

**Algunas Oposiciones, similitudes y diferendos en la constitución del sujeto en  
Hegel y Nietzsche**

Comparación entre el Sujeto Trágico del *Nacimiento de la Tragedia* y la  
Autoconciencia de la *Fenomenología del Espíritu* (Cap. IV)

Monografía de grado  
Como requisito para optar al título de  
Profesional en Filosofía  
Escuela de Ciencias Humanas  
Programa de Filosofía  
Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Dirigida por  
Adolfo Chaparro

Presentada por  
Sebastián Rey R.

Semestre II, 2009

<b>Contenido</b>	
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	3
<i>Metodología</i> .....	5
<b>CAPÍTULO I</b> .....	9
<b>Formación del yo: autoconciencia</b> .....	9
<i>Deseo</i> .....	17
<i>Unidad de las diferencias o Universalidad de la autoconciencia</i> .....	23
<i>El estoicismo o la pureza del concepto</i> .....	23
<i>Escepticismo o lo contingente</i> .....	25
<i>La conciencia desgraciada</i> .....	28
<b>CAPÍTULO II</b> .....	34
<b>El sujeto que se forma a sí mismo</b> .....	34
<i>La racionalidad, lo apolíneo</i> .....	35
<i>El mundo de Dionisos</i> .....	40
<i>El sujeto trágico</i> .....	45
<i>Desarrollo ulterior</i> .....	49
<i>Voluntad de Poder</i> .....	49
<i>La aristocracia</i> .....	52
<b>CAPÍTULO III</b> .....	54
<b>Oposiciones, similitudes y diferendos en la constitución del sujeto</b> .....	54
<i>La vida y el Uno primordial o la disolución de la individualidad</i> .....	56
<i>Estoicismo y experiencia mística</i> .....	59
<i>Escepticismo y pesimismo: la negatividad de la perspectiva</i> .....	63
<i>Reconocimiento y aristocracia, la relación con los otros</i> .....	65
<i>Conciencia desgraciada y sujeto trágico: la relación con el tiempo</i> .....	68
<b>CONCLUSIONES</b> .....	76
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	80

## INTRODUCCIÓN

En la historia de la filosofía son muchas las tesis que se han propuesto, al igual que los argumentos dados, a favor o en contra, de las mismas. En este orden de ideas, se puede pensar que la filosofía es un constante flujo de pensamiento en virtud del cual se presentan relaciones entre los autores, tal como se puede ver en el proceder del debate entre racionalistas y empiristas, que, podría decirse, concluyo en el intento de Kant de ordenar las dos posturas en una sola que fuese lo suficientemente amplia para comprender las dos partes del debate.

Así las cosas, de entrada se plantea un punto de debate respecto a los dos autores que en el presente escrito se manejarán, a saber Hegel y Nietzsche, ya que si bien entre los dos pueden existir puntos de común acuerdo es necesario reconocer que estos no son evidentes por sí mismos, en algunos casos, como sí pueden serlo en otros. Precisamente al querer buscar los vínculos entre los autores no es difícil darse cuenta de ellos, la lectura juiciosa de los autores hace más sencilla la tarea. Las relaciones entre los dos autores son harto complicadas en la medida en que no parece haber modo de unirlos. De Hegel podría decirse que fue el último pensador sistemático de la modernidad, en tanto que el suyo fue el último intento de ordenar el mundo en un único sistema que lo hiciese coherente<sup>1</sup>; en cambio, de Nietzsche, es virtualmente imposible definir un principio específico a partir del cual ordenar su filosofía, en tanto es en esencia fragmentaria, donde los diversos problemas pareciera que se desarrollan de forma independiente y sin conexión alguna entre los mismos. Así pues, el proceder de Nietzsche evidencia una serie de desarrollos constantes en sus tesis e ideas, tanto así que ningún problema queda cerrado, antes bien son siempre reelaborados y siguen diversos caminos. Por el contrario, para Hegel, la filosofía debe seguir un camino ordenado y coherente en el cual se puedan ver todas las determinaciones y posibles implicaciones de un mismo problema, las cuales son medidas por la realidad misma que pretenden explicar. Con esto quiero decir que la filosofía nunca tuvo dos figuras tan dispares como Hegel y Nietzsche; más aun, dos perspectivas aparentemente irreconciliables.

En este orden de ideas es preciso plantear el problema que aquí se quiere analizar, a saber, la relación entre dos autores tan diferentes como lo son Hegel y Nietzsche. La lectura simple de los autores parece no hacer evidente el hecho de que puede haber relaciones entre ellos, lo que lleva a desalentar la investigación en tanto que parece destinada al fracaso. Ahora bien, la relación entre los dos autores, de hacerse dentro de un marco de interpretación como lo es la constitución del sujeto. La razón de seguir este camino estriba en que el pensar en las relaciones de los dos autores puede ser algo dispendioso, mientras que con un eje de interpretación las dificultades inherentes a la investigación se limitan al mismo eje, y se evita así el dejarse llevar por problemas que se podrían considerar como irrelevantes en este punto. Mi hipótesis es, precisamente, que por medio de la consideración independiente de lo que propone cada autor acerca de la constitución del sujeto, es viable encontrar una serie de elementos que permiten establecer posibles relaciones entre ellos. La razón primordial de tomar este

---

<sup>1</sup> Es necesario precisar aquí que el trabajo de Hegel fue el último del s. XIX, en el s. XX Husserl organizó el mundo en un sistema coherente, corriente que fue conocida como *fenomenología*.

camino, es decir, el establecimiento de un eje de interpretación con el cual se puedan buscar las relaciones entre los autores, radica en el hecho de que a partir del análisis del individuo, de cómo éste se constituye, es factible pensar que cualquier consideración ulterior acerca del mismo –ética, moral, etc.–, encuentra su punto de partida.

Ya esto plantea una serie de dificultades, más allá de la ya mencionada por la propia diferencia de los dos autores. La principal radica en la bibliografía que se puede obtener sobre la misma, son pocos los trabajos que se han escrito alrededor de la relación entre los dos autores. Por ejemplo *De Hegel a Nietzsche*, de Karl Löwith o *Hegel y Nietzsche* de R.F. Beerling, al igual que un capítulo de *Nietzsche y la Filosofía* de Gilles Deleuze en donde el autor se concentra en el problema de la dialéctica. ¿En qué se funda tal dificultad? En mi opinión, obedece al hecho de que las filosofías de Hegel y de Nietzsche son vistas como irreconciliables, ya sea por las tesis o bien por la forma de escribir de cada uno de ellos. Por otra parte, la filosofía de Nietzsche es un punto de inicio, una especie de nuevo comienzo en la consideración filosófica, en tanto su trabajo se puede ver como el germen del perspectivismo, es decir como el punto de partida de un pensamiento que no define un centro específico, sino que observa las diversas perspectivas con que un problema puede ser abordado, en oposición a la tradición de la filosofía en donde el razonamiento era manejado a partir de una hipótesis central en virtud de la cual todo desarrollo era entendido –tal como ocurre en la filosofía de Hegel–, mientras que la filosofía de Nietzsche carece de tal hipótesis central y se concentra en una serie de fragmentos relacionados entre sí, los cuales son diversas perspectivas de los problemas de los que el autor se ocupó en su obra. La filosofía de Nietzsche es, como ya se dijo, un punto de partida, en virtud del cual toda consideración que se funde en él se enfrenta necesariamente con un alejamiento de la tradición, al igual que con el establecimiento de principios rectores cuya complejidad no es fácil de desentrañar, menos aun de profundizar.

Por otra parte, en lo que se refiere a la segunda dificultad, la obra de Hegel está marcada por un estilo de escritura de difícil acceso y en sí mismo agotador, en comparación con Nietzsche quien escribió de un modo aparentemente más claro, donde hay un acceso más fácil y atractivo gracias al estilo, el aforismo y las formulaciones que invitan al descanso en su aparente claridad (Fink, 1980: 10). Así, la escritura es uno de los problemas fundamentales en la búsqueda de relaciones en los dos autores. Pero el sentido de este problema no está tanto en la claridad de los autores sino en la escritura de difícil acceso que cada uno tiene. La escritura hegeliana es complicada desde un principio, en la medida en que está muy cargada de un lenguaje complejo y abstruso. Por su parte, la escritura de Nietzsche aparenta una gran claridad que sólo es evidente en la superficie pues en la medida en que se piensa su filosofía y se profundiza en su conocimiento, la complejidad del autor sale a relucir, mostrando la dificultad que implica acceder a su pensamiento.

Así pues, las dificultades en la investigación y en la consecución de bibliografía hacen del problema algo más complejo de lo que en un principio se puede considerar. Para superar los problemas que encontramos para relacionar las teorías de Hegel y Nietzsche es necesario, primero, llevar la lectura cuidadosa de los dos a un nivel de independencia en que sea posible ver los matices de cada uno de ellos por separado, viéndolos en su dimensión completa, sin definir aun las

posibles relaciones que puede haber entre ellos. En segundo lugar, se debe hacer la investigación alrededor de un problema específico, permitiendo así enfocar las ideas en un único sendero: la constitución del sujeto. La definición de tal problema como eje de interpretación es lo que hace que el trabajo en sí mismo sea relativamente sencillo dado que al establecer tal eje, el análisis independiente de cada uno de los autores se puede enfocar en dirección a las relaciones que entre ellos puede haber. En pocas palabras, el desarrollo del presente texto está fundado en la idea de que alrededor de la constitución del sujeto, como eje de interpretación, es posible encontrar relaciones entre Hegel y Nietzsche, lo que permite alcanzar una mayor comprensión de los dos autores. Para lo cual es necesario primero analizarlos por separado y luego ver cómo se relacionan.

El objetivo del trabajo es proponer una comparación entre Hegel y Nietzsche con el fin de mostrar que ambos autores no están tan separados uno de otro como se podría pensar en un principio<sup>2</sup>. Así las cosas, la constitución del sujeto actúa como el aglutinante ideal para abordar el problema que aquí se plantea. Más allá de la simple forma de aglutinante o eje de interpretación que se le da a la constitución del yo, ésta ofrece también la ventaja de ser capital para los desarrollos posteriores de la filosofía de cada uno de los autores. Por ejemplo, la consideración sobre la relación del individuo con el otro, o los otros, tiene su génesis en la definición del individuo; también la forma en que el individuo considera su propia moral, o bien el bienestar ya sea propio o colectivo, entre otros, son conceptos que necesitan de un punto de partida claro y conciso que es el propio yo.

### *Metodología*

Para lograr el objetivo aquí propuesto, la comparación de los dos autores en términos de un eje de interpretación, la metodología de la que me serviré es la siguiente: en primera instancia mostraré como cada autor define la constitución del sujeto de forma independiente. Así, los primeros capítulos serán revisiones acerca del tema. La primera parte versará sobre el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*, en donde Hegel precisa la constitución del yo. Igualmente, se trabajarán otros textos del mismo Hegel que pueden servir para hacer más claros los conceptos que ofrece el autor.

La consideración del sujeto está plasmada de forma clara y precisa en el cap. IV de la *Fenomenología del Espíritu*. De hecho, ya en el título del se da claridad acerca de tal objetivo. “Verdad y Certeza de Sí Mismo” propone de entrada que el tema esencial que trata gira en torno a la idea de un yo. Así pues, la definición de ese yo encuentra su orden en la manera como Hegel lo expone, tanto más cuanto que es necesario tener un concepto claro del sujeto si se quiere tener un punto fijo en el orden del pensamiento, en la medida en que sólo al aclarar lo que el individuo es, se puede tener un horizonte claro de hacia dónde se quiere llegar. Ahora bien, Hegel ofrece una definición del yo en la relación que mantiene con los otros, relación de igualdad, ya que el individuo sólo puede ser lo que es en tanto existen otros que le permitan identificarse como tal. Por otra parte, el hecho de que el individuo se diferencie de los demás, pero a su vez necesite de esos

---

<sup>2</sup> Es necesario aclarar que ya en *Ecce Homo* Nietzsche afirma el parecido que hay entre el método utilizado en el *Nacimiento de la Tragedia* y la filosofía de Hegel.

otros para definirse como autoconciencia –como ser consciente de que es consciente-, implica que la relación entre el sujeto y los otros es profunda ya que el individuo surge dentro de una comunidad en la que encuentra el sostén necesario para explicitar su propio ser. La autoconciencia, el sujeto<sup>3</sup>, sería algo vacío si simplemente fuese ella sola dentro del mundo en que se enmarca su propio devenir. La dialéctica del amo y del esclavo –señorío y servidumbre- es un ejemplo de tal proposición en la medida en que el amo está realmente solo y no tiene a alguien que permita poner límites en lo que desea, de donde se sigue que ese otro, el siervo, es lo que actúa como elemento esencial de la consideración de una subjetividad que necesariamente depende de otro para poder ser lo que es. La expresión ‘yo soy yo’ es vacía en tanto sólo representa a un individuo, mientras que la idea de un yo que es en tanto hay un nosotros tiene profundidad porque define una intersubjetividad que las autoconciencias construyen, como se verá más adelante.

En el segundo capítulo se analizará la constitución del sujeto en Nietzsche, donde la revisión versará esencialmente sobre el *Nacimiento de la Tragedia*, aunque también es necesario servirse de trabajos posteriores como *Más Allá del Bien y del Mal*, *Voluntad de Poder* o *Fragmentos Póstumos*, entre otros.

El *Nacimiento de la Tragedia* es determinante en la consideración del sujeto en Nietzsche, ya que en él se encuentran los elementos que este autor considera como constitutivos del individuo. Las dos figuras de las que se sirve Nietzsche –lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*- no sólo son modos de interpretación del surgimiento de una corriente artística como la tragedia griega, sino que se pueden interpretar como las figuras simbólicas de una constitución más ‘sencilla’, como es la del individuo, en la medida en que cada una de ellas muestra las dos caras de una misma moneda: lo apolíneo es la racionalidad con que el individuo ordena el mundo, mientras que lo dionisiaco es la representación de lo instintivo, de lo que el hombre siente.

Los dos conceptos, arriba señalados, que Nietzsche formula son analizados por éste de forma independiente ya que es necesario ver las características que cada uno ofrece, en términos de la utilidad o perjuicio que representan para el individuo, es decir, es necesario precisar qué representa lo apolíneo y lo dionisiaco para el individuo. Las dos figuras, tal como lo plantea Nietzsche, están en un constante enfrentamiento, en donde cualquiera de ellas puede ser la dominante; cuando tal fenómeno ocurre se da la particularidad de que el sujeto es llevado por esa figura hasta su mayor extremo ofreciendo una única perspectiva del mundo, lo que lleva a que en un punto o momento determinado las dos encuentren un equilibrio, que en la consideración de Nietzsche es la tragedia griega, pero que yo he dado en llamar el *sujeto trágico*. Es precisamente a partir de esta figura, o concepto, que se obtiene la concreción del sujeto, lo que da pie a los desarrollos ulteriores del mismo; tal proceder es mostrado con detalle como ya se dijo, en el capítulo II.

En el tercer capítulo haré la comparación entre los conceptos extraídos de los dos primeros. El orden de la comparación varía respecto del orden en que cada concepto se presentó en un principio, ya que es necesario ordenarlos alrededor de tres conceptos que son esenciales en la consideración final del sujeto, a saber:

---

<sup>3</sup> Estos dos términos serán manejados como uno mismo en la medida en que para Hegel el sujeto como tal es una autoconciencia. Ya se verá en el capítulo I cómo se hace evidente tal relación.

*experiencia, destino y carácter*. La razón de que se haga así obedece a que el individuo, al menos en Nietzsche, debe ser considerado desde esas perspectivas para poder hacer de él una figura lo suficientemente sólida para verla como lo que es, es decir, para ver al sujeto como sujeto.

Las relaciones entre los conceptos serán definidas por medio de tres tipos de relación: la *similitud*, la *oposición* y el *diferendo* que puedan presentarse entre estos. Los tipos de relación definen las posibles relaciones que hay entre los dos autores en la medida en que las mismas requieren de un esquema de interpretación en virtud del cual se pueda hacer claro el modo en que los vínculos entre los dos autores se definen, así pues, al momento de definir las es preciso tener en cuenta en cuál de estos tres tipos de correspondencia están enmarcadas, las cuales dependen de los conceptos de cada uno de los autores. La similitud es la relación de parentesco que puede haber entre los conceptos, es decir, es la forma en que estos pueden estar unidos tanto en sus premisas como en sus conclusiones; el *diferendo* es la imposibilidad de tener un mismo lenguaje para comprender experiencias similares, lo que no implica que la idea en sí misma no esté relacionada con su pareja, es decir, el hecho de que el lenguaje con que se expresa la experiencia o la idea no sea el mismo no significa necesariamente que la forma en que cada autor expresa su concepto no pueda ser traducido a un lenguaje en que puedan encontrarse puntos comunes; la *oposición* tiene en sí misma el carácter de presentar dos conceptos que no se pueden relacionar en sus premisas, desarrollos o conclusiones.

Así las cosas, son cinco pares de conceptos los que aquí se analizan: el primero la *vida* y el *Uno primordial*; el segundo es el *estoicismo* y la *experiencia mística*; el tercero es el *escepticismo* y el *pesimismo*; el cuarto es el *reconocimiento* y la *aristocracia*; el quinto y último es la *conciencia desgraciada* y el *sujeto trágico*. De cada una de ellas es necesario ver cómo se presentan y cuál es la posible conexión o vínculo que tienen.

Así, la relación entre *vida* y *Uno primordial* es de similitud en tanto que ambas suponen la forma en que el individuo pierde su individualidad y luego la recupera en un proceder específico. La segunda relación es la representación de una subjetividad que está por sobre cualquier otra cosa o idea en tanto es el total dominio de una consideración particular, relación que se mantiene dentro de los términos de un *diferendo* porque el lenguaje con que se expresa no es el mismo, aunque la experiencia que expresan tiene similitudes.

La tercera relación se enmarca dentro de la consideración de un *diferendo* por la forma en que Hegel concibe el estoicismo expresa una posición enteramente racionalista, por cuanto obedece a la imposibilidad de tener por verdadero una serie de postulados en virtud de los cuales el mundo es ordenado; mientras que el pesimismo es una actitud enteramente volitiva en la cual el individuo es incapaz de aceptar el mundo tal como le es dado; piensa, siente, que lo que se le da en la inmediatez no es todo lo que realmente existe.

En términos del *reconocimiento* y la *aristocracia* la relación es de una radical *oposición* sobre todo por la forma en que cada uno de los autores define tal perspectiva de mundo se opone y deja de lado la importancia que la otra pueda tener, por la significación que cada autor le da a su tesis, es decir, Nietzsche aboga por la individualidad, en tanto Hegel se afirma en la idea de comunidad.

Por último, la relación del sujeto trágico con la conciencia desgraciada es tanto de similitud como de oposición. De similitud por el método en virtud del cual se llega a cada una de ellas, es decir, tanto Hegel como Nietzsche se fundan en un proceder dialéctico que permite alcanzar las dos figuras. Es de oposición en tanto los dos conceptos son opuestos; la conciencia desgraciada es propia de una consideración auto-reflexiva que permite evidenciar la lógica implícita a toda idea de la subjetividad, mientras el sujeto trágico es, propiamente hablando, una consideración más estética, si se quiere, en la medida en que es más propio de un sentir, de un vivir y experimentar intraducible de forma inmediata a una construcción racional.

#### *Nota bibliográfica*

Dado que son varios los trabajos de Hegel y de Nietzsche que se usaran aquí es necesario citarlos de forma abreviada. A continuación presentaré las siglas con que se serán presentados los textos de cada uno de los autores.

Hegel:

*Fenomenología del Espíritu* (FE)

*Lineamientos de la Filosofía del Derecho* (FD)

*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (ENC)

Nietzsche:

*El Nacimiento de la Tragedia* (NT)

*Más Allá del Bien y del Mal* (BM)

*La Genealogía de la Moral* (GM)

*Voluntad de Poder o Fragmentos Póstumos* (FP)

*Escritos de Juventud* (EJ)<sup>4</sup>

*Crepúsculo de los Ídolos* (CI)

*Ecce Homo* (EH)

En la bibliografía del final hay más detalles sobre cada uno de los títulos aquí presentados.

---

<sup>4</sup> Estos son tomados de *Nietzsche 125 años*. Páginas 31-42.

## CAPÍTULO I

### Formación del yo: autoconciencia

El primer paso de la autoconciencia, el modo como se da el tránsito de la conciencia a la autoconciencia, es el de hacer que la conciencia se pliegue sobre sí misma. La forma en que este proceso se da es analizada por Hegel en el capítulo IV., de la *Fenomenología del Espíritu*, “La Verdad de la Certeza de sí Mismo”. Aquí Hegel se propone analizar la forma en que la autoconciencia surge, habiendo superado los momentos previos de la conciencia –certeza sensible, precepción y entendimiento-. Ahora bien, el problema que se quiere analizar en el presente escrito es la formación del sujeto, es decir, la forma como la autoconciencia crea un sujeto, un yo, capaz de reconocerse a sí mismo como tal. En otras palabras, en el momento en que la autoconciencia surge, ésta se presenta como un proceso de interiorización en donde la conciencia, que ha estado dirigida siempre hacia el mundo, se recoge sobre sí y empieza a verse como objeto (FE: 275). Es decir, la conciencia ya no ve como verdadero aquello que es exterior a ella, sino que se concentra en buscar su propia verdad la cual está en ella misma.

Ahora bien, tal proceder no ocurre de forma espontánea. Desde el comienzo de la misma *Fenomenología*, se ha analizado el trasegar de la conciencia en términos de su relación con el mundo, tanto así que la existencia de éste se ha asegurado, es decir, la conciencia tiene certeza de que el mundo existe, de que todo lo que es exterior a ella es real, por sí mismo. La conciencia ha encontrado que es posible obtener la satisfacción de sus deseos básicos<sup>5</sup>, razón por la cual ésta considera al mundo como su verdad, como aquello que le da fundamento, permitiéndole así existir y perdurar en él. Al final del capítulo tercero de la *Fenomenología* se hacen presentes dos nuevas figuras que son de vital importancia para el desarrollo de la autoconciencia, a saber: el *juego de fuerzas* y un *otro*, una segunda conciencia.

La importancia del juego de fuerzas radica en el hecho de que éste plantea una dinámica entre dos opuestos cuyo fin habrá de ser el establecimiento de un punto intermedio en donde ambos opuestos puedan reunirse en uno sólo. Se hace evidente entonces el lugar del otro en el proceso que se presenta en la autoconciencia, ya que en la medida en que la conciencia se encuentra abocada sobre el mundo encuentra algo que es idéntico y exterior –diferente- a ella. Como bien sabe que aquello que es exterior es real por sí mismo no lo niega, pero el problema surge en el hecho de que ese otro es idéntico a la conciencia –asumiendo que el otro tiene figura humana; se hace evidente para la conciencia que ambos son iguales en la misma medida en que son diferentes. Así las cosas, la conciencia da el primer paso para ser autoconciencia: se pliega sobre sí misma, se cosifica, buscando una explicación alrededor del otro con el que se enfrenta. Tal búsqueda se ordena de acuerdo al juego de fuerzas (FE: 275).

En este momento donde se presenta la construcción del sujeto. La relación de las conciencias y el juego de fuerzas son tan sólo el abrebocas y el fundamento de tal constitución.

---

<sup>5</sup> Los deseos básicos hacen referencia a todo aquello que es propio de la naturaleza animal del hombre: comer, beber, etc. Sobre este punto se volverá más adelante ya dentro del propio camino de la autoconciencia, donde se verá la nueva forma que adquiere el deseo.

He aquí que la relación que ambas conciencias habrán de mantener se encuentra marcada por la necesidad de negar a la otra, negación que implica la supresión formal, más no real, del otro, es decir que el otro desaparece para la conciencia que da inicio a un proceso de diálogo consigo misma, en donde comienza un de análisis más profundo acerca de sí misma. Este proceder tiene tres etapas, a saber:

“[1] posición de la autoconciencia como deseo; [2] relación de las autoconciencias en el elemento de la vida y [el] movimiento para reconocerse a sí misma en la otra [reconocimiento]; [3] finalmente, interiorización de ese movimiento en las tres etapas del estoicismo, escepticismo y conciencia desgraciada”. (Hyppolite, 1998: 142-143).

La consideración principal aquí se refiere, como punto de llegada, al *yo que es nosotros y el nosotros que es yo*. Esta idea en sí misma implica la necesaria presencia de otro para que el sujeto se pueda definir, es decir, el yo sólo es en tanto existe otro que lo reconozca como tal, razón por la cual es tan importante el reconocimiento y en consecuencia la lucha por el mismo y la posterior igualdad de las autoconciencias. Pero esto no ocurre como un mero aparecer ahí, un mero ser o estar ahí, donde la conciencia surge simplemente. La realidad del movimiento de la conciencia hacia la autoconciencia se puede expresar de la siguiente manera: la conciencia está abocada sobre el mundo en un principio, satisfaciendo los deseos impuestos por su naturaleza animal, básicos, pero es en este mismo devenir donde se encuentra con otra conciencia que es igual a ella. Al momento de ocurrir este encuentro la conciencia se pliega sobre sí misma e inicia un proceso de auto-examen, como ya se dijo antes, donde se descubre que ella misma no es sólo un mero ser en sí –un simple ser-para-otro- sino que es un ser para sí, en el cual se manifestará su verdad en la unidad del en sí y el para sí.

La primera circunstancia de la existencia de la conciencia es el deseo, el cual se puede considerar como la forma básica de todo acercamiento al mundo en tanto que es por este medio que se llega a conocer el mundo. El deseo es entonces algo tanto del mundo como de la conciencia; del mundo dado que éste es el que se impone a una naturaleza particular que busca satisfacerse por medio de él. Esta primera forma del deseo es lo que mantiene a la conciencia en contacto con el mundo que la rodea. Tal conexión se desenvuelve de forma precisa en la medida en que a la conciencia no le es difícil encontrar su satisfacción en el mundo, pero esto plantea también el problema de que el deseo una vez satisfecho surge de nuevo, lo que obliga a la conciencia a mantenerse a su entera disposición. Asimismo, este constante resurgir del deseo se convierte para la conciencia en un hábito, no puede alejarse de él y se ve atada e inconscientemente se sabe a sí misma capaz de más, y es precisamente este saberse capaz el que se convierte en un sordo rumor que va creciendo, y en tal medida surge el segundo momento del deseo, a saber: la figura de un deseo que esté más allá del mundo sensible, de lo inmediato, un deseo tal que no sea simplemente la repetición del primer momento sino que sea algo capaz de satisfacción, más no por esto se tenga que repetir constantemente bajo diversas formas (FE: 278). Este deseo particular es un deseo propio de la conciencia, una forma que ha superado a la anterior en la medida en

que su satisfacción implica una búsqueda ardua y el camino hacia él no es sencillo en tanto que todavía se está completamente ligado al mundo, pero es precisamente por medio de este estar unido al mundo que se hace presente el primer paso para encontrar el deseo que se está buscando, el deseo racional propiamente dicho. Como ya se dijo, en el estar abocado hacia el mundo es que se presenta la otra conciencia y la primera conciencia se ve obligada a replegarse sobre sí misma, lo que implica que, frente al otro, la conciencia se habrá de repensar a sí misma, de hecho se pensará a sí misma para buscar responder a la pregunta de qué es.

Así las cosas, la conciencia se encuentra en este momento en una situación tal que se sabe a sí misma capaz de hacer algo más que aquello que la naturaleza le impone, pero sabe que ese otro es necesario para que ella pueda llevar a cabo tal movimiento, lo que redundará necesariamente en que el “[...] yo es él mismo respecto a otro, pero agarra a la vez a ese otro, que para él, es decir, para el yo, no es sino él mismo” (FE: 276). De esta cita es necesario explicar con más detalle dos elementos característicos que ya se han nombrado. Tales elementos son: el yo, en tanto conciencia independiente y el *otro*, que también se presenta como una conciencia independiente, pero es necesario comprender también que la independencia de cada una de ellas las mueve a considerar al otro como negativo, como lo que *no* es yo.

Ahora bien, hasta este momento la consideración del otro como lo negativo se presenta para la conciencia como algo enteramente interno, de manera tal que la negatividad del otro es en realidad la negación propia de la autoconciencia<sup>6</sup>, es decir, ésta necesita negarse a sí misma, para así poder cosificarse, y por ende estar en capacidad de ponerse a sí misma como el objeto de la conciencia que busca su verdad, la cual yace en la autoconciencia (FE: 278). En otras palabras, la negación de sí misma es la expresión de la negación de ese otro en la medida en que la aparición de ese otro ha obligado a la conciencia a plegarse sobre sí, haciendo de esta manera que la conciencia misma se ponga como un objeto cuyo concepto será la autoconciencia. Respecto del otro, el proceso que se hace es el mismo, éste también ha negado al primero, se ha cosificado a sí mismo, el otro se encuentra en el mismo estado en que se encuentra la primera<sup>7</sup>.

Así las cosas, la autoconciencia tiene un doble objeto: por una parte está “lo inmediato [...] de la certeza sensible y de la percepción, pero ese objeto viene sellado *para ella* con el *sello o carácter de lo negativo*, y un segundo objeto, a saber, *a ella misma*: el cual objeto es su verdadero *ser o identidad* que, por de pronto, sólo empieza estando en contraposición con el primero” (FE: 278 Cursivas en el original). El primer objeto que se presenta aquí es el del que hemos venido hablando, la forma del deseo que permea en su totalidad la conciencia manteniéndola ligada al mundo, forma que ahora adquiere el carácter de lo

---

<sup>6</sup> La negatividad aquí se explica en términos de lo que es diferente a la conciencia, además es necesario entender que al negarse a sí misma la conciencia se está haciendo cosa, alejándose de la inmediatez de sus representaciones para poder concebirse como algo que está allende lo inmediato.

<sup>7</sup> En este punto no es muy claro como el otro se encuentra en el mismo estado que la conciencia original, pero esto se hace claro más adelante cuando Hegel afirmará que la relación de las autoconciencias debe ser multifocal, ya que de lo contrario se queda en la simple tautología del yo soy yo. Si bien Hegel lo analiza más adelante considero importante introducir la relación de este modo en la medida en que le subyace a toda la argumentación de Hegel, además el hacer la aclaración permite tener un poco de claridad respecto de lo que será el desarrollo del presente capítulo.

negativo en tanto que la conciencia, al plegarse sobre sí, lo ha negado y lo mantendrá así ya que el mundo no es para ella su verdad, como antes creía. Ahora su verdad está en el segundo objeto, ya que el ser de ella misma es único, es ella misma que ha devenido objeto y que se presenta a sí misma como tal. De esta manera la conciencia ha devenido en autoconciencia, pero se podría decir que no es aún una autoconciencia realizada en su totalidad en tanto que tiene que buscar la unidad de sí misma consigo misma, unidad que sólo encuentra en la alteridad que le plantea la otra autoconciencia. En este orden de ideas, la autoconciencia necesita aquí de la forma pura de su identidad para poder seguir el camino que la dejará en la relación directa de su en sí y su para sí, la unidad de la diferencia en la misma autoconciencia (FE: 278-279)<sup>8</sup>.

Ahora bien, la identidad que busca la autoconciencia pareciera ser en primera instancia la simple tautología del yo soy yo (FE: 277), tautología que como tal no dice nada y no presenta la verdad propia de la autoconciencia, pero el movimiento de la autoconciencia plantea una nueva profundidad en la pregunta de qué soy yo, es decir, la simple tautología empieza a perder su fuerza y deviene ahora en la marca individual de la identidad que está buscando la autoconciencia. Pero ahora su objetivo es encontrar un deseo que no implique la permanente necesidad de satisfacerse, algo que no sea propiamente animal, sino enteramente humano<sup>9</sup>, en tanto que no dependa ya de la necesidad momentánea planteada por un determinado impulso. Este es el segundo momento del deseo.

El nuevo momento del deseo tiene la particular significación de ser el umbral que conduce hacia el conocimiento de la verdad real de la conciencia, es decir, la autoconciencia. Ésta se ha hecho manifiesta por la necesidad que el sujeto<sup>10</sup>, la conciencia, tiene de saberse a sí mismo, necesidad que sólo puede encontrar su satisfacción en la tranquila reflexión a que se ve movida ahora. Así la necesidad le ha dado una figura distinta al deseo, un *deseo racional*, deseo cuya particularidad está precisamente en no depender de algo externo a la autoconciencia para satisfacerse. Este deseo tiene como particularidad el hecho de que el objeto a satisfacer no es efímero sino permanente, donde la conciencia no es ya el simple ser-para-otro que buscaba su verdad en un mundo indiferente, sino una figura que sabe y busca su verdad en sí misma. El deseo racional es entonces la constante búsqueda de la respuesta a la pregunta qué soy, y es aquí donde se encontrará el verdadero significado de la constante unión y separación que es la vida. Como se dijo más arriba, la búsqueda de una respuesta acerca de qué es el yo, de cómo se construye el sujeto, es un movimiento constante, movimiento que se expresa en su totalidad en el devenir de la vida, que es precisamente un proceso definido de la siguiente forma:

---

<sup>8</sup> Proceso que como tal se da en la dialéctica del señor y del siervo, al igual que en el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desgraciada –entendidos estos como interiorización de esta primera etapa-. Esto implica también la experiencia de la independencia de la conciencia respecto del otro.

<sup>9</sup> Esta propuesta la presenta Pinkard en *Hegel's Phenomenology* (Pinkard, 1996: 50-51). La idea del autor es precisamente la de mostrar que lo que la autoconciencia busca es una forma de deseo que sea completamente independiente de la naturaleza, es decir, que es ahora el sujeto quien propone y satisface el deseo.

<sup>10</sup> Conciencia y sujeto se podrían considerar como idénticos en tanto que el sujeto en principio es consciente, al igual que luego adquiere conciencia de serlo (autoconciencia). Sujeto y conciencia son idénticos, entonces, en la medida en que la relación que guardan ambos términos hace referencia a un individuo en particular.

“Este entero proceso circular [...] que constituye a la vida, [1] a la vida no la constituye ni aquello de lo que primero hemos empezado hablando, es decir, la inmediata continuidad y cristalina transparencia de su esencia, [2] ni tampoco la figura que se presenta como estando ahí y reposando en sí misma, ni lo discreto que es para sí, ni tampoco todas estas cosas en su puro ser-proceso, ni tampoco el simple resumen de estos momentos, [3] sino que lo que constituye a la vida es el todo mismo en ese su desenvolverse, en ese disolver su propio desenvolvimiento y en ese su simple mantenerse a sí mismo en tal movimiento” (FE: 282).

Dicho esto, es necesario aclarar qué quiere decir Hegel con el proceso que es la vida. El segundo momento del deseo se manifiesta en la vida, siendo ésta un proceso en donde se dan constantes fragmentaciones y uniones. En tal medida la vida es un medio fluido universal (FE: 279) donde la conciencia se desenvuelve y realiza todo su proceder buscando precisamente el deseo propio de la autoconciencia. Así las cosas, el movimiento de la vida tiene tres partes que serán explicadas con más detalle a continuación, baste por ahora nombrarlas. El primer momento es la unidad precisa del todo, el segundo momento es la disolución de tal unidad y por último, el tercer momento, obedece a la disolución de la disolución, es decir, el tercer momento es el punto donde todas las separaciones desaparecen y se vuelve a la unidad, pero ésta no puede ser entendida como la primera ya que no es la misma en tanto que ahora se muestra como un nuevo comienzo.

En el primer momento se considera a la vida como un simple medio fluido en cuya esencia se encuentran las diferencias. Tales diferencias pertenecen a todo aquello que es distinto de la autoconciencia, es decir, la autoconciencia es una sola y todo aquello que no es ella, es diferente. Pero esto que es diferente es también autónomo, independiente de la autoconciencia (FE: 280).

La vida parece ser entonces el medio en que se relacionan la autoconciencia y los elementos independientes, pero tal relación no es el simple querer algo, antes bien, la relación se hace más problemática en la medida en que la autoconciencia se aproxima al objeto, al acercarse a él éste, el objeto, sigue manteniendo su independencia, no se vincula de ninguna manera a la autoconciencia impidiéndole a ésta poder comprender al objeto. Es necesario tener en cuenta aquí que los objetos no se pueden considerar como se hacía en las etapas anteriores del espíritu<sup>11</sup>. Los objetos permanecen como diferencias en un medio universal simple. La autoconciencia quiere controlar a ese otro que no es ella, pero éste no se deja controlar; antes bien, las diferencias permanecen y como tales se mantienen, impidiendo la identidad de las autoconciencias.

Así, las autoconciencias como tal son independientes de todo aquello que las intente controlar, es decir la otra autoconciencia, pero este mismo proceder tiene como carácter particular el hecho de que no es únicamente la relación de las autoconciencias la que se encuentra en una lucha o distanciamiento sino que

---

<sup>11</sup> En la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, el objeto era considerado como lo verdadero, pero al llegar a la búsqueda de la verdad y la certeza de sí mismo los objetos son lo negativo en la medida en que no son autoconscientes, esto en cuanto que ahora la conciencia está buscando su verdad en sí misma y no en otro, tales momentos han sido superados.

también es la relación que ambas puedan tener con los objetos. Así, la autoconciencia permanece en una suerte de limbo en la medida en que reconoce a esos objetos como distintos e independientes de ella, pero a la vez necesita de ellos para mantener la certeza de que existe un mundo que es diferente de ella<sup>12</sup>. El problema que se plantea aquí se funda en una doble disposición de la misma autoconciencia, la cual ha superado las etapas precedentes del espíritu.

La vida adquiere una significación particular como medio simple universal, ya que no se limita únicamente a ser el punto donde las diferencias se manifiestan sino que es también el espacio en que la autoconciencia lucha contra esa necesidad de considerar la pura negatividad de los objetos como la verdad que está buscando, todo con el fin de encontrar en sí misma el saber de sí misma. Es decir, la vida, como medio simple, actúa de manera tal que la autoconciencia se desenvuelve en ella alejándose del mundo, mas este alejamiento debe entenderse como el modo en que la conciencia no se limita ahora a ver su verdad en el mundo, antes bien reconoce que su verdad está en ella misma, pero, a su vez, reconoce que el mundo es igual de necesario en la medida en que es éste el que le da sostén.

Esto mismo le plantea a la autoconciencia el problema de qué es lo que debe considerar como verdadero ya que tan sólo conoce hasta ahora aquello que es el mundo, el cual se compone principalmente de lo inorgánico, mostrándole a ésta que se está consumiendo inevitablemente, donde la única conclusión posible parece ser la muerte, pero la vida, entendida en este sentido, como medio fluido, no es aun a lo que apunta Hegel, antes bien, ésta es la primera parte del proceso. Como los objetos externos no pueden ser considerados como la verdad, las diferencias y la relación de las mismas no son otra cosa que las determinaciones del movimiento mismo.

Ahora bien, el movimiento no se limita tan solo al medio fluido en que se produce, el movimiento también está imbricado en las relaciones que tienen los objetos independientes entre sí. Tales relaciones obedecen en primera instancia a la diferenciación que la autoconciencia reconoce como parte de su proceder, es decir, la autoconciencia está en capacidad de reconocer el hecho en virtud del cual aquello que es independiente mantiene diferencias entre sí, reconociendo que dos objetos –dos árboles, por ejemplo-, aunque similares, no son los mismos. ¿A qué apunta esto entonces? Sencillamente al segundo momento de la vida, es decir, al momento donde las diferencias de los objetos independientes se delinean de forma definitiva manteniendo de lado a la autoconciencia, configurándose estas, las diferencias, como el mundo que está ahí en el medio simple universal, pero no es el mismo de la autoconciencia, es un medio fluido donde la unidad se parte constantemente. La partición de la unidad es la disolución de tal diferencia (FE: 281). Ésta constante escisión de los elementos que se encuentran en el medio fluido representan o establecen la vida como proceso. Así las cosas, las autoconciencias, se encuentran aquí en un movimiento de aproximación constante donde cada una de ellas intenta, como primera medida, acercarse al otro para intentar comprenderse a sí misma, pero esta relación las obliga a alejarse necesariamente ya que corren el riesgo de perderse de nuevo en el mundo.

---

<sup>12</sup> En otras palabras el mundo ha sido superado, ha sido negado y como tal es conservado. Superación en Hegel significa que cualquier estadio precedente es negado, pero es conservado como negación, como figura precedente.

Aquí se habla de la vida como un proceso, es decir, en el momento en que la autoconciencia se sabe a sí misma diferente del mundo, y que reconoce también que la vida como tal es el medio en que el mundo se desenvuelve, pero que tal desenvolverse no se limita a representar únicamente la unidad de las figuras independientes sino que también es la disolución de la independencia de las figuras. En tal disolución se hace latente el hecho de que el flujo que es la vida hace imposible la permanencia eterna de los elementos, pero les permite tener una relación entre ellos.

En la vida como proceso, entonces, la vida adquiere una nueva figura a partir de la cual la relación entre autoconciencia y objeto se define en los términos propios de un devenir en el que se hace manifiesta, primero, la consistencia y luego el sometimiento. La relación entre autoconciencia y objeto se define de acuerdo a lo que la autoconciencia quiere del objeto. Al saberlo diferente necesita dominarlo, hacer que eso este subsumido a su voluntad. Pero para que tal sometimiento ocurra, la voluntad y el objeto deben de ser consistentes consigo mismos, claro que la consistencia del objeto se funda en que éste pueda permanecer o perdurar en el tiempo, igual ocurre con la autoconciencia, ésta tiene el carácter particular de que su consistencia no se puede limitar a la permanencia en el tiempo de la autoconciencia, es necesario que la consistencia se dé también en el nivel de la voluntad, es decir, que no se limite a ser un simple capricho de la conciencia.

La consistencia es propia de las figuras autónomas donde los elementos distintos se solidifican y muestran su verdadera figura estando ellos representados como objetos que son para sí<sup>13</sup> y que se mantienen como tales, la consistencia de los objetos no proviene de ellos mismos, sino que es dada por la autoconciencia que los observa y los reconoce como tales; así se llega al segundo momento donde la autoconciencia somete a los objetos a lo que podría considerarse como sus propios designios, es decir, la autoconciencia es quien ha definido los objetos independientes como autónomos, en la misma medida ha logrado someterlos por la fuerza del intelecto -aunque no por la fuerza del cuerpo- y tal sometimiento se limita a un simple reconocimiento de lo que el objeto es y representa para otro, ya que no para sí mismo.

Así, pues, la vida ha dejado de ser simplemente un medio fluido en el cual se hacen manifiestas las formas como independientes, el medio fluido ahora hace posible que la existencia de los objetos, gracias a la autoconciencia, sea representada como un movimiento también que se da dentro del propio medio fluido. En principio el medio habría de ser considerado como una suerte de líquido estático, donde no existen diferencias, en el cual sólo la autoconciencia tiene la capacidad de mover y transformar las cosas, pero tal movimiento es únicamente una parte del todo, ya que el proceder mismo del medio fluido no se limita a la autoconciencia –aunque ésta sea la única capaz de reconocer tal

---

<sup>13</sup> El uso que se hace aquí de *para sí* no es el mismo que se hace de la autoconciencia que es para sí, antes bien, el para sí de los objetos se fundamenta en la independencia que mantienen respecto de la autoconciencia, razón por la que no considero apropiado referirse a los objetos como un para sí, sino como un para otro, un en sí que depende para su existencia de algo que lo reconozca y ese algo es la autoconciencia propiamente dicha. Pero en este punto la autoconciencia considera todavía al objeto como un para sí en la medida en que éste es independiente de ella.

proceso- sino que también involucra a los objetos independientes, los cuales fluyen de forma independiente dentro del mismo.

El movimiento que se da aquí es continuo y depende de los dos elementos que lo componen, a saber, la autoconciencia y los objetos externos<sup>14</sup>. Se llega así a la última etapa de la vida, etapa en la cual se presenta una circularidad constante entre los dos movimientos arriba señalados.

“La sustancia simple de la vida es, por tanto, la disociación de ella misma en figuras y formas y a la vez la disolución de estas diferencias precisamente en cuanto empiezan a darse; y la disolución de la disociación es asimismo un disociar, o lo que es igual: un articular o membrar” (FE: 281-282). El círculo que se presenta aquí es el siguiente: la primera etapa de la vida es donde se presentan dos momentos diferenciados, uno propio de la autoconciencia en el cual ésta es lo positivo que busca su propia verdad y los objetos, lo otro, lo que es diferente de la autoconciencia, son lo negativo en tanto que ya no representan la verdad de ésta (FE: 282); el primer momento es donde los objetos adquieren definitivamente su independencia, que está todavía sujeta a los designios intelectuales de la autoconciencia que reconoce la unidad independiente que cada uno de esos objetos representa. Ahora bien, la forma en que los objetos y la autoconciencia se relacionan aquí obedece a un principio de diferenciación en el cual cada uno determina al otro y es determinado por el otro, estableciendo la diferencia en la unidad de la vida, lo que provoca que se dé primero un proceso de separación, seguido de una disolución de la separación donde tanto objetos como autoconciencia adquieren de nuevo una unidad dentro del medio fluido de la vida. Pero este medio fluido continúa su flujo obligando a los objetos y la autoconciencia a separarse de nuevo, permaneciendo entonces en un constante ir y venir de la unidad a la diferencia, todo dentro de la determinabilidad propia del medio fluido de la vida. Cabe destacar aquí que el proceso que se realiza en la vida es un proceso que habrá de subyacer a todo el desarrollo ulterior de la autoconciencia, ya que en las indicaciones, o lineamientos que se plantearon con anterioridad, se funda la lucha por el reconocimiento, es decir, la *consistencia* y el *sometimiento* podrán traducirse más adelante como señor y siervo, en tanto que el señor es el que se mantiene a sí mismo como el consistente en sí y el siervo será el que se somete al imperio del señor<sup>15</sup>.

Ahora bien, es necesario resaltar que la vida como medio fluido universal es la primera etapa, el primer momento de un proceso continuo. El segundo momento es la vida como género, es decir, la vida como unidad simple de la autoconciencia, donde ésta es un puro yo. Para esto es vista por otro, que la reconoce como tal, así la misma existencia de la autoconciencia no es sólo para sí, sino que también es para otro en la medida en que está siendo reconocida. Pero este otro es aun un objeto que permanece en el nivel de la abstracción, en el que está en tanto en que la autoconciencia lo mantenga así. En tal medida, la existencia de la autoconciencia permite que exista el otro, pero muestra que también “la autoconciencia es *deseo*” (FE: 283). Es deseo en la medida en que busca su propia satisfacción, pero a su vez desea o quiere que ese otro

---

<sup>14</sup> El movimiento del que se habla ahora es un movimiento que ha superado a la vida como proceso y que hace un conjunto más relacionando los dos movimientos previamente señalados.

<sup>15</sup> Ya se verá, en todo caso, como esta relación se transformará en el propio desarrollo de la lucha por el reconocimiento.

desaparezca, o por lo menos no represente en sí mismo una suerte de amenaza para la autoconciencia, amenaza en la medida en que ésta puede ser negada y asimismo convertida en aquello que es sometido.

### *Deseo*

Ahora se presenta de manera más directa el deseo y su relación con la certeza que la autoconciencia tiene de sí misma. Se muestra, entonces, el deseo como tomando parte de un juego de la alteridad, donde éste puede ser la forma de superar o suprimir un otro, algo, en el mundo. Así, “el deseo es negado y el objeto es satisfecho, pero entonces el deseo se reproduce y se presenta otro objeto que debe ser negado” (Hyppolite, 1998: 147). Es decir, la superación o supresión de aquello que no es la autoconciencia es un proceso constante y repetitivo en la medida en que el deseo de acabarlo o consumirlo se reproduce infinitamente, obligando a la autoconciencia a mantenerse siempre en un constante ir y venir que no le permite propiamente plegarse sobre sí. Pero se le hace imperativo concentrarse en sí misma, en la medida en que sólo así le será posible encontrar su propia verdad<sup>16</sup>.

Desde que se entró en el reino de la autoconciencia ésta no ha dejado de satisfacer sus deseos, pero es ahora que se le ha presentado un deseo en particular que reclama su atención, a saber, el otro que es diferente (FE: 284-285). Ahora bien, en primer lugar todo lo exterior es entendido como un objeto, más aquí es necesario precisar que la figura de tal objeto debe ser distinguida del otro que es exterior a la autoconciencia. Así las cosas, ese otro es también objeto del deseo de la autoconciencia, en la medida en que ésta lo ve como algo diferente y lo quiere dominar, consumir de ser posible, sabiendo que sólo así podrá satisfacer su deseo, más este movimiento es también el que ejerce el otro sobre la autoconciencia ya que ambas son por ahora el puro deseo y el medio de satisfacción del mismo es el que se ha tenido desde un principio con los objetos del mundo, en tal orden de ideas las dos figuras que se enfrentan, la autoconciencia y el otro son objeto de deseo y un otro que desea. En tanto el deseo se hace más fuerte la simple negación formal del otro empieza a perder su fuerza porque éste se hace cada vez más apremiante, razón por la cual habrá de buscar alguna otra forma de poder consumir a ese otro. Tal forma es, entonces, el *reconocimiento*.

¿Cuál es entonces la particular importancia que reviste el reconocimiento para el desarrollo de la autoconciencia? Hasta aquí se ha visto cómo la autoconciencia no es ya simplemente un diálogo consigo misma. Ésta es siempre deseo y la satisfacción de tal deseo, proceder que la lleva a buscar la tranquilidad en eso que siempre ha considerado su verdad –en el mundo-, pero esta consideración no es ya suficiente ya que el devenir de la autoconciencia le muestra siempre a ese otro que no por ser ignorado dejará de existir, antes bien, se convertirá en un sordo rumor que no permitirá el desarrollo completo del yo. Es entonces que surge la lucha por el reconocimiento, lucha que habrá de definir el

---

<sup>16</sup> Se presenta aquí todavía el primer momento del deseo, el desarrollo de la vida, ya como proceso o como género, no ha dado lugar aun a que la autoconciencia encuentre aquello que es el deseo humano propiamente, en tanto que todavía no se presenta la necesidad del reconocimiento, la autoconciencia no tendrá como su verdadero objetivo el deseo humano

lugar de ambas autoconciencias en su relación, en el modo en que ambas influyen y determinan lo que se podrá considerar como el ser propio de la autoconciencia.

“Sólo soy una autoconciencia si me hago reconocer por otra autoconciencia y si reconozco la otra de la misma manera” (Hyppolite, 1998: pág. 150). Se plantea entonces de forma más clara y precisa la relación que las autoconciencias tendrán, ya que al reconocer y ser reconocida se está estableciendo un pie de igualdad entre ambas. Así las cosas, la negación formal del otro desaparece, y las autoconciencias se contraponen de forma definitiva, es decir, en los momentos previos al reconocimiento las autoconciencias procuraban permanecer a distancia una de otra, buscaban su satisfacción en el mundo al que consideraban su verdad, mas no por esto el sordo rumor disminuiría ya que ese otro seguiría ahí presente. La contraposición definitiva de las autoconciencias significa que cada una ha reconocido a la otra como lo que es, como una autoconciencia, y en tal proceder inician una lucha que las definirá de forma precisa. Pero esto no es todo, la necesidad del reconocimiento se encuentra también en la necesidad de establecer una independencia respecto del otro, independencia que ha de dar pie para que el sujeto se termine de desarrollar. Como se verá en la relación entre señor y siervo, la independencia en este punto es meramente formal, ya que el sujeto sólo se puede definir a sí mismo respecto de otro. Por lo pronto: “si el yo quiere probar su independencia, debe obtener el reconocimiento de otros, a los que considera únicamente como seres vivientes” (Beiser, 2006: 186). Ahora bien, la importancia del reconocimiento está en el hecho de que cada una de las partes necesita definirse y saberse por medio del otro, y tal saberse obedece precisamente a la necesidad de independencia que cada una de las autoconciencias tiene. Es decir, si cada conciencia quiere saberse a sí misma un yo, debe entonces reconocer su propia independencia, acabar con cualquier hilo que la vincule al mundo, cualquier cosa que le signifique dependencia. Con este fin las autoconciencias se enfrentan<sup>17</sup>, a la vez que saben que cada una de ellas representa para la otra lo no esencial, y como tal debe ser acabado, consumido, eliminado, pero en tal proceder se descubre que el yo no es algo solitario que se construye a sí mismo, antes bien, es un “yo, que es *nosotros* y *nosotros que es yo*” (FE: 286. Cursivas en el original), la constitución del sujeto está determinada tanto por su en-sí como por su para-sí.

“La autoconciencia es por de pronto ser-para-sí, igual a sí misma mediante el *exclure de ella todo otro*; su esencia y objeto absoluto le es *yo*; y la autoconciencia en esta *inmediatez*, o en este ser de su ser-para-sí es individuo. Lo que el otro es para ella, es objeto inesencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero el otro es también aquí una autoconciencia; por tanto, he aquí a un individuo que se enfrenta a otro individuo” (FE: 290. Cursivas en el original).

Así las cosas, se entra aquí a la lucha entre las conciencias contrapuestas donde cada una de ellas hace abstracción de sí misma y se enfrasca en la batalla que propugna por la independencia de cada una de ellas. La lucha se presenta entonces como el único medio por el cual las autoconciencias pueden obtener el

---

<sup>17</sup> El enfrentamiento de las autoconciencias se desarrollará más adelante, pero es aquí donde se encuentra el fundamento de lo que se conoce como *lucha por el reconocimiento*.

reconocimiento. Tal como lo dice Beiser, la búsqueda de la independencia es el primer paso para llegar a ser reconocido, pero se plantea entonces un problema particular: si las autoconciencias se están moviendo en el medio fluido que es la vida, se encuentran entonces con que cada una debe poner en riesgo su propia existencia para poder obtener el reconocimiento. La independencia está sometida a la disposición que cada uno de los involucrados tenga de arriesgar su propia existencia, conscientes también de que el arriesgar la vida les puede significar la muerte (FE: 291). Ahora bien, si alguna de las autoconciencias muere el propio desarrollo de la relación se ve truncado inmediatamente y de forma permanente, en la medida en que sólo por medio del otro es que el sujeto puede formarse a sí mismo. Surge de nuevo la contraposición de las negaciones, es decir, quien salga victorioso de la lucha por el reconocimiento, no puede permitirse matar al otro, y en igual medida quien sea derrotado en la lucha lo hará por su propia voluntad, en tanto que habrá preferido la vida por sobre cualquier otra cosa. La contraposición de las negaciones se presenta de nuevo como la diferencia entre lo formal y lo natural, siendo lo formal la negación donde el otro no muere. En la lucha por el reconocimiento cada una de las autoconciencias pone en riesgo su propia vida, sabe que el resultado de la lucha puede ser la muerte, pero algo la lleva a seguir tal camino, lo que lleva a las autoconciencias a tomarlo es la necesidad de independencia (FE: 292-293).

La consecuencia de la lucha por el reconocimiento es que una de las partes se convierte en señor y la otra en siervo, la primera es una autoconciencia para sí y para otro, y la segunda es únicamente una conciencia para otro. Las autoconciencias encuentran una nueva disposición en el mundo, en donde sólo una de ellas se ha elevado de la vida animal, mientras que la otra permanece en lo animal. Cuando las dos autoconciencias se han enfrentado la conclusión inevitable es que una de ellas fue derrotada, más no por esto habrá de morir, ya que la muerte significaría la negación absoluta de la autoconciencia y el final de cualquier reconocimiento. Así pues, la autoconciencia vencida sigue un derrotero particular, a saber, debe continuar vinculada al mundo, el cual permanece como su verdad en la medida en que está limitada a servir al otro, aquel que salió airoso de la lucha por el reconocimiento, quien ahora es considerado como señor. La consecuencia de la lucha por el reconocimiento establece una nueva relación entre las partes: la de señorío y servidumbre (FE: 294).

Tal relación muestra una disparidad en términos de la forma en que cada uno de los involucrados se hace manifiesta la misma relación. Por su parte el señor “en tanto que capaz de afrontar la muerte, al no tener miedo a perder la subsistencia vital, dicha conciencia pone como su esencia el ser para sí abstracto” (Hyppolite, 1998: 155), en donde se encuentra muy por encima de la otra autoconciencia. Ciertamente el señor tiene la consistencia necesaria para ser lo que es y definirse como tal, su vida se encuentra en este momento como uno de los elementos característicos de la tranquilidad que antes estaba buscando, pero esa misma tranquilidad se encuentra al nivel de lo meramente abstracto impidiéndole de tal manera reconocer en sí mismo la verdad que supone le ha de dar la autoconciencia. Por su parte, el siervo “prefiere la vida a la autoconciencia y, por tanto, elige la esclavitud: preservada por el amo, esta conciencia es conservada como se conserva una cosa, reconoce al amo y no es reconocida por él” (Hyppolite, 1998: 155), y en tanto es preservada como un objeto la

autoconciencia servil se mantiene, como ya se dijo antes, como un puro ser en sí, todavía incipiente en el desarrollo de la autoconciencia ya que el haber preferido la vida le ha obligado a mantenerse como tal, como algo aun no iniciado que depende de otro para existir, pero como tal el señor tan sólo ha realizado una mera negación formal del siervo, manteniéndose entonces en la mera tautología del yo soy yo, y por medio del momento actual de la relación es que la verdad del señorío y la servidumbre se revelará como lo que realmente es: el verdadero señor, quien en realidad ejerce su gobierno sobre el otro, es el siervo ya que éste es quien tiene la capacidad de transformar la realidad que lo rodea. Tal transformación se hace por medio del trabajo. Estableciendo entonces que el señor permanece en la mera abstracción, es decir, es pensamiento, y el siervo se descubre en principio tan sólo como una cosa, y es vista como tal por el señor, se hace evidente que esta primera forma de la relación se caracteriza por ser unilateral, en donde el señor tiene siempre el poder y la capacidad de ordenar, la satisfacción de su deseo se encuentra asegurada, más no por eso se debe entender que este sea el final de la relación. El siervo, quien permanece como un objeto para el señor, descubre en sí mismo que su capacidad está mucho más allá de lo que el señor ordena, en sus manos se encuentra el poder de transformar el mundo y, en tal medida, empezar a subvertir la direccionalidad de la relación. Así pues, la relación encuentra su verdad real no en el señor, como se podría suponer en un principio, antes bien, su verdad yace en el siervo en la medida en que es capaz de transformar el mundo, bien sea a su voluntad o acorde al deseo del señor.

En este punto se puede hablar ya del colapso de la relación entre el señor y el siervo en tanto se ha hecho evidente que la relación no le da al señor la autonomía deseada. La razón de esto radica en que la relación debe ser entre iguales, y tal como se ha planteado la relación hasta ahora muestra que el siervo, el otro, es tan sólo un animal, algo que es dominado por el señor, el señor se limita a la mera satisfacción del deseo natural, lo que le permita una relación inmediata con la cosa, con aquello que es objeto de deseo. Pero también le significa que él no puede transformar el mundo tal como lo quisiera, en la medida en que depende del siervo para la acción sobre el mundo, es decir, la relación que el señor tiene con el mundo está siempre mediada por el siervo, razón por la cual aquello que el señor desea y obtiene ya ha sido manipulado por el siervo, y es así que su relación con el mundo está determinada por lo que el siervo quiere, -según se le ordene al siervo éste bien puede decidir la forma final de aquello que le fue ordenado por el señor- haciendo evidente que la relación que el señor tiene con el mundo es mediata e inmediata, es decir, inmediata en la medida en que el señor sabe lo que desea u ordena. De acuerdo a eso, el señor puede reflexionar sobre el objeto en tanto que el siervo interviene en el producto final que llevará a la satisfacción del deseo. Aunque la relación entre amo y objeto es siempre directa, la verdad de la misma radica en el hecho de que el amo, después de la lucha a muerte, se ha aislado del mundo y depende del siervo para tener lo que desea. Al adquirir conciencia de esta importancia sobre el señor -al ser consciente de que el siervo es el único puente entre el señor y el mundo- ambos extremos necesitan dar un nuevo paso para que la función del reconocimiento no se quede en el mero concepto. En otras palabras (FE: 195):

“para el reconocimiento propiamente dicho, falta el momento de que aquello que el señor hace contra el otro, lo haga también contra sí mismo, y lo que el siervo hace contra él mismo, lo haga también contra el otro, es decir, contra el señor” (FE: 296)

Si en un primer momento el señor tiene el control de la relación significa entonces que él ha convertido al otro individuo en cosa, y lo considera como tal. Por su parte el siervo se sabe vasallo y como tal actúa y es determinado por el señor. Esta es la primera forma de la relación en donde cada una de las partes reconoce su lugar y lo acepta como tal. Más esto no significa que la relación arriba descrita sea la única forma que tal relación pueda adquirir; antes bien, ésta es tan solo la primera forma de la misma. Por su parte, la idea de reconocimiento implica en sí misma que las dos partes de la relación son iguales. Así las cosas es necesario que cada una de las mismas haga sobre sí, lo que ha hecho en la otra, por lo que no se ha hablado de un reconocimiento propiamente dicho en la medida en que la relación establecida entre las dos autoconciencias significa el predominio de una sobre la otra, donde sólo una se considera como racional, aquella que salió victoriosa de la lucha, la otra es considerada únicamente como una conciencia animal y como tal, no es nada (FE: 296). Ahora bien, ¿qué hace el siervo en contra de sí y debe hacer ahora para sí, es decir, en contra del otro? El mantenerse como animal, el relacionarse con el mundo de manera tal que es tan solo un objeto que debe ser manipulado, el mantenerse como una conciencia abocada sobre el mundo, ser objeto y en tal medida debe hacer ahora lo mismo respecto del amo, debe cosificar a este otro, transformándolo necesariamente en algo que sea igual a sí mismo; por su parte el señor deberá cosificarse a sí mismo de nuevo, verse otra vez como un objeto y ejercer sobre sí mismo la consideración de animal, regresar al estado de mera conciencia incipiente que no es para sí, sino para otro. Por lo tanto, la relación entre señor y siervo se transforma en un movimiento multilateral donde ambas autoconciencias reconocen que la verdad de la conciencia autónoma, es la conciencia servil (FE: 297). Esto debido a que por medio de la conciencia servil, que se puede satisfacer a sí misma en su acción, el amo se hace consciente de que la verdadera autonomía sólo puede provenir de la igualdad de las autoconciencias, no de que estas sean vistas como diferentes en términos de una jerarquía.

“El goce del amo sólo conducía a un estado caracterizado por su desaparición. El trabajo del esclavo conduce a la contemplación de él mismo” (Hyppolite, 1998: 160). La relación así representada muestra lo efímero de la vida del señor, dejando muy en claro que el señor se limitaba únicamente a la satisfacción inmediata de su propio deseo, posición cuya única diferencia con el momento inicial de la autoconciencia es que ya no se está abocado sobre el mundo de forma simple; ahora se es señor, lo que permite ser libre de la acción para satisfacer los deseos, pero se hace evidente también que la diferencia entre la conciencia servil y su primer momento es más fundamental en tanto que ésta ya no está abocada sobre el mundo sino que está en un proceso de contemplación de sí misma, adquiriendo un conocimiento sobre sí que no tiene el señor. Esto le permite al siervo erigirse como modelo real de la autoconciencia en la medida en que ha obtenido la verdad de la autoconciencia lo que la convierte en una potencia universal y “esta potencia universal –la esencia objetiva, el ser de la vida- es

dominada ahora por la conciencia que no se contenta con negarla, sino que coincide en ella consigo misma, dándose el *espectáculo* de sí misma” (Hyppolite, 1998: 160).

Habiéndose transformado la relación de las autoconciencias, obtenida su igualdad, ambas pueden entregarse por completo a la satisfacción de su propia curiosidad sobre sí mismas. El deseo que se busca satisfacer no es propiamente un deseo impuesto por la naturaleza, es un deseo que la autoconciencia misma se da. La igualdad de las autoconciencias le permite al sujeto definirse en términos de la relación que cada una de ellas tiene respecto de la otra.

Falta aun comprender la nueva forma que han adquirido los elementos que componen la lucha por el reconocimiento. Estos elementos son el deseo y la vida.

La figura del deseo tiene una doble naturaleza: el deseo como una imposición de la naturaleza, lo que he llamado el *deseo animal* y su segunda figura, el *deseo racional*, que se caracteriza precisamente por la búsqueda de algo que no tiene su satisfacción en el mundo, sino que la tiene o la encuentra el sujeto en sí mismo. El deseo racional es un elemento fundamental de la lucha por el reconocimiento, en tanto la independencia que buscan cada una de las autoconciencias obedece precisamente a tal deseo, la independencia sólo se puede desear si racionalmente así se quiere, no es un deseo que venga o tenga su origen en lo animal –deseos que persisten, pero no revisten la misma importancia-. El deseo racional actúa aquí como el primer motor de la definición del sujeto ya que la autoconciencia en sí misma está en la etapa final de su desarrollo, etapa donde se ha reconocido a sí misma como algo que no está subsumido al imperio del mundo, antes bien, es el sujeto quien subsume al mundo, no sólo de forma racional, también por la fuerza. Pero tal subsunción no aplica propiamente para las autoconciencias en la medida en que cada una de ellas ha reconocido a la otra y se ha reconocido en la otra; el mundo como tal ha sido *superado*, y así no existe una sujeción de la autoconciencia al mundo, sino que la autoconciencia está sujeta a sí misma, en su relación con el otro.

Por su parte, la vida permanece como un medio fluido universal, tanto como género al igual que como proceso. Como proceso en tanto sostiene o da fundamento a la lucha por el reconocimiento; en tanto género es y procede como el devenir propio de la misma lucha, es decir, respecto del devenir de la vida como consistencia y sometimiento, en tal sentido, y como ya se dijo antes, el señor es la parte consistente y el siervo se somete, pero la relación en sí misma no ha encontrado su verdad, ésta es únicamente la realidad inicial de la relación.

Como ya se vio, la verdad real de la relación está en la igualdad de las autoconciencias, lo que elimina de inmediato el lugar del sometimiento, dejando únicamente la consistencia, la cual aplica para las dos autoconciencias particulares. Así, la consistencia define la realidad o el ser igual real de la autoconciencia, ya que ambas autoconciencias son consistentes en sí mismas y pueden influir en la otra. Es en tal influencia que ejercen sobre la otra que ambas autoconciencias encuentran su verdad en términos de la forma en que cada una se da el espectáculo de sí misma. La relación de las autoconciencias adquiere una figura particular en la cual el simple yo soy yo se ve superado precisamente por la manera en que las autoconciencias coexisten. Superada la tautología se obtiene ahora la nueva figura del nosotros, donde el sujeto se termina definiendo por medio del otro.

### *Unidad de las diferencias o Universalidad de la autoconciencia*

“La autoconciencia universal es el saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo, cada uno de los cuales, como singularidad libre, tiene autosuficiencia absoluta, pero en virtud de la negación de su inmediatez o deseo no se distingue de la otra, es universal y objetiva, y la universalidad real como reciprocidad la tiene [cada una] sabiéndose reconocida en el otro libre, y eso lo sabe en tanto ella reconoce al otro y lo sabe libre” (ENC § 436 Cursivas en el original).

La relación entre las autoconciencias adquiere ahora una nueva forma, una nueva figura en la cual la realidad anteriormente obtenida es superada, permitiéndole a cada una de las autoconciencias llegar a un nivel superior, les permite trascender de la forma primera de lo inmediato para alcanzar la figura del pensamiento en virtud del cual cada una de ellas alcanza su realización total. Tal realización sólo puede darse en términos de la libertad que cada una de ellas posee (FE: 304) y su realización.

Con tal fin, es decir, con el fin de ver su total realización, es necesario observar ahora el movimiento mismo de la autoconciencia de manera tal que se relacione con tres momentos históricos precisos, a saber: la antigua Grecia, Roma y la Edad Media<sup>18</sup>. En cada una de estas etapas la realidad de la autoconciencia – la realidad hasta aquí vista- mostrara ser tan sólo la primera etapa. La realización total de la autoconciencia sólo puede ocurrir en el momento en que ésta es interiorizada por cada uno de los individuos. Así, primero tendrá que ser vista como un concepto, como el espacio donde el pensamiento ejerce su control, momento que se corresponde con la antigua Grecia; luego, se verá cómo el pensamiento es criticado y puesto a prueba por la realidad del mundo, momento ligado a Roma; por último, la conciencia buscará una conciliación entre las dos posturas, que corresponderá con la Edad Media<sup>19</sup>.

### *El estoicismo o la pureza del concepto*

Esta primera etapa se muestra como la figura propia del pensamiento. Es aquí donde la libertad de la autoconciencia adquiere su primera forma, a saber, la del concepto.

“Una conciencia que se es ella esencia en cuanto infinitud, o lo que es lo mismo: que se es ella la esencia en cuanto puro movimiento de la conciencia; una conciencia que, por tanto *piensa*, o lo que es lo mismo: que es libre autoconciencia o que es autoconciencia libre” (FE: 302-303 Cursivas en el original).

---

<sup>18</sup> La importancia de los momentos históricos radica precisamente en que sólo en ellos es que la conciencia se ha manifestado de manera tal que se puede considerar a sí misma como una autoconciencia.

<sup>19</sup> Cada uno de los tres momentos es llamado por Hegel estoicismo, escepticismo y conciencia desgraciada, respectivamente.

Tal figura de la autoconciencia tiene la particularidad de ser pura en el sentido de que como tal es enteramente teórica, es decir, en el estoicismo todo actuar obedece a una serie de relaciones y procedimientos previamente pensados, en tanto tiene están en el pensamiento, son universales.

Si bien en los momentos previos era el actuar sobre el mundo el que predominaba, ahora se encuentra que la verdad real de tales momentos está en el pensamiento, ya que sólo por medio de éste es que el individuo se puede reconocer a sí mismo y mostrar su actuar de acuerdo a cómo el mundo ha sido modelado. Es ahora que se manifiesta en su totalidad la libertad, la cual no es simplemente la posibilidad de modelar el mundo de acuerdo al deseo que se tenga –claro está que tal deseo es un deseo racional–, antes bien es el momento en que el yo que se encuentra en el ser de la vida, pero ahora como una conciencia completa (Hyppolite, 1998: 161). Este nuevo movimiento tiene la particularidad de que en él el individuo y el mundo se reconcilian, es decir, no son ya dos cosas independientes cuya relación es enteramente formal. Ahora ambas figuras replantean tal relación y se encuentran en un punto medio donde cada una de ellas es un suelo fértil para la otra, en el sentido de que el mundo sólo puede ser concebido y conocido por medio de la conciencia que lo piensa, y ésta sólo puede ser y existir en tanto está en el mundo<sup>20</sup>.

La nueva relación entre la conciencia y el mundo es tal que permite ver y hacer evidente una doble distinción que es ya intrínseca a la misma relación, a saber, la distinción entre aquello que es efímero y aquello que es perenne, la conciencia y el mundo, respectivamente. El mundo es perenne, lo que permanece, en la medida en que su existencia no está condicionada por nada, mientras que la conciencia sí está condicionada por el mundo. Tal como están las cosas parece haber una contradicción ya que antes he dicho que la existencia del mundo de alguna manera está mediada por la conciencia, y ahora se habla de que el mundo es completamente incondicionado, que no requiere de mediación alguna, así pues es necesario precisar el lugar de la conciencia en la relación. La conciencia actúa o es aquí aquello que define la representación que el yo tiene del mundo. En tanto tal, es capaz de ordenar al mundo, de organizarlo de acuerdo a su voluntad y hacer de éste lo que le plazca, pero ciertamente no puede destruirlo o hacer cualquier otra cosa que implique la destrucción de la misma conciencia, por lo tanto el mundo ha y habrá de permanecer así la conciencia deje de existir<sup>21</sup>.

Ahora bien, el problema de la relación trasciende la contradicción que parece haber en la misma, tanto así que para entender la relación en su profundidad es necesario regresar a un punto que ya ha sido nombrado, a saber, el pensamiento. El momento del estoicismo se caracteriza precisamente por ser el momento donde se vive en el *puro pensar*, de manera que todo obedece a la razón teórica y en la misma es que está su desarrollo (FE: 305). La diferencia entre lo mudable y lo inmutable carece de importancia en tanto que en este momento tal diferencia es considerada como la verdad de la vida, es decir, el que haya algo inmutable y algo que ha de perecer es tenido como lo que determina toda existencia y en pos de eso no hay nada más. Por ejemplo, en el mundo griego los

---

<sup>20</sup> Quepa agregar que aunque en los momentos previos la conciencia se encontraba vinculada al mundo, tal vínculo era formal en la medida en que éste último era entendido como un medio para un fin, ahora el mundo es tanto medio como fin.

<sup>21</sup> Por esta razón es que se dijo más arriba que el mundo es el sustrato de la existencia.

individuos se sabían a sí mismos como hijos del azar, sabían que su existencia estaba limitada y que más allá de cualquier cosa habrían de morir, tal era su destino, pero, al mismo tiempo, estaban los dioses, los seres inmortales que permanecerían en la eternidad, que vivirían en el tiempo después del hombre. Tales consideraciones no impidieron que el hombre siguiese su camino, la vida de estos estaba en el pensamiento y en el mismo se habría de mantener, tanto más cuanto que se consideraban y se sabían libres.

Se presenta ahora una nueva dimensión que ha de recorrer todo el desarrollo de la autoconciencia: la libertad. En este primer momento “la libertad del estoico no será más que una libertad ideal” (Hyppolite, 1998: 160). En tanto se está en el puro pensamiento la libertad es simplemente un concepto, es la cascara de aquello que se supone es la libertad, la cual es, en principio, la igualdad de las conciencias, pero aquí se permanece en el puro pensar y se busca que el concepto, en tanto esencia, determine la realidad de la existencia (FE: 306). Ahora bien, nuevamente hay que volver sobre el problema de lo determinado y lo indeterminado –lo mutable y lo inmutable-, ya que si el mundo es sustrato, el concepto es esencia y como tal determina aquello que no puede ser objeto de tal proceder, hay un nuevo conflicto entre la partes de la relación en tanto que el concepto sólo se halla en la conciencia, pero como he dicho más arriba, la conciencia no puede determinar lo inmutable.

La existencia de la conciencia se encuentra ahora con el conflicto que en el estoicismo parecía evitarse, tal conflicto es precisamente el querer determinar aquello que no puede ser determinado. La conciencia estoica se encontró con que aquello que la trasciende no puede ser definido, la figura de los dioses era la forma en que la conciencia ordenaba el mundo, lo definía acorde a sus deseos y esperaba que se mantuviese con tal ordenamiento, pero éste demostró ser insuficiente en la medida en que siempre se le habría de escapar a su control, razón por la cual queda atrapada en el pensamiento. “Cuando se preguntaba al estoicismo *qué* era lo bueno y *qué* era lo verdadero, no tenía otra respuesta que dar, sino la de remitir de nuevo al pensamiento mismo *carente de todo contenido*” (FE, 307 *Cursivas en el original*). La conciencia quedaba encerrada en el círculo de su propia racionalidad, donde el concepto carecía de contenido y no podía ser de provecho real para ésta, la constante referencia al pensamiento limita a la conciencia, convierte todo en un punto muerto ya que en el pensamiento se descubre lo que en teoría es bueno y verdadero, pero en la acción el concepto es insuficiente ya que carece de un contenido que permita ir de acuerdo con lo inmutable. El mundo y la conciencia no tienen una relación real. Al quedar en un punto muerto, el pensamiento se ve enfrentado al mundo y a la forma en que éste lo determina y le da contenido al concepto.

### *Escepticismo o lo contingente*

Como se ha visto, la conciencia se encontraba en el momento del puro pensamiento. Todo actuar estaba enmarcado en tal momento, pero éste demostró ser insuficiente en la medida en que lo mutable y lo inmutable entraban en conflicto, ya que la conciencia quería determinar a lo inmutable. Así las cosas, la conciencia queda en un estancamiento en donde empieza a dudar de aquello que es superior a ella. La conciencia llega, entonces, al momento del escepticismo.

¿Qué significa, entonces el escepticismo? ¿Qué representa para el desarrollo de la conciencia?

“El escepticismo es la realización de aquello de lo que el estoicismo es el concepto, y la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento; la libertad del pensamiento es *en sí* lo negativo, y así tiene ella que presentarse y hacer exposición de sí”  
(FE: 308 Cursivas en el original)

Más esto es una simple presentación de aquello que es el escepticismo. No obstante es posible extraer de aquí los elementos principales del mismo. Primero, la relación que guarda con el estoicismo, en tanto es la realización, o superación, de éste; y lo que es la libertad del pensamiento. Alrededor de estos dos elementos es que la figura del escepticismo se ha de desarrollar.

“Entre la autoconciencia estoica y la consciencia escéptica existe la misma relación que entre amo y esclavo. El amo no era sino el concepto de la autoconciencia independiente, el esclavo era su realización efectiva” (Hyppolite, 1998: 166). Como ya quedó dicho antes, los tres momentos que aquí se exponen obedecen a la interiorización del primer momento descrito, es decir, ahora todo el movimiento dialéctico debe ser visto desde la interioridad del yo, no hay ya necesariamente dos autoconciencias, antes bien, es una autoconciencia que se encuentra disfrutando del espectáculo de sí misma. Así pues, en la autoconciencia estoica se hablaba de la figura del puro pensamiento, figura que en sí misma tiene carácter de validez en la medida en que ella misma puede contemplarse. Más esto no necesariamente significa que se haya llegado al final del movimiento. Como tal, la autoconciencia, es únicamente el concepto de la realidad y de lo que realmente quiere y en tanto concepto sólo se puede limitar a pensar el mundo, sin que eso influya en éste de manera radical. El concepto se limita a ser una figura vacía que busca determinar aquello que no puede determinar. Lo que la conciencia escéptica representa es precisamente ese ideal de determinación, por así decirlo, en virtud del cual podrá definitivamente encontrar su libertad, lo que viene representando, en última instancia, la realización real y de facto de la autoconciencia estoica.

La libertad, considerada como realización de la autoconciencia, es lo que la conciencia escéptica ha de buscar. ¿En dónde? La relación con el mundo es siempre conflictiva, mas esto no significa que sea imposible, razón por la cual la conciencia busca dominar al mundo de manera tal que pueda encontrarse a sí misma en esa relación. La forma de hacer esto obedece precisamente a convertirlo en lo que no es yo, es decir, la conciencia ahora establece una relación negativa con su nuevo objeto, con el mundo, el cual es considerado así porque es la única forma que la conciencia tiene para lograr determinarlo. Es por este camino que la conciencia encontrará su realización ya que su libertad está dada precisamente por el hecho de que ella no depende por completo del mundo, antes bien, depende de sí misma y prefiere que así sea. Al establecer la negación del mundo, de todo lo que es exterior a ella, la autoconciencia se procura la certeza de su libertad, haciéndola ella misma, y la convierte en verdad (FE: 310). En otras palabras, la relación entre la conciencia y el mundo se enmarca ahora en la búsqueda y realización de la libertad. Aquello que el estoicismo solamente pensó,

el escepticismo lo lleva a su realización por medio del trabajo, de la transformación y determinación de lo que es considerado como negativo, el mundo.

El escepticismo es en entonces la forma en que el ideal estoico se lleva a cabo por medio del trabajo. Mas no se puede hablar aquí todavía de una simple manifestación del escepticismo como simple realización. El escepticismo tiene también el carácter particular de presentarle al yo las dos caras de la moneda: por una parte le muestra su grandeza, le hace evidente que es posible controlar aquello que le es exterior; por otra, le muestra lo efímero de su existencia, le hace evidente también que está siempre sometida al mundo, en pocas palabras la conduce “al doble sentimiento de su nulidad y su grandeza” (Hyppolite, 1998: 168).

La autoconciencia se encuentra ahora en un problema no menor que el del estoicismo, dado que ahora no simplemente se enfrenta a las diversas manifestaciones del mundo que busca controlar sino que ahora es consciente de sus limitaciones como autoconciencia, haciendo evidente que su problema radica precisamente en la realización de su propia libertad en tanto que sólo por medio de ella, de la realización de la misma, fue que reconoció el hecho de que es tan grande como nula. Pero tal hecho sólo es reconocido por medio de la subjetividad de la propia conciencia. El yo únicamente es el que puede hacerse dueño de tal saber y por tanto enfrentarse a la realidad que lo trasciende. El escepticismo es lo negativo que se entiende como la subjetividad que predomina sobre cualquier afirmación y concepción de lo que se considera real (Pinkard, 1996: 68). Así, toda aproximación con el mundo está limitada a ser negada en tanto que la subjetividad del yo no puede aceptar que ella tenga la incapacidad de trascender a ese mundo.

“Así es como la conciencia llega a la certeza absoluta de ella misma. No es solamente abstracta de sí misma como el estoicismo, sino que es posición de sí misma a través de la negatividad efectiva de toda alteridad; es la certeza de sí misma obtenida a partir de la anulación de todas las determinaciones de la existencia, la profundización de la subjetividad” (Hyppolite, 1998: 169).

La subjetividad le da sentido a la autoconciencia en este momento, es lo que le permite alejarse del mundo, acabar con toda determinación definida por éste y empezar a elevar su propia determinación, lo que implica su libertad. Por otra parte, la realización de la libertad tiene para la autoconciencia otra consecuencia que no puede ser pasada por alto y es precisamente el hecho de que al poner el mundo en términos de lo negativo se aísla ella misma y se divide, ya que, por una parte, necesita al mundo y sabe además el lugar constitutivo del mismo, pero por otra parte no puede dejar de elevarse y considerarse a sí misma como verdad de toda existencia, como el elemento que define y determina.

La verdad del escepticismo ha mostrado ser la realidad de su propia escisión con y dentro del mundo, ya que sólo por el camino del escepticismo es que se hace la escisión. Sólo para el escéptico el mundo deja de ser aquello absolutamente verdadero y completo. Es ahora la conciencia la que se eleva a sí misma como verdad. Así como lo describe Hegel, ocurrió en Roma, los dioses –lo inmutable- dejó de ser lo que determina, el hombre se elevó sobre cualquier consideración y se separó del mundo, lo convirtió en su esclavo. Así pues el

escepticismo sólo es la manifestación de la inmediatez y su verdad sólo se encontrará en la superación de la escisión, que le ha mostrado a la conciencia su propia desgracia.

### *La conciencia desgraciada*

Dentro del mismo desarrollo de la conciencia hemos visto cómo se encuentra, en su forma primera, en la magnificencia del pensamiento, luego hemos visto cómo se aleja de tal establecimiento reconociéndolo como algo iniciado, razón por la cual busca desarrollarlo, realizarlo. Pero es precisamente dentro de este realizar donde la conciencia se da cuenta de que su actuar le plantea una contradicción. Tal contradicción es lo que la lleva a moverse dentro de la escisión de su propia existencia. Ahora bien, la escisión misma es el fundamento de la *conciencia desgraciada*.

Como quedó la autoconciencia en el momento precedente vemos que se encuentra en una situación en donde parece haber alcanzado toda su verdad y su completo desarrollo dentro de los términos establecidos, pero si se ve más allá, la conciencia se sabe única y además se enfrenta con lo inmutable, de donde surge su contradicción:

“De una parte, [la autoconciencia] se eleva de todas las vicisitudes del ser ahí, niega las situaciones concretas en el seno de las cuales se hunde y las toma por lo que son: puras contingencias, diferencias inesenciales cuya inesencialidad manifiesta precisamente. Pero, de otra parte, como ella se confiesa a sí misma, queda apresada en esas situaciones, sigue viendo y oyendo, obedeciendo las órdenes del amo aunque conoce su inanidad” (Hyppolite, 1998: 170).

La contradicción de la autoconciencia le significa también la desgracia de su propia existencia en la medida en que si bien acaba con toda contingencia por medio de su acción, se encuentra igualmente sometida a sus deseos; esto también significa que la conciencia se ha erigido al nivel de ser lo que determina, pero inevitablemente se encuentra también determinada por el deseo, aunque sabe lo vacío de tal determinación. Es precisamente dentro de esta contradicción donde la conciencia se separa y enfrenta su desgracia, marcada por el hecho de que la contradicción es la que se convierte en el factor que determina su existencia, pero a su vez es determinada por la misma conciencia. La conciencia busca ahora algo que le permita acabar con tal contradicción, algo que le dé un punto medio que permita la conciliación de las partes aquí enfrentadas: lo mutable –la conciencia- y lo inmutable –el mundo-.

La escisión no sólo tiene la significación de un mero estancamiento en el desarrollo de la conciencia, plantea también la necesidad de volver a unir las partes, de buscar una reconciliación entre ambos extremos, que también significa una reconciliación de la conciencia consigo misma (FE: 314). Ahora bien, tal proceder implica además que la conciencia se habrá de reconocer como la unidad de la diferencia, al igual que como la constante separación de las partes –tal como ocurre con el proceso de la vida descrito más arriba-.

Con lo dicho hasta ahora es necesario hacer unas cuantas precisiones en lo que se refiere a las partes que están involucradas en la relación. Lo mutable es todo aquello que es contingente, lo que varía constantemente dentro del mundo, tal como se dijo en la cita, la conciencia ha superado ya lo contingente; la otra parte de la relación es precisamente lo inmutable, lo que permanece incluso después de que la conciencia ha actuado sobre ello. Así pues, cada una de las partes representa también lo esencial y lo inesencial, respectivamente, adquiriendo más importancia en la medida en que cada una de las mismas es fundamental para conciencia. Por otra parte, es necesario también considerar el hecho de que lo mutable no es sólo algo externo a la conciencia, es la conciencia misma que varía constantemente, en tanto que está sometida a lo que lo inmutable imponga sobre ella<sup>22</sup>. La desgracia de la conciencia adquiere la nueva forma de la búsqueda de la unión de las partes separadas, es decir, la búsqueda de cómo lo inmutable y lo mutable pueden estar unidos.

“La posición que ella [la conciencia] concede a ambas [lo esencial y lo inesencial] no puede, por tanto, ser una indiferencia de ambas la una frente a la otra y la otra frente a la una; sino que ella es inmediatamente ambas, y ella es para ella misma la *relación de ambas* como una relación de la esencia con la inesencia, de suerte que hay que suprimir y superar esta última, pero en cuanto a ella ambas le resultan igualmente esenciales, y ambas son contradictorias, la conciencia no es sino este contradictorio movimiento en el cual lo contrario no se aquieta en lo contrario, sino que en él no hace otra cosa que engendrarse de nuevo como contrario” (FE: 315 Cursivas en el original).

La verdad de la conciencia desgraciada parece radicar precisamente en el hecho de encontrar la manera de que cada una de las partes puede mantenerse en un flujo constante. Es decir, el poder establecer una relación con lo inmutable. Dicha relación tiene como fin el poder establecer con claridad de qué modo la conciencia y lo inmutable están vinculados, de manera tal que sea posible alcanzar la universalidad del pensamiento. Ahora bien, para tal fin es necesario ver a la conciencia que, primero, se enfrenta a lo inmutable; luego, lo inmutable que adquiere su propia individualidad; y por último, la manera en que la conciencia se encuentra a sí misma en lo inmutable, lo que vendría a ser la unidad de las diferencias (FE: 316 y Hyppolite, 1998: 177).

El primer momento es el punto donde la conciencia mutable se enfrenta a lo inmutable, donde ambas figuras se oponen. La oposición debe ser entendida como la oposición entre lo esencial y lo inesencial, donde lo primero es representado por lo que está más allá de la vida, lo que trasciende toda existencia, lo segundo es representado precisamente por el más acá, por lo inmediato.

---

<sup>22</sup> Lo mutable y lo inmutable son las dos partes determinantes en el desarrollo de la conciencia desgraciada. Por su parte, el afirmar que la conciencia es lo inmutable en tanto está todavía sometida a lo inmutable tiene su fundamento si se entiende que ésta está siempre ligada al mundo, así en su propio trasegar afirma, en el escepticismo, que ella es capaz de determinar todo, cuando en realidad es lo inmutable, el mundo, lo que hace tal determinación. Por ejemplo, todo el desarrollo histórico de la humanidad obedece a un principio motor que define la acción así el individuo crea que es él quien lo define.

Ciertamente la figura de este primer momento se puede ejemplificar con la oposición entre lo eterno y lo inmediato, tanto así que lo inmediato parece rechazar, en su oposición, a la otra dado que se reconoce a sí misma como algo que no alcanzará jamás la eternidad, o que, cuando menos, jamás logrará comprenderla. El enfrentamiento entre lo inmutable y lo mutable reviste todavía el carácter del escepticismo que parece moverse hacia una nihilidad del puro pensamiento. Dado que la forma en que las partes se oponen implica la aparente imposibilidad de que lo mutable y lo inmutable se vinculen, es decir, yo soy en lo esencial, pero lo esencial no es en mí, es en donde éste razonamiento es la verdad inmediata que la conciencia aprehende en su desgracia, en otras palabras, la conciencia adquiere el conocimiento de sus desgracia en la aparente imposibilidad de vincular las dos partes que se expresan frente a ella. En tales términos la conciencia está limitada a la estrechez de su inmediatez no pudiendo ver más allá de la misma y perdiéndose, a su vez, en ella

“Pero Dios [lo esencial] es concebido como el amo inaccesible, el hombre como el esclavo. [...] El hombre [la conciencia] se humilla y se pone como lo inesencial; entonces trata de elevarse indefinidamente hacia una esencia que es trascendente” (Hyppolite, 1998: 179).

El sujeto se ve convertido entonces en el esclavo, mientras que lo esencial es el señor, que se erige dentro de la propia consideración de la inmediatez, consideración esta que hace el sujeto. Mas el sujeto no se limita a ser ahí en la inmediatez, su trasegar implica necesariamente un ir adelante, un querer acercarse a lo esencial para así poder ser uno con eso esencial. Para que tal momento se dé, la unidad de las diferencias, es necesario que lo inmutable se considere a sí mismo como algo individual.

Tal individualidad no es determinada por la conciencia en su camino, antes bien, es necesario que ella adquiera ante todo la conciencia de que su propia individualidad no es la verdadera individualidad, ya que es una forma en donde el individuo se limita a permanecer en un camino nihilista que no le permitirá comprender en absoluto su verdadera tarea en el mundo. Así pues, la realidad de la individualidad se encuentra en el hecho de que esta pertenece precisamente a un retorno del sujeto sobre sí mismo, retorno cuya cualidad principal radica en que el individuo ahora busca la individualidad universal, la individualidad en cuanto universal.

Precisamente esta individualidad se manifiesta en la figura de lo inmutable. Primero es necesario extenderse sobre lo que significa el retorno de la conciencia sobre sí misma. Tal retorno tiene la significación de ser un movimiento donde el individuo empieza a adquirir conciencia de que él y lo inmutable están ligados, de que tal unión no es algo efímero o inconstante sino que permanece y tiene su verdad en él, así como lo inmutable tiene también su verdad en la conciencia.

“Y en este retorno de la mente o el ánimo a sí, resulta para nosotros esa su *segunda relación* o ese su segundo modo de haberse, que no es sino el que representan el deseo y el trabajo, los cuales aseguran y acreditan a la conciencia íntima certeza de sí misma que ella ha

cobrado para nosotros, se la aseguran y acreditan, digo, mediante la supresión y superación del ser extraño y mediante el disfrute de él, es decir, mediante la superación y el disfrute de ese ser en cuanto teniendo ese ser la forma de cosas autónomas” (FE: 323-324 Cursivas en el original).

En el momento de la conciencia mutable ésta tenía la particularidad de enfrentarse a lo inmutable viéndolo como algo ajeno a ella y por ende haciendo negación de eso que le es ajeno, pero en la nueva figura de lo inmutable la conciencia ha recorrido de nuevo sus pasos, encontrando, como ya se dijo, la importancia real que reviste lo inmutable. Así pues, la conciencia empieza una nueva relación con lo inmutable donde ahora éste es visto como el fundamento de toda contingencia, como algo que tiene su verdad en y para sí mismo, y que en igual medida le da realidad a la conciencia. La realidad que adquiere la conciencia ahora está mediada por el deseo y el trabajo, que ahora se vinculan con el mundo de manera tal que le es posible a la conciencia saberse a sí misma dentro de lo inmutable, donde éste no es algo allende a la conciencia sino que están vinculados.

Las figuras del deseo y del trabajo tienen la forma de no ser la simple manipulación del mundo por parte de la conciencia, sino que son ahora el medio por el cual la conciencia y lo inmutable se unen. La verdad elemental de la conciencia está en que, si bien es mudable, ahora lo que antes consideraba como inesencial, lo contingente, se convierte en aquello que le permite aproximarse a y comprender lo inmutable, ya que es por medio de lo que se consideraba contingente que la conciencia aprehende el mundo y lo inmutable en tanto la contingencia es manifestación de lo inmutable, donde ésta es la singularidad universal que tiene en sí misma el carácter de la realidad. Para comprender tal realidad lo inmutable deja a la conciencia la capacidad de servirse de sí misma para modificar o gozar de ese mundo que está ahí frente a ella, pero en la misma medida el mundo está ahí para la conciencia, donde ambas figuras tienen la capacidad ahora de ser para el otro en una mutua dejación, donde la conciencia se da a sí misma el placer de disfrutar del mundo que tiene frente a sí, y por lo que da gracias.

“Pues *en apariencia* la conciencia se rehúsa a sí misma, ciertamente, la satisfacción de su auto-sentimiento; pero alcanza la satisfacción *real* y efectiva de él; pues la conciencia *ha sido* deseo, trabajo y goce; como conciencia, *ha querido*, *ha trabajado* y *ha disfrutado*” (FE: 327 Cursivas en el original).

Así pues, la relación entre lo inmutable y lo mudable tiene ahora la característica de pertenecer al lugar de la individualidad, donde cada una de las partes es en la otra. “[...] Lo cierto es que lo inmutable ha tomado para la conciencia la figura sensible y no se ha convertido en un más allá del ser, sino en un uno con el ser, ha sido arrastrado en la dialéctica del esto sensible” (Hyppolite, 1998: 182).

Ahora bien, los dos momentos previos de la conciencia desgraciada pueden ser caracterizados como lo objetivo –el estoicismo– y lo subjetivo –el

escepticismo- dado que cada uno de ellos está imbuido en tal carácter. Como tales se encuentran todavía como dos figuras que no se aproximan, sino que permanecen separadas en tanto cada una es la negación de la otra.

Por ahora cada una de las partes obedece a dicha caracterización, lo que se pasa a considerar a continuación es cómo ambos momentos se reúnen y forman el sujeto en su en-sí y su para sí, es decir, cómo se da la unidad en la diferencia. La esencia de tal proceder está en el hecho de que entre lo objetivo, lo abstracto, y lo subjetivo, lo inmediato, existe un término medio o mediador en virtud del cual ambas partes se vinculan. En el escepticismo la conciencia se dio cuenta de que su realidad inmediata era lo suficientemente fuerte como para sustentar su existencia, pero el momento se veía limitado por la constante aparición de lo esencial que trasciende a la conciencia; por su parte, en el estoicismo la conciencia se encontraba en el momento del puro pensamiento donde lo que dominaba era lo esencial y la conciencia hallaba su libertad en tal pensamiento. Pero ambos momentos mostraron ser insuficientes en la medida en que sólo por medio de una relación donde ambos sean iguales o estén unidos como partes iguales es que se puede superar el estancamiento en que la conciencia se encuentra. Tal como en la relación de señorío y servidumbre la verdad de la misma únicamente aparece si las partes involucradas se tienen como iguales; así, en la relación de la conciencia desgraciada con lo inmutable, relación esta que ocurre dentro de la conciencia misma, la igualdad viene dada por la comprensión de que existe algo que los vincula, un término medio que está en ambas partes.

Así las cosas, es necesario retroceder un poco para buscar la importancia de este término medio de la relación. En la figura de lo inmutable la conciencia quedó suspensa ante su incapacidad de reconocer la importancia de lo inmutable con respecto de ella misma, así pues encontró la solución temporal de ser en lo inmutable y de que lo inmutable fuese en ella, más esto no es suficiente ya que no existe igualdad en tal resolución. Como consecuencia la conciencia se encuentra todavía atrapada en un constante superarse en el cual ninguna determinación es definida, antes bien, se limita simplemente a seguir en un trasegar en donde todo paso lleva inevitablemente al mismo punto, a la incapacidad de poder tener claridad sobre sí misma (Hyppolite, 1998: 184).

La relación con lo inmutable queda limitada por la forma en que la conciencia lo concibe aun, a saber, como algo negativo, como lo que no es ella, y ésta se ve atrapada en su propia subjetividad, dándole lugar a la continuación de su desgracia llevando a que la conciencia pretendiese “captar una verdad en sí pero volvía a caer en la certeza que era solamente para sí; la certeza pretendía alcanzarse a sí misma, pero sólo se alcanza renunciando a sí misma, alienándose” (Hyppolite, 1998: 184). Así pues, toda certeza que la conciencia pudiese tener sobre sí se limita a ser ese en sí simplemente, se limita a ser algo iniciado e incompleto cuya realización final no se alcanza en tanto la conciencia no se vuelva a ver como una cosa, hasta que no se vuelva a alienar.

Es precisamente en esta alienación donde el término medio entra en escena ya que éste actúa como puente de comunicación entre las dos partes<sup>23</sup>. El término

---

<sup>23</sup> La figura del término medio que Hegel propone puede ser vista como la relación de la virtud que ofrece Aristóteles, en donde la virtud es un término medio entre dos extremos. Por ejemplo, la valentía es un término medio entre la cobardía y la temeridad. En el caso de la conciencia

medio es entonces la forma en que la certeza se obtiene siempre y cuando la conciencia comprenda que cada uno de los extremos –ella y lo inmutable- reviste una gran importancia en su propia significación independiente. El papel que la alienación juega es precisamente el de término medio en la medida en que sólo por este camino la conciencia puede alcanzar la certeza de que ella es en tanto existe algo inmutable que proceda como fundamento a su propia existencia. Esto sin dejar de lado que con la alienación viene también la comprensión de que toda realidad adquiere su significación en tanto se comprenda que aquello que es trascendente es determinante para la existencia inmediata de la conciencia, junto con el hecho de que la realidad de la misma conciencia viene determinada por el hecho de que sólo por medio de la renuncia a su subjetividad –renuncia esta que no es absoluta- es posible comprender que toda contingencia tiene una razón de ser.

Ciertamente, como producto de tal alienación, se hace evidente que la conciencia deja de lado su propia satisfacción porque reconoce que en lo esencial está la verdad de todo goce que le pueda producir el trabajo, en la misma medida todo querer se ve subsumido en el mismo proceder.

La constitución del sujeto en Hegel se caracteriza por ser un proceder dialéctico en donde cada uno de los elementos involucrados está en constante superación. La forma que adquiere en la conciencia desgraciada –su forma final podría decirse- muestra una identidad que sólo puede surgir gracias a la existencia de un otro inmediato, otra conciencia, que permita un reconocimiento, de donde se deriva una lucha por tal reconocimiento y la eventual igualdad entre las partes. Luego de eso se habla ya de la interiorización de tal dialéctica por parte de la conciencia, es decir, la conciencia interioriza todo el movimiento no ya con respecto a otra conciencia sino con respecto a la figura de lo inmutable que es ahora ese otro con quien la conciencia se enfrenta, más esto no le permite comprender la verdad total de la relación en tanto que es un enfrentamiento y lo otro, lo inmutable, es visto en su negatividad. No es sino hasta el momento en que se comprende que lo inmutable es parte esencial de la conciencia y ésta establece una relación de igual con éste, donde deja de ser visto como negativo, que la conciencia comprende definitivamente que su verdad se encuentra en la alteridad, y por tanto sólo es posible por medio de otro que le permita comprender tal hecho.

---

desgraciada ésta es la relación de dos extremos en los cuales actúa un término medio como puente de comunicación entre ambos.

## CAPÍTULO II

### El sujeto que se forma a sí mismo

La vida sólo puede ser conocida y aprehendida como algo estético en tanto que únicamente el arte, o una perspectiva tal, está en capacidad de hacer evidente lo que la ciencia deja de lado en su trasegar por los conceptos (NT: 69). En ocasiones es necesario detenerse para observar el mundo que rodea al individuo, mundo que la ciencia se satisface en conocer en términos de la regularidad que hay en él, en la objetividad que el sujeto define a partir de tal regularidad. Se establece entonces una contraposición entre lo que se considera *racional* –lo objetivo propio de la ciencia- y lo que está detrás de tal racionalidad, lo *subjetivo* donde la realidad no se puede distinguir claramente de la ficción. Pero es precisamente en tal contraposición en donde el sujeto empieza a formarse; racionalidad y subjetividad actúan aquí como dos elementos contrapuestos en la vida, la cual no se limita a ser algo abstracto. Antes bien, la vida es en sí misma algo con la suficiente realidad como para influir en el sujeto y en cómo éste habrá de ser lo que es. La primera figura, el molde si se quiere, del sujeto nace de la contraposición entre lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*, como se verá más adelante.

El hecho de que ambas figuras se planteen aquí como elementos sustanciales de la constitución del sujeto obedece precisamente a que, para Nietzsche, ambas figuras representan los dos extremos de una ecuación en la que el sujeto se constituye (NT: 41). Así pues, la realidad del sujeto está determinada por la conjunción de ambos. Como se dijo anteriormente, esta conjunción es tan sólo el molde del sujeto, dado que tal figura debe tener un contenido específico, contenido el cual es dado por una serie de factores que se desprenderán de aquí. Tales factores son el pesimismo, la lucha contra el nihilismo, la formulación de valores, que se vincula estrechamente con la creación de sentido y el sentido de aristocracia. Primero expondré cómo estos elementos se hacen manifiestos en la relación entre lo apolíneo y lo dionisiaco, luego la forma en que se combinan en la conjunción de las dos figuras en lo que llamo el *sujeto trágico*, figura que será el punto de partida para mostrar el desarrollo final del sujeto en Nietzsche.

Las dos figuras que propone Nietzsche no se limitan a ser contrarios alejados uno de otro a perpetuidad: se encuentran en una constante lucha en la cual se presenta una paridad ocasional en donde surge un nuevo elemento que busca alimentarse de la dualidad que configura al sujeto en su origen. Es necesario entonces observar ambos elementos por separado para luego ver cómo se relacionan<sup>24</sup>.

Es necesario precisar aquí un criterio metodológico para el presente capítulo: la propuesta de Nietzsche en el *Nacimiento de la Tragedia* es plenamente estética, lo que no deja de lado la posibilidad de extraer una ontología de la misma. De ahí la idea de encontrar la constitución del sujeto aquí. Sin embargo, como la intención de Nietzsche es estética muchos de los puntos principales deben ser traducidos, razón por la cual es de gran dificultad ubicar citas precisas alrededor del tema. Así he optado por indicar, en las tres primeras secciones del presente escrito, las partes del *Nacimiento de la Tragedia* en que

---

<sup>24</sup> Cada una de las figuras se caracteriza por representar un extremo de la ecuación, donde Apolo –lo apolíneo- representa la racionalidad, la objetividad, mientras que Dionisos –lo dionisiaco- representa lo subjetivo, aquello de lo que sólo puede hablar cada individuo.

están fundadas<sup>25</sup>. En algunos pasajes si es posible indicar la cita en que se basan, se hará en su momento.

### *La racionalidad, lo apolíneo*<sup>26</sup>

La racionalidad es aquello que nos permite pensar, ver el mundo como algo estructurado, con forma. Acaso el elemento determinante de toda perspectiva que quiera hacer referencia al mundo en que habita el sujeto. El lenguaje, por ejemplo, permite al hombre comprender el mundo en términos claros, bien sea por medio de conceptos o por medio de descripciones. Mas esto no significa que los conceptos y las descripciones estén separadas. En sí mismo, el lenguaje supone cierto grado de racionalidad. La relación entre lenguaje y racionalidad es necesaria en la medida en que sólo por medio del lenguaje, que permite la relación entre los individuos, se hace posible establecer una noción de racionalidad en la cual se pueda hablar de objetividad. Tal objetividad viene dada por la forma en que los participantes se involucran en su construcción; por ejemplo, al hacer una afirmación sobre el mundo aquel que la profiere deberá contar con la aprobación de los demás para que ésta tenga validez y se pueda considerar como objetiva. En última instancia, el lenguaje procede como el elemento aglutinador de los pensamientos individuales y de lo que es común entre ellos, en la medida en que únicamente por medio del lenguaje es que se pueden hacer reales y coherentes, al igual que toda aprehensión del mundo está inevitablemente ligada a cómo es expresada.

El elemento de la racionalidad se muestra como la primera figura esencial del sujeto, ya que su trasegar le permite al individuo regodearse en la comprensión y el conocimiento de lo que le es externo, al igual que permite o, más bien, hace evidente aquello que el hombre desea ser. Al ver el mundo, el sujeto se sabe capaz de controlarlo, de modificarlo a voluntad, sabiéndose o creyéndose a sí mismo como aquello de lo que depende el mundo. Así toda aproximación está enteramente justificada en tanto se hace con una intención clara y definida en cualquier esfera del actuar humano, lo que significa que el hombre tiene total control sobre el mundo gracias a la racionalidad.

Racionalidad y acción van de la mano en la medida en que la primera es motor de la segunda y permite entonces no limitarse únicamente a un pasivo desear, que como tal es un deseo vacío en tanto que únicamente se limita a ser una simple ensoñación, al anhelo de algo que no puede ser alcanzado, sino a un actuar. Aquí aparece un problema en la medida en que si bien ambos elementos son distintos, están vinculados por un lazo que no es muy claro, es decir, el vínculo entre deseo y acción no es evidente por sí mismo. Por su parte el deseo, como capacidad pasiva, tiene la doble configuración del sueño como fenómeno onírico y el sueño como elemento en la vigilia (NT: 42)<sup>27</sup>. En su primera forma el sueño

---

<sup>25</sup> Fink, 1980: 20. Aquí el autor hace referencia a este punto en particular aclarando que la ontología de Nietzsche está bajo la máscara de una metafísica de artista. Así, opto por seguir el método señalado para evitar, en lo posible las confusiones que podrían plantearse de seguir con una serie de citas precisas del texto base.

<sup>26</sup> NT: caps. I-V.

<sup>27</sup> Sobre este punto ver Freud, Sigmund. *La interpretación de los sueños*, 1986: 7-21. De donde extraigo el grueso de la explicación aquí ofrecida sobre el sueño y su relación con la vigilia.

se muestra como algo inconexo, caótico, donde no es posible distinguir figuras específicas o elementos claros que separen la realidad de la ficción, más no por esto carecen de significado; la significación de los sueños es entonces un elemento trascendental aquí en la medida en que más allá de la extraña configuración interna de los sueños, la forma en que se le presentan al individuo, estos tienen un significado que es necesario desentrañar. Así pues, el sueño encierra dentro de sí una forma de anhelo que no se puede manifestar en la vigilia, pero que está vinculada a esta. Por una parte, el fenómeno onírico es la manera en que el hombre se representa a sí mismo mientras duerme<sup>28</sup>, pero esto tiene la característica especial de plantear una representación que el individuo no hace manifiesta en la vigilia; por otra, el sueño en esta forma es también la manifestación de un deseo que permanece oculto al individuo, un deseo que se vincula con el sueño de la vigilia. Tal conexión se muestra en la manera en que el hombre desea algo que está más allá de él y que se convierte en su motivo de acción, así el mismo individuo no lo sepa.

El paso del deseo a la acción está dado por la forma en que el sueño influye sobre el actuar. La influencia obedece precisamente a que en el soñar el individuo ha visto aquello que es superior a él, un espacio donde todos sus deseos pueden ser realizados. Ahora bien, la comunicación entre el deseo y la acción, tal como se ha presentado hasta ahora, parece inexistente, pero tal vínculo se hace evidente en la medida en que el fenómeno onírico y el sueño de la vigilia están unidos. Si bien el fenómeno onírico es tan sólo una satisfacción de deseos, la forma en que se mueve hacia la vigilia obedece al deseo no satisfecho, el pasivo desear del que ya he hablado. Esta pasividad es la que actúa como puente para que el individuo vea en su existencia aquello que puede ser mejor, no sólo lo ve, lo quiere con todas sus fuerzas, pero al ver que no lo consigue encuentra en el fenómeno onírico la satisfacción del mismo. El sueño de la vigilia es, en última instancia, la forma en que el hombre se representa el mundo dentro de las posibilidades que su propio pensamiento tiene.

La interpretación de los sueños tiene un elemento según el cual el fenómeno onírico no es la simple satisfacción del deseo, sino que es también el vínculo que el hombre tiene con aquello que es superior a él. Esto quiere decir que el sueño actúa igualmente como la forma de comunicación de los dioses con los hombres. Si bien en la vigilia el hombre tiene consciencia de que hay algo superior a él, durante el fenómeno onírico tal consciencia se hace latente en la medida en que le muestra o le hace evidente eso que es superior (NT: 55)<sup>29</sup>. Así, al recordar el fenómeno onírico durante la vigilia el hombre se da cuenta de que eso que se le ha mostrado en toda su gloria es la presentación de los dioses, es el medio por el cual estos le muestran el arquetipo del universo al cual el hombre se

---

<sup>28</sup> Sobre este punto se volverá más adelante en la segunda sección, por ahora baste con esta definición. La relación que existe entre Freud y Nietzsche respecto de la interpretación del sueño y la forma en que éste se relaciona con la vigilia radica en la manera como para ambos autores el sueño no se limita a ser un simple fenómeno que se presenta durante el letargo de la noche, antes bien, es la manifestación clara y precisa de que lo que existe no se limita a lo que se puede ver en la vigilia.

<sup>29</sup> Sobre este particular es necesario precisar el hecho de que, en el contexto que Nietzsche plantea la figura del sueño, la existencia de los dioses se da por cierta.

somete y define lo que es bueno para él<sup>30</sup>. De esto no se sigue que el hombre sea perfecto, antes bien, lo que se sigue de este punto en particular es que el hombre puede ahora tener un motor particular de acción, a saber *la perfectibilidad*.

La perfectibilidad es la consideración humana de que si bien el hombre no es perfecto, puede acercarse a la perfección por medio de sus actos. Para esto son necesarios tanto el desear, en las dos formas antes explicadas, como el actuar. En tal orden de ideas es necesario incluir el hecho de que la existencia del hombre está influida precisamente por el sueño. ¿Cómo? Dado que es por medio de éste que el hombre conoce su arquetipo, su modelo primordial, busca como acomodarse a él y seguir de acuerdo al derrotero que él mismo le pone.

Este proceder actúa no como un simple puente entre los dos elementos, el sueño y la acción, sino que al relacionarse, al no encontrarse completamente separados, el sueño pasa a ser la forma primigenia, el molde del actuar en la vigilia. Si por medio del sueño es que el hombre logra conocer, por medio de un simbolismo –tanto apolíneo como dionisiaco- (NT: 48-49), a los dioses, el arquetipo, habrá de tomar a estos como el modelo original pero inalcanzable de lo que desea llegar a ser. Ahora bien, en tanto el modelo es inefable para el individuo, opta por acercarse a aquello que es más próximo a los dioses, lo que está al alcance de su mano<sup>31</sup>, y es esta misma aproximación la que le da perfil a lo que el individuo anhela.

Así las cosas, el sueño y la racionalidad se convierten en dos elementos que, como ya se dijo, están ligados. Sin embargo, en esta unión es necesario observar la forma en que puede llevar al actuar. ¿Cómo es que la influencia del sueño en la vigilia, en la razón, puede devenir en la acción del individuo? Asumiendo [1] que los dioses –o cualquier otro símbolo que represente en sí mismo algo superior al ser humano- son el modelo de todo lo que hay en el mundo y que [2] como modelo influyen en la racionalidad humana por medio del sueño, se puede [3] concluir, entonces, que todo actuar es racional. Mas no se puede dejar de lado el hecho de que el sueño influye en la vigilia, como ya se dijo, y es también importante recordar que la influencia del primero en la segunda obedece únicamente al hecho de que los dioses se hacen manifiestos a los hombres por medio de lo onírico.

La relación entre el sueño y la vigilia debe ser entendida como la primera figura de la racionalidad. Si el hombre ha conocido el arquetipo del mundo entonces habrá de buscar la forma de amoldarse a éste, mas es también consciente de que el modelo es, para él, imposible. La búsqueda que emprende se dirige, entonces, a la forma más viable para asemejarse al arquetipo, para imitarlo.

Por su parte, al seguir este curso su actuar no es meramente pasivo, no es un actuar impulsivo guiado por la necesidad<sup>32</sup> únicamente, el actuar se definiría

---

<sup>30</sup> Ciertamente la figura de los dioses puede ser considerada hoy como un medio de explicación insuficiente para entender el deseo humano. Si bien cada deseo tiene su manifestación ideal en la realidad o su satisfacción en el fenómeno onírico –lo que no excluye la satisfacción real- la figura de los dioses debe ser entendida como un arquetipo.

<sup>31</sup> En la época clásica lo más próximo a tal realización eran los dioses, ya que estos le mostraban al individuo, por medio del sueño, el modelo que podían seguir y al cual se habrían de acomodar.

<sup>32</sup> En cuanto a la necesidad es preciso aclarar que ésta es uno de los motores principales de la acción humana, pero al decir que no es al único se entiende que el deseo que el sujeto posee es también un motor, lo que lleva a que la acción en sí misma no esté enteramente ligada a la

entonces como la voluntad del individuo ejercida sobre el mundo, sobre lo que lo rodea. La voluntad adquiere aquí la forma más precisa posible. Como ya se ha dicho, sueño y vigilia se encuentran vinculados, tal vínculo tiene también la forma de motor de la acción, mas esta no puede ser entendida como una acción somera o irrelevante, antes bien es una acción que quiere algo, que busca algo, una acción dirigida hacia un objetivo preciso, a saber, la figura de los dioses, el modelo primordial que ellos han establecido. Para alcanzar dicho objetivo, el sujeto necesita la luz de la razón, ya que es este el único que le permite comprender el modelo a partir del cual regir su propia existencia, modelo que ha conocido por medio del fenómeno onírico. Es así como el actuar del individuo es en sí mismo el modo por el cual el sueño se hace manifiesto, tanto más en cuanto que el sueño ha logrado trascender las barreras de lo onírico, pasando al terreno de lo que es inmediato a la percepción del sujeto, llegando al mundo de la vigilia donde es transformado en un actuar preciso y consistente con el sueño.

Por lo tanto, cuando ambos elementos se combinan, -la idealidad de los dioses como medios de expresión fundamental de la perfección, lo inefable de tal modelo, el sueño y la vigilia como medios de expresión de la forma en que el mundo de los dioses se expresa en el mundo de los mortales- la relación de tales elementos, en el actuar se entiende como racional en la medida en que solo por medio de la objetivación del mundo es que éste es transformado por el hombre a imagen y semejanza del modelo de los dioses.

Así las cosas, el sujeto trasciende el nivel de la necesidad que lo obliga a permanecer en la inmediatez de la existencia, ahora ve el mundo y sabe que se puede ir más allá, es posible transformarlo acorde a su voluntad y siguiendo el paradigma. El individuo, al trascender, adquiere una nueva forma que se manifiesta en su mayor temor: el dejar de existir, donde lo peor es “el morir pronto y lo peor en segundo lugar el llegar a morir alguna vez” (NT: 55)<sup>33</sup>. El hombre quiere ser como sus dioses, quiere ser grande, inmortal, no dejar nunca la existencia. Pero es claro que tal deseo es imposible, razón por la cual su dolor se convierte no en la afeción adquirida durante la enfermedad o durante la batalla, sino en la limitación natural de su propia existencia. Su verdadera afeción es el dejar de existir, abandonar el mundo. Sapiente de lo efímero que es en sí mismo, se comporta de manera tal que su huella en el mundo es la inmortalidad, que él quede grabado en la memoria de los pueblos y de los hombres.

La única forma que conoce o que le parece clara para lograr tal efecto es imitando a los dioses. Queriendo ser como ellos, como se le presentan en sueños, crea una imagen de cómo debería ser el mundo. Si quiere que éste sea como el de los dioses sabe que su actuar estará confinado a la imagen que de ellos tenga, a la forma en que los Olímpicos habitan sus palacios<sup>34</sup>. Se pregunta entonces qué debe hacer para lograr que el mundo sea como él desea. El sujeto aquí se enfrenta a una

---

necesidad. Como se verá más adelante, en Nietzsche los motores de la acción son en realidad el placer y el displacer.

<sup>33</sup> La presentación que se hace de este temor fundamental en la existencia del individuo se funda en la sabiduría de Sileno, sobre la que volveré más adelante, la cual afirma que lo mejor para el hombre es dejar de existir, Nietzsche le cambia aquí el sentido para referirse al griego apolíneo.

<sup>34</sup> En el contexto de la obra de Nietzsche es necesario precisar que si bien aquí se habla de los Olímpicos, esto no significa que sólo a ellos aplique tal consideración. Por ejemplo, los pueblos escandinavos tenían su modelo independiente de las consideraciones griegas, modelo fundado en un sentido de la vida en el que la muerte era lo más importante.

pregunta fundamental en su desarrollo, tal cuestión es la finitud del hombre. El individuo se encuentra entre la espada y la pared: quiere ser como los dioses, pero su propia finitud se lo impide, se sirve entonces de la imagen de los hombres que lo anteceden y en razón de la misma crea un imaginario propio, un imaginario individual que lo separa de cualquier otra interpretación del mundo ofrecida por algún otro que no sea él. Emprende un camino de autoconocimiento en el que espera encontrar las respuestas suficientes para poder ordenar su propio modelo de mundo, hacer que este sea acorde al arquetipo original de los dioses.

Aquí adquiere fuerza el precepto inscrito en el Oráculo de Delfos: *conócete a ti mismo*. La importancia de tal precepto radica precisamente en que el hombre debe buscar en sí mismo aquello que debe o puede considerar verdadero, en la medida en que tal búsqueda queda siempre confinada a la indagación por lo objetivo, pero esto tiene más ramificaciones, las cuales Nietzsche expone en *Más Allá del Bien y del Mal*:

“Una cosa que queda explicada deja de interesarnos.- ¿Qué quería decir aquel dios que aconsejaba: « ¡Conócete a ti mismo!»? ¿Acaso esto significaba: « ¡Deja de interesarte a ti mismo! ¡Vuélvete objetivo!»? - ¿Y Sócrates? - ¿Y el «hombre científico»?» (BM § 80).

El aforismo no arroja mucha luz sobre lo que estamos buscando aquí, sobre el desarrollo de la primera figura constitutiva del sujeto trágico, pero sí permite tener una guía en la forma en que el individuo se conoce a sí mismo y acerca de las consecuencias que tal conocimiento puede tener para él. Primero, el precepto de *conócete a ti mismo* implica una suerte de objetivación en la cual el individuo se limita únicamente a sí mismo, deja de lado todo lo que no es él, se cosifica. Al volverse cosa, el individuo se transforma, como si siendo él mismo otro, se observase desde afuera. Tal transformación implica que el conocerse a sí mismo tiene como trasfondo el hecho de que se tiene que hacer inteligible. Es decir, todo pensamiento y todo actuar del sujeto están ligados necesariamente a una forma de inteligibilidad en virtud de la cual el sujeto sólo puede conocerse en términos de su racionalidad. Así, el individuo no indaga acerca de su propia persona, sino que pierde el interés de encontrar aquello que no puede ser coherente, antes bien, en su trasegar deja de lado cualquier cosa que de suyo no sea comprensible, al menos no por los medios de la lógica, limitándose entonces a asumir que todo actuar, toda manifestación sobre el mundo acorde a la voluntad es propiamente algo racional.

Es precisamente por este camino –por el de querer racionalizar y hacer inteligible todo- que el sujeto se convierte, o adquiere, el cariz del hombre científico, el matiz del hombre enteramente racional que no puede concebir que dentro de sí se encuentre algo que no pueda ser explicable apropiadamente por la razón. El hombre científico es un hombre que no puede ver en el mundo sucesos separados o independientes, sino que tiene que ver toda una causalidad según la cual todo adquiere la forma necesaria y a partir de ella empezar la explicación coherente y precisa del mundo. Tanto así que este hombre científico no puede ver ni concebir en sí mismo la espontaneidad del actuar, o cualquier espontaneidad.

Todo, para él, tiene la marca de una objetivación de las cosas, tanto dentro de sí como en el mundo exterior.

Así las cosas, el efecto inmediato de lo apolíneo es el encumbramiento de la razón por sobre cualquier otra cosa. El mundo sólo es posible si se entiende como algo inteligible, como algo que puede ser ordenado por medio de la conciencia para servir a un fin determinado. Tal perspectiva es precisamente la perspectiva del águila, según la cual todo se ve desde arriba. Ciertamente aquí se muestra la razón como aquello que es más importante, lo que implica a su vez que el hombre se eleve en su consideración sobre el mundo y se considere también como lo primordial. Tanto así que, según Nietzsche, lo apolíneo desemboca necesariamente en Sócrates, más exactamente, en el socratismo, es decir, en el imperio absoluto de la razón.

Como he dicho, esta es tan sólo la primera figura, ahora es necesario ver la segunda figura, la de Dionisos, en la cual se mostrará la perspectiva de rana, es decir, la perspectiva desde abajo, la segunda figura en la constitución del sujeto trágico.

### *El mundo de Dionisos*<sup>35</sup>

Si bien lo apolíneo es el elemento de la racionalidad por excelencia, es decir, el elemento constitutivo del pensamiento, de la ciencia, de aquello que ordena la vida del hombre y le da luz permitiéndole legar o buscar alturas insospechadas pero siempre inteligibles; lo dionisiaco aparece ahora como su exacto contrario tanto más cuanto que la búsqueda del seguidor de Dionisos es propiamente la búsqueda de aquello que es oscuro, de lo que no es posible teorizar y ordenar por medio de proposiciones, de lo que es ininteligible<sup>36</sup>.

Pero ¿qué es eso ininteligible que desea conocer el entusiasta dionisiaco? Nada más que el verdadero fondo de las cosas. Mas esta es una afirmación insuficiente si no se entiende qué es ese fondo, qué hay ahí que debe ser buscado y no se puede ignorar. Sólo por medio de tal conocimiento es que se hace posible completar la figura del sujeto.

El hombre que se empieza a formar aquí es un hombre consciente de su talante o carácter trágico, en la medida en que reconoce en sí mismo el hecho de que es imposible alcanzar la vida eterna, o al menos, una aproximación a los dioses o a cualquier figura o símbolo que se pueda definir como superior. Así, el individuo se enfrenta ahora a la terrible sabiduría de Sileno<sup>37</sup>:

“«Estirpe miserable de un día, hijos del azar y la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería más ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti – morir pronto» (NT: 54).

---

<sup>35</sup> NT: caps. VI-X

<sup>36</sup> La forma en que Nietzsche presenta la contraposición se hace en términos de la estética, más también en ella está contenida la figura del individuo en la medida en que ambas figuras –Apolo y Dionisos- representan los dos extremos en la constitución del individuo.

<sup>37</sup> Esta es la forma original en que Nietzsche presenta la sabiduría de Sileno, la presentación que se había hecho más arriba es una modificación de ésta.

Frente a lo dicho anteriormente sobre lo apolíneo, ya se había presentado esta misma sabiduría, pero con la forma que adquiriría desde Apolo. Ahora, frente a la figura de Dionisos, es posible presentar la verdadera forma de la sabiduría de Sileno. Ahora se habla de la manera en que la existencia del hombre no está ligada necesariamente a la luz. El optimismo en que vive el hombre apolíneo pierde aquí su fuerza, se enfrenta a aquello donde los silogismos pierden su fuerza. Aquí el hombre dionisiaco, en cambio, encuentra toda su potencia y se alimenta constantemente de ella, fuerza que adquiere el cariz del pesimismo, entendido no en su sentido negativo, sino como la manera en que se conoce en realidad el mundo, la cual está determinada no por lo que el hombre desea sino por la realidad misma, no manipulada por el hombre. El nuevo conocimiento del mundo se aleja de la anterior consideración del mismo, es decir, si bien en lo apolíneo el mundo estaba ordenado de acuerdo a la razón y se regía por un modelo inefable para el hombre quien en su trasegar buscaba la forma de adecuarse a tal modelo, al igual que la manera de imitarlo, el individuo ahora se encuentra con que el mundo no sólo puede ser entendido de acuerdo a la racionalización de la existencia, es necesario, aquí se presenta tal necesidad, ver la otra cara del mundo, es preciso que el individuo sea capaz de enfrentar sus mayores y que avance en un conocimiento que no le depara ninguna clase de dicha. Con Apolo se conoció el mundo de la apariencia, aquel espacio donde el hombre veía la luz y donde ninguna cima es imposible de alcanzar; en cambio con Dionisos se adquiere un nuevo conocimiento del mundo, acaso más profundo en tanto que ahora desaparece el velo que sólo mostraba un mundo ordenado en el que la realidad era apariencia<sup>38</sup>.

Dejando de lado el mundo aparente e inteligible de la racionalidad, el entusiasta dionisiaco se encuentra en el punto exacto donde la oscuridad se cierne sobre toda existencia. Ahora, perfectamente consciente de la sabiduría de Sileno, se comporta más en términos de lo instintivo, a sabiendas de que inevitablemente su paso por el mundo es limitado y muy probablemente no será recordado, pero mientras siga viviendo seguirá yendo más hondo. Este mismo pensamiento no implica inactividad en ningún sentido, antes bien, procura la manifestación única de la tragedia donde se expresa en su totalidad la forma real de la existencia. En el sufrimiento, en la angustia, si se quiere, el hombre halla fuerzas suficientes para continuar aun si lo mejor para él es ser nada. Angustia y desdicha se muestran ahora como los elementos fundamentales en la comprensión del individuo. En la medida en que el sujeto se enfrenta a su condición de ser finito, en tanto adquiere conciencia de su mortalidad, cae en la desesperación y corre el riesgo de perderse en ella. En la medida en que sigue por este camino empieza a ver también que el mundo permanece y que él es sólo un grano de arena respecto a él. Mas este individuo no se limita a ser un juguete de la existencia –lo que es equivalente a perderse en la angustia- antes bien halla en sí mismo la fuerza, la potencia, para enfrentarse a su angustia y la transforma en tragedia. Ahora bien, la tragedia del entusiasta de Dionisos está en la manera en que se ha de enfrentar al mundo tal como se le presenta ahora. Al saberse a sí mismo como una pequeña partícula del todo, no puede dejar de experimentar un desconuelo respecto de la existencia,

---

<sup>38</sup> Es precisamente en este momento cuando el sujeto se enfrenta a lo más hondo de la existencia. Con Apolo tenía la tranquilidad de seguir los preceptos divinos, en cambio con Dionisos, surge su angustia, como se verá más adelante.

pero no es esto lo que le habrá de permitir la total comprensión del mundo. Para alcanzar dicha comprensión, deberá enfrentarse a tal desasosiego, que nunca lo abandonará –en esto consiste precisamente la tragedia- y encontrar la manera de comprenderlo. Así pues, el individuo deberá llegar a la comprensión del fenómeno trágico por medio de dos figuras que le son inherentes, a saber: el *Uno primordial* y la *subjetividad*. Es aquí donde entra a jugar el sentido de la *experiencia* que es el medio por el cual el individuo le da sentido al mundo, es la forma en que lo comprende.

Ante todo es la subjetividad la que le permite al individuo reconocerse a sí mismo como un uno que actúa acorde a sus propios deseos. Así pues, su trasegar por la vida, aunque pesimista, está siempre lleno de novedades, ya que el fondo del mundo está siempre lleno de cosas nuevas, como una cornucopia donde la abundancia está a la orden del día. El individuo se encuentra aquí con que es su propia concepción del mundo la que se muestra ahora como el medio por excelencia para comprender el mundo. La perspectiva que tiene es en esencia pesimista en la medida en que él reconoce su propia finitud. La idea del pesimismo surge como una respuesta a la angustia que lo carcomió antes de emprender el viaje hacia el fondo de las cosas. El pesimismo es únicamente una manifestación de la perspectiva del mundo, tanto más cuanto que ahora la vida le muestra nuevos colores, le plantea nuevas imágenes que no son ya inteligibles y ordenadas de acuerdo a un plan maestro, sino que son el medio por el cual se le muestra al individuo el camino hacia el fondo de las cosas.

Es en este mismo trasegar donde la subjetividad no se limita a ser simplemente un elemento en el sujeto, sino que es, en sí misma, también un camino hacia el Uno primordial. Ahora bien, el Uno primordial no es simplemente algo a lo que tienden las cosas, como por una suerte de fuerza que los impulsa a ello: el Uno primordial es el sustrato del mundo, es aquello que fundamenta y soporta toda existencia. El Uno primordial es entonces el elemento clave para la disolución del sujeto en tanto que éste, al seguir el camino que su propia subjetividad le indica, se ve entregado precisamente a la fuerza que gobierna la existencia, conociéndose a sí mismo, lo que conlleva la desaparición de todo *principium individuationis*. Siendo así, la ruta que sigue el individuo no le da una concreción clara sino que, por el contrario, hace desaparecer su unidad como individuo, su individualidad. El sujeto, al buscar el fondo de las cosas, se transforma de manera tal que pierde todo sentido de individuación, se hace uno con el mundo en lo que se podría considerar una *experiencia mística*. El sentido de la experiencia mística, en general, obedece a una conexión con algo que está allende toda comprensión humana; es algo que se expresa no por medio del lenguaje mas sí por medio de un sentimiento, un sentir tan intenso que no puede ser imitado. La experiencia mística es siempre única. En el caso del entusiasta dionisiaco, la experiencia mística está vinculada a una *embriaguez* tal que el individuo pierde todo sentido de individuación; la embriaguez es aquí el medio por el cual el sujeto se aproxima al misticismo que lo rodea. Por su intermedio el mundo pierde todo velo –la apariencia desaparece- y queda frente a él desnudo. Es así como el sujeto alcanza la verdad del dios al que sigue:

“Dionisos es [...] el dios de lo caótico y desmesurado, de lo informe, del oleaje hirviente de la vida, del frenesí sexual, el dios de la noche [...]” (Fink, 1980: 27)

No obstante, Dionisos es tan sólo un nombre que permite expresar toda la fuerza que hay en la experiencia mística, producto de la embriaguez. Es también el medio por el cual la existencia del mundo está asegurada en la medida en que únicamente por su influencia el mundo permanece, y es esto lo que el individuo conoce durante la experiencia mística que está teniendo<sup>39</sup>. Embriaguez y experiencia mística son dos elementos constitutivos en el camino hacia el fondo de las cosas, elementos que también permiten hacer evidente la vinculación con el *Uno primordial* en tanto que el sujeto ahora deja de ser un particular para fundirse con el todo que es el mundo y es a esto a lo que se refiere precisamente la disolución del individuo en el fondo de las cosas.

El fondo de las cosas es el sustrato de toda la existencia, aquello que fluye debajo del mundo. El uno primordial es la figura que aúna todo lo que existe en tal flujo incesante, y es lo que le da al individuo la certeza de que su nulidad respecto del todo es tan ilusoria como la apariencia del mundo encumbrada por lo apolíneo. Es también el camino de un autodescubrimiento en tanto el individuo al perder su individualidad llega también al conocimiento de sí mismo, en otras palabras, por medio de la disolución de su ser encuentra el sentido profundo de su existencia.

Se hace presente entonces el problema del precepto de «conócete a ti mismo», ya que éste se puede expresar en términos de lo apolíneo. De hecho su formulación original apunta precisamente a la figura de Apolo. En cambio en Dionisos el precepto parece no tener cabida dado que no se puede aproximar a alguna figura que de luz, el fondo de las cosas al que lleva la sabiduría de Sileno pareciera que implica la oscuridad que habita de forma perpetua en los abismos. Ahora bien, el problema adquiere toda su dimensión en la misma contraposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco, en la medida en que si bien uno representa la luz y el otro la no-luz, no se puede hablar necesariamente de oscuridad. En otras palabras, el abismo que supone el fondo de las cosas al cual se puede llegar por medio del Uno primordial no conlleva la carencia de luz; antes bien es un trasegar que alumbra allí donde más ilumina la apariencia. Es aquí –con la nueva definición del precepto apolíneo- donde el sujeto logra conocer la total extensión de la realidad, no la sueña ya, no anhela ser algo superior; por el contrario, la observa desde la subjetividad de su conciencia. Así las cosas, lo apolíneo muestra la apariencia, la belleza de la forma construida de acuerdo a un plano, donde todo tiene un orden (Fink, 1980: 27), mientras que lo dionisiaco no se determina por tales elementos, la figura de Dionisos muestra todo aquello que riñe con tal concepción del mundo. La idea de la no-luz se puede entender mejor por medio de una comprensión fundamental desde otro arte, la música. Si bien el conocimiento del fondo de las cosas es el camino de un abismo, la oscuridad que puede tener tal abismo desaparece a los ojos, pero no a los oídos, ya que el individuo al perderse

---

<sup>39</sup> Los conceptos de *embriaguez* y *experiencia mística* deben ser entendidos aquí como dos elementos particulares en el proceso de la constitución del individuo dentro de lo dionisiaco. Como ya se dijo, esta clase de elementos están presentes, si no en todas, en muchas de las culturas de la antigüedad, los griegos son tan sólo un ejemplo.

en el descenso al que lo lleva su experiencia mística cierra los ojos y escucha todo aquello que lo rodea: el oleaje hirviente de la vida, el caos y el desorden en que se sume: todo aquello que a la vista le pareciera caos, es para los oídos una melodía única. Por ejemplo, cuando la noche cae sobre los bosques el observador puede perder todo sentido de orientación, pero si se detiene y escucha el mundo que despierta en el ocaso se da cuenta de que éste está lleno de vida y que él es parte de ese mundo sumido en la oscuridad.

Precisamente en este momento el individuo sigue su camino donde eventualmente se funde con el Uno primordial, dejando de lado todo *principium individuationis* [principio de individuación]<sup>40</sup>, el cual se puede definir como “el fundamento y particularización de todo lo que existe” (Fink, 1980: pág. 27).

Hasta aquí, el entusiasta dionisiaco se ha manifestado dentro de los preceptos del dios de la noche y el caos. Su camino por el mundo se ha visto marcado por la desdicha que el desencanto del mundo de lo apolíneo le ha producido. Aunque en un principio se sintió perdido en la angustia, adquirió conciencia de su propia capacidad para entender el mundo, la cual se funda en el pesimismo ante el mundo de lo apolíneo. La apariencia no era ya su realidad, antes bien se convirtió en algo que debía ser superado para así poder alcanzar un conocimiento aun más profundo, tanto sobre sí mismo como sobre el mundo. Puesto que su camino lo lleva a la experiencia mística donde accede a los misterios que están más allá de la comprensión humana se hace consciente, por este medio, de que el mundo no es la bella forma que se le mostraba en un principio, antes bien, el mundo es desorden y caos; igualmente en esta experiencia mística el individuo pierde todo principio de individuación y se funde con el todo, con el uno primordial donde escucha la verdadera música de la existencia.

La subjetividad, el Uno primordial, y el pesimismo son conceptos que devienen inevitablemente en la figura de la tragedia. ¿Cómo? El entusiasta dionisiaco, que en su propia subjetividad se encuentra sumido en la contemplación del fondo de las cosas y que se funde con el Uno primordial, encuentra que el mundo es en sí mismo trágico ya que el verdadero gobernante de éste es lo instintivo, no lo inteligible de las ideas. El hombre socrático se enfrenta ya al hombre dionisiaco, las dos figuras se enfrentan de nuevo y le dan origen a la tragedia. Así las cosas, el sujeto encuentra que tiene una doble valencia en lo que se refiere a su constitución, es decir, -tomando prestado el mito de la caverna de Platón<sup>41</sup>- aquel que ha visto el fondo de las cosas tiene que salir necesariamente de tal espacio y llevar su conocimiento a los demás. Mas para esto no se puede servir únicamente del instinto, es necesario que lo exprese en un lenguaje ordenado en el cual toda figura por él oída pueda ser presentada con toda claridad. Es aquí donde lo apolíneo y lo dionisiaco encuentran su equilibrio y comportan una actitud de respeto una frente a la otra. La tragedia tiene su origen precisamente en tal fusión, tanto más cuanto que las imágenes desordenadas que el sujeto escuchó en su trasegar por el fondo de las cosas sólo pueden ser

---

<sup>40</sup> En adelante sólo se usará el término principio de individuación.

<sup>41</sup> Platón. *República*. 514a – 517e. En el mito de la caverna Platón ejemplifica la forma en que el filósofo alcanza el conocimiento verdadero por medio de la ascensión de éste hacia la luz. En el caso del discípulo de Dionisos, la ascensión no ocurre tanto en términos de un camino hacia la luz sino que lo que se busca es que el individuo transmita al mundo lo que conoció en su experiencia mística.

ordenadas y transmitidas por medio del lenguaje. Únicamente por este medio se pueden hacer inteligibles a todos y ser transmitidas de manera que conformen de manera precisa una verdad capaz de hacer evidente una perspectiva del mundo, fundada en el pesimismo.

*El sujeto trágico*<sup>42</sup>

Teniendo ya definidas las dos figuras de lo apolíneo y lo dionisiaco, es posible ver con mayor claridad la forma en que el sujeto se constituye en tanto ser trágico. Lo trágico es una figura en la cual el optimismo –propio de lo apolíneo- y el pesimismo –propio de lo dionisiaco- se encuentran ligados, y adquieren una forma precisa, en la cual la relación se hace simbiótica, cada una necesita de la existencia de la otra para poder existir. La armonía es el elemento fundamental dentro de la relación que ambas figuras sostienen y manifiestan en la tragedia.

Qué se debe entender por un sujeto trágico es ahora la pregunta que es necesario hacerse. La relación que hay entre lo apolíneo y lo dionisiaco no se limita a la manera en que una forma de arte surge en una determinada época–para Nietzsche la combinación de los dos elementos da origen a la tragedia griega-, es también una herramienta de interpretación de la forma en que el sujeto se constituye. El sujeto tiene en sí mismo las dos figuras estéticas y lo que ambas implican. Una vez más es necesario comprender que ambas figuras permanecen en una armonía en la medida en que al entrar en relación cada una de ellas ha tenido que ceder un poco. Así se habla de una racionalidad que está en contacto con lo instintivo, el sujeto trágico tiene en sí mismo los dos elementos que he explicado más arriba. Si bien el individuo ha visto el fondo de las cosas, al igual que ha presenciado la gloria de la apariencia, en este momento reconoce la valía de los dos puntos de vista y procura ordenarlos de manera tal que ambos puedan congeniar en una única existencia. Así como los dioses suelen luchar entre ellos, también mantienen relaciones cordiales, en donde cada uno comprende las capacidades y virtudes del otro. Así ocurre también con el sujeto trágico quien reconoce que cada uno de los elementos constitutivos de su existencia se comporta de manera tal que buscan relacionarse entre ellos.

El sujeto trágico, que ha escuchado el fondo de las cosas, el terrible abismo que es la vida, reconoce que su experiencia es limitada en la medida en que quiere transmitirla, pero se enfrenta al problema de cómo transmitir algo que se sintió, una emoción que no puede ser explicada por medio de gestos ya que estos se quedan cortos a la hora de mostrar su origen y su verdadera significación. El individuo debe, entonces, recurrir al lenguaje, tiene en él conocimiento de su experiencia y es ahora cuando está en capacidad de traducirla para los demás. Sin embargo, esto únicamente es posible por medio de los elementos de lo apolíneo, principalmente el lenguaje, pero lo apolíneo es también el elemento fundacional del arte escultórico, de la apariencia, y es por este medio que el individuo puede crear imágenes fieles a la música que escuchó en su experiencia mística. Más precisamente lo que ha de mostrar en tales imágenes son los más profundos temores de su propio ser, no es una idealidad fundada en la posibilidad de imitar un arquetipo, antes bien, lo que se hace evidente ahora es lo que el hombre más

---

<sup>42</sup> NT: caps. XI-XV

teme, lo más profundo y oscuro de su existencia. No es de extrañar que la tragedia griega tuviese como temas el fratricidio, el incesto, la venganza<sup>43</sup>. En el momento en que el individuo ha experimentado el fondo de las cosas, que se ha unido al Uno primordial, ha presenciado también lo más terrible de su humanidad, de toda humanidad. La tragedia consiste precisamente en esto, ya que transmite todo lo que se esconde en la sombra de la existencia. Por sobre cualquier cosa, la existencia continuará su camino, el mundo habrá de permanecer más allá de la efímera vida del hombre, el sujeto trágico lo sabe muy bien –es el fundamento de su pesimismo- pero en igual medida sueña, quiere mejorar, busca la forma de ser como los dioses, de hacer que su voluntad permanezca en la memoria del mundo allende el tiempo –de ahí su optimismo-. Ahora bien, a lo que apunta esta diferenciación de las partes es al equilibrio que existe entre las dos figuras. Ciertamente, éstas se han presentado siempre como dos elementos distintos y que se enfrentan, pero ahora buscan estar en equilibrio para poder así hacer algo único una conjunción que contenga en sí misma lo racional y lo instintivo. El equilibrio implica que una y otra se alimentan mutuamente, de este proceder se colige, entonces, que ambas figuras están necesariamente vinculadas en la medida en que cada una actúa como contrapeso de la otra.

Si el equilibrio se rompe es muy posible que ocurra lo que ya se dijo más arriba respecto del hombre socrático, tan peligroso para la existencia como el imperio de lo dionisiaco. Respecto de éste es necesario dejar en claro qué puede pasar si esta figura es la que termina dominando. Básicamente lo dionisiaco nos muestra el fondo de las cosas, aquella corriente de la existencia ante la cual no se puede luchar, corriente que es necesario conocer y transmitir, pero se corre el riesgo, durante tal proceso, de quedar atrapado en ella. Es necesario que el individuo esté en capacidad de reconocer que no puede quedarse en el lugar que ha conocido en su experiencia mística. Como todo abismo, puede ser muy profundo, y es en esa misma profundidad donde el individuo se pierde. En contraposición al riesgo que corre el discípulo de Apolo al exacerbar la razón, es decir, al dejarse llevar por la apariencia, se puede perder en ella y perderse en la luz. Tanto el abismo como las alturas son el riesgo que corre el individuo en caso de que el equilibrio entre las partes se pierda. Este último caso es lo que Nietzsche define como el *hombre científico*, aquel que se mantiene en el imperio de la razón, incapaz de ver algo que no sea inteligible.

En caso de ocurrir así –en cualquiera de las dos circunstancias antes expuestas-, el individuo se limita a ser simplemente como una hoja que eleva el viento, o una roca que cae en picada, según el caso, lo que hace evidente el riesgo que el individuo corre de perder el sentido de su existencia. Es decir, ante el imperio de una de las dos figuras el individuo es tan sólo el medio por el cual cada una de ellas habrá de transmitir a éste su sentido, bien sea la racionalidad extrema o bien el imperio de la experiencia mística. Es en este mismo peligro donde se hacen manifiestos los elementos constitutivos de uno de los mayores peligros que tiene el individuo, a saber, el nihilismo. La forma en que se llega a esta nueva figura es por medio del absoluto dominio de alguna de las partes, es decir, si lo

---

<sup>43</sup> Quepa aclarar que la tragedia a la que se refiere Nietzsche es la hecha por Esquilo y Sófocles, ya que ésta es la que tiene una significación particular en la filosofía de Nietzsche en tanto que muestra cómo el hombre se bate contra la fuerza de su naturaleza. Por ejemplo en *Los Siete Sobre Tebas* los hijos de Edipo se enfrentan y se matan mutuamente por el reino que les dejó su padre.

apolíneo o lo dionisiaco acaba con su contrario entonces comienza el imperio del ganador.

En el caso de lo apolíneo surge el hombre científico el cual, como ya se dijo, le da pie a la racionalidad más absoluta, permitiendo también el gobierno de la apariencia. Todo en el mundo, todo lo que puede existir sólo es en tanto puede ser concebido por la razón; aquello que no cumpla con dicha especificación carece de realidad. Por su parte, en lo dionisiaco se corre el riesgo de llegar al punto en que el éxtasis de la experiencia mística llegue a tal nivel que solo se pueda considerar como verdadero todo lo que se conoce en ella; tal es el caso del establecimiento de religiones en las cuales la realidad misma, en su totalidad, está contenida dentro de la mística por medio de la cual el mundo se hace comprensible<sup>44</sup>. Las dos formas, en la medida en que son extremos, se encuentran enfrentadas. La victoria de alguna implica la destrucción de la otra y como tal el riesgo del nihilismo.

“En la palabra nihilismo, *nihil* no significa el no-ser, sino en primer lugar un valor de nada. La vida toma un valor de nada siempre que se la niega, se la desprecia. La depreciación supone siempre una ficción: se falsea y se deprecia por ficción, se opone algo a la vida por ficción” (Deleuze, 1971: 207. Cursiva en el original).

Así, el individuo no es ya un sujeto que hace algo, que transmite lo que ha visto al resto del mundo. Al limitarse únicamente a dejarse llevar por la corriente ha realizado la negación de la vida, entendida ésta como el medio de toda acción. Al haberla negado, la ha convertido en algo insustancial en la medida en que la vida pierde ya todo valor de realidad y se convierte en una ficción, cuyo opuesto se termina asumiendo como una realidad que en sí no es, es decir, al convertir la vida en una ficción y por ende en algo depreciado, adquiere fuerza y valor aquello que en realidad no existe, a saber, un más allá. Como ya se había dicho, el sujeto, cuando alguno de los extremos domina, llega a un punto del cual ya no puede regresar, no hace nada y aguarda a que algo ocurra –para esto bien se puede servir de todo un razonamiento o simplemente se confía al fervor religioso, espera simplemente que todo se acabe, bien sea en el optimismo de lo apolíneo o en el éxtasis de la experiencia religiosa. A esta voluntad de no hacer nada Deleuze la clasifica como *nihilismo pasivo*, como un dejarse apagar lentamente (Deleuze, 1971: 210). Pero este es sólo uno de los momentos del nihilismo, el último de hecho; los otros dos son: el 1) *nihilismo negativo* y el 2) *nihilismo reactivo*.

El nihilismo negativo es el acto propio de la negación de la vida, en tanto que esta no es ya digna de ser vivida, antes bien debe ser acabada o negada en términos de algún ideal ultramundano, de ese más allá cuya fuerza proviene precisamente de la negación de la vida (Deleuze, 1971: 208). Pero esto también conlleva el hecho en virtud del cual la apariencia adquiere aquí un valor mayor, en

---

<sup>44</sup> En términos de Nietzsche el medio por el cual la exaltación mística a llegado a nuestros días y ha gobernado la vida del hombre ocurre en el cristianismo, en donde la vida es rechazada en pro de un más allá. Por su parte, el imperio de la ciencia, aunque no tiene la experiencia mística, sí tiene el poder la lógica por medio de la cual se confía en el hecho de que la existencia únicamente se puede comprender por medio de la ciencia, de la razón.

tanto es por ésta que la vida se desprecia, es decir, la vida es negada ya que se le considera una pura apariencia –regresando a la imagen de Platón en el mito de la caverna, el mundo que nosotros percibimos es un mundo falso, la pura apariencia, por otra parte el mundo que está más allá, es el mundo verdaderamente real- en la cual no se puede confiar bajo ninguna circunstancia. Si el mundo es en sí mismo la apariencia no es mucho lo que hay en él para el individuo, se puede considerar a este como un paso obligatorio para llegar a conocer lo verdaderamente real, el más allá. La primera negación de la vida se ha llevado a cabo y la rueda sigue su curso inevitable, pero la siguiente etapa actúa precisamente en contra de aquella primera negación, pero no negándola, sino superándola, profundizándola.

El nihilismo reactivo se presenta entonces como la figura de la reacción en contra de aquello que le dio existencia, es decir, el nihilismo reactivo plantea ya la negación del mundo aparente, del más allá, mientras conserva la apariencia (Deleuze, 1971: 208). En la anterior forma del nihilismo aquella tenía el más allá, pero ahora el movimiento ha dado un giro tal que se reacciona a esa idea del más allá. La existencia se encuentra ahora bajo la figura de la certeza de la inmediatez, de la apariencia, aquí el sujeto se encuentra con que su existencia es una lucha contra todo ideal establecido. En el nihilismo reactivo todo más allá es negado, éste se limita a ser la mera expresión de un hombre que no puede concebir nada como real en tanto no sea inteligible, pero al mismo tiempo cree que el mundo en que habita es pura apariencia y, por ende, algo en lo que no se puede confiar. Así, el sujeto se encuentra ahora atrapado en una red donde ya no tiene algo que lo sostenga, se ha quitado de sí mismo todo tipo de yugo que le pudiese impedir actuar, pero en tal liberación ha llegado a un fondo tal que ya no puede hacer nada, no tiene nada, prácticamente ha dejado de ser, lo único que lo mantiene vinculado a ese mundo enteramente aparental es el hecho de seguir respirando, pero al no tener nada y no querer nada, se limita simplemente a un lento apagarse, que es el fundamento del nihilismo pasivo.

Así pues, el surgimiento del nihilismo no implica que el sujeto trágico inevitablemente habrá de devenir en él, antes bien, el sentido de éste es precisamente el contrario en la medida en que en él se presenta la síntesis equilibrada de las dos figuras, lo apolíneo y lo dionisiaco. Por otra parte se podría pensar que la razón de tal proceder hacia el nihilismo es producto del pesimismo, en tanto que este siempre tiene un sentido negativo, pero éste se ha caracterizado aquí como la figura elemental que le permite al individuo concebirse a sí mismo como alguien que no puede limitarse exclusivamente a ser alguien que se deja llevar por la corriente. Si bien el individuo es alguien trágico no por ese se debe entender que su proceder lleve al nihilismo. El sentido del pesimismo es el de mostrarle al sujeto que en su existencia no puede limitarse al mundo de la apariencia en tanto es una ficción que el mismo hombre ha construido para sí mismo. El mundo de la apariencia es toda una construcción que el hombre hace para poder ordenar el mundo a su antojo, ignorando que existe algo más hondo, más profundo en su existencia y que eso no puede ser ordenado de acuerdo a lo el hombre desea. Tal intuición sólo es alcanzada por el sujeto trágico ya que este es el único que ha visto los dos extremos de la relación, y es en él donde las dos figuras alcanzan el vínculo fundamental en que se reconoce la necesidad de un equilibrio de las partes para el completo desarrollo de un sujeto con tales cualidades.

### *Desarrollo ulterior*

Ahora bien, habiendo explicado ya el fundamento del sujeto trágico, la síntesis en la que se funda, es necesario completar la figura, la cualidad particular que hacen de este sujeto la figura fundamental. Dicha cualidad es precisamente el sentido de elevación que él mismo posee, *la aristocracia*. De esta figura se derivan muchos de los elementos que constituyen al individuo, como por ejemplo la capacidad de hacer juicios morales de acuerdo a lo que él mismo considera como válido, lo que implica también la capacidad de crear significado. Pero a todo este proceder le subyace la *voluntad de poder*.

### *Voluntad de Poder*

La voluntad de poder es definida por Nietzsche “como una insaciable ansia de demostración de poder, de utilización, ejercicio de poder, como impulso creativo, etc.” (FP, 36[31]: 135)<sup>45</sup>. Es decir la figura de la voluntad de poder es la manifestación primordial del individuo en la medida en que por medio de ella es que sus deseos, su capacidad, todo alcanza su mayor nivel de desarrollo. La vida sólo es posible en la medida en que hay una voluntad que la define. Es necesario indagar un poco más alrededor de este concepto.

La voluntad de poder tiene en sí misma la capacidad de creación; crea en la medida en que se sabe a sí misma como una fuerza capaz de transformación. La transformación se da en el momento en que se entiende que no existe un espacio ultra-mundano, un más allá metafísico en el cual sea posible creer. Así las cosas, la realidad del sujeto está ordenada por un sentido propio de la superación, entendida esta como la capacidad de dejar atrás lo ya hecho y seguir adelante, trascenderse a sí mismo. Por su parte en la voluntad de poder también está la necesidad del enfrentamiento con los demás, de tener obstáculos, ya que es en la lucha en donde se presenta la total realización de la voluntad de poder.

El sentido de toda transformación está indicado por la capacidad creadora que tiene el individuo en tanto que al haberse concentrado en la existencia misma, la observa y se siente a sí mismo capaz de ordenarla de acuerdo a lo que él considera es válido. Claro está que tal valoración sólo puede ser entendida en los términos de una subjetividad que quiere. Este querer tiene la particularidad de que la relación del individuo volente con el mundo se ha convertido en algo completamente distinto a toda relación previa –la relación previa se puede entender aquí como toda consideración que se ha tenido alrededor de la relación del hombre con el mundo a lo largo de la historia- ya que el pasado para él es inmutable y no puede depender de él para seguir su camino. El individuo, entonces,

“Se relaciona de manera originaria con todas las cosas, renueva todos los criterios y todas las estimaciones y todas las estimaciones, establece una vida humana nueva en su integridad,

---

<sup>45</sup> Para la referencia de los *Fragmentos Póstumos* me serviré de la numeración que ofrece el traductor. Para mayor referencia ver bibliografía.

existe «históricamente», en el sentido más alto de esta palabra, es decir: creando” (Fink, 1980: 88).

De aquí se puede derivar en principio la lógica esencial del individuo que se sabe a sí mismo como creador, en la medida en que su relación con el mundo se ordena de manera distinta a cualquier relación previa. Esto quiere decir que ahora el individuo no se limita a seguir su vida de acuerdo a la forma en que se ha hecho anteriormente, la perspectiva histórica de la vida, de la relación con el mundo, es definida de acuerdo al futuro, es decir, el pasado como tal ya no puede ser modificado, antes bien habrá de permanecer como ha sido y considerado en su propia ordenación, pero el individuo ahora actúa como un ser que se crea y define en una perspectiva de futuro, según la cual el sujeto en el presente se comporta de tal manera que toda su actividad está orientada hacia el mañana, en donde tiene una idea de lo que el destino es, a saber: la relación del sujeto con el tiempo que está definida en términos de lo que él acepta y concibe como su destino propio, su relación con el tiempo se entiende, entonces, desde la perspectiva de un futuro, o porvenir, no escrito.

Así pues, se presenta aquí de nuevo la conciencia de lo efímero de la existencia del hombre. Pero así como se sabe limitado únicamente acepta que la limitación provenga del mundo, no de algo que esté más allá de él, que sería el único limitante que se le podría imponer. No se puede considerar al mundo como un limitante porque este es el sustrato de toda la existencia. Sin mundo no habría vida y lo que el sujeto quiere, su voluntad, es precisamente el estar vinculado a esa vida, al mundo, por sí mismo y no por algún elemento ajeno a él, presentando entonces una afirmación de la vida que se opone al nihilismo. Mundo y vida son dos elementos que guardan una profunda relación en tanto cada uno de ellos tiene su significación particular acorde a la existencia misma que se ordena en esta nueva perspectiva y que se vincula a la experiencia misma del sujeto, ahora él desea afirmar esa vida, ese mundo, sin recurrir a nada que le sea exterior, a nada que esté más allá, lo cual coartaría su libertad.

La libertad se debe entender como la manifestación última de la capacidad creadora, tanto más cuanto que la capacidad creadora únicamente puede mostrar toda su valencia en la libertad de la voluntad, en el querer libre de restricciones que el creador tiene ahora. Así, la libertad de la voluntad se presenta aquí como el motor de todo actuar del individuo ya que sólo por medio de ella es que se hace posible que este le dé rienda suelta a su volición. Pero aquí también se presenta un nuevo elemento que es determinante en la voluntad de poder, a saber, el dominio que se ejerce sobre el otro, en tanto la voluntad de poder también es dominio y ejercicio de dicho dominio, sentido en el que se funda la diferencia, la cual se da ente el individuo y el otro. “La [...] libertad de la voluntad es, en esencia, el sentimiento de superioridad con relación a quien tiene que obedecer: “yo soy libre, él tiene que obedecer” [...]” (FP 38[8]: 136). La forma en que la existencia se ordena de acuerdo al proceder propio del sujeto le significa a éste que él tiene la capacidad de dominar sobre los demás, en tal orden de ideas, la voluntad de poder marca la posesión de un sentido de superioridad sobre el mundo (BM §258).

La posesión a su vez significa dominio o control sobre los demás, pero también un control y dominio sobre sí mismo que el sujeto no abandona bajo

ninguna circunstancia en tanto es el ejercicio de la potencia que lo gobierna. Es decir, si bien el sujeto es uno que se mantiene en contacto constante con el mundo, consciente de su finitud y cuyo único límite está en el tiempo que ha de venir, la voluntad de poder adquiere la característica de ser una potencia de la cual se alimenta el individuo para poder ejercer su acción sobre el mundo; es también la marca de la diferenciación entre él y los demás, ya que, en tanto voluntad de poder, busca el enfrentamiento para ser lo que es, igualmente necesita de obstáculos que le signifiquen nuevos retos. Entran a jugar aquí dos pulsiones fundamentales en la concepción de la voluntad de poder, el *placer* y el *displacer*, donde el primero representa la satisfacción producto de una acción y que puede ser también el motor de la misma. Por su parte, el *displacer* es siempre un motor para el individuo en tanto que por medio de él, de aquello que le genera tal pulsión, el individuo encuentra una razón más para llevar a cabo su meta, todo obstáculo debe ser superado, se debe tener una victoria sobre él si se quiere lograr la más completa satisfacción (FP 26[275]: 127).

La voluntad de poder es una fuerza con la cual el individuo ordena su propia existencia de acuerdo a las diversas determinaciones que él mismo define. Estas determinaciones no pueden ser entendidas como meros caprichos, dado que en ellas se hace manifiesto un sentido más profundo que busca una superación de lo humano.

Como ya se dijo el sujeto trágico, alimentado por la voluntad de poder, deja atrás todo el pasado y pone sus ojos sobre el futuro, todo lo anterior, todo momento previo a él, es inmutable y como tal no permite que se haga algo, ya que a fuerza de ver hacia atrás se termina pensando y viviendo hacia atrás<sup>46</sup>, en las determinaciones que fueron y ya no son. Determinaciones que provienen precisamente de ideales que el sujeto trágico ha dejado de lado, y por medio de tales no es posible superar el tipo humano buscando la mayor superación que el mismo sujeto pueda lograr, la superación de sí mismo:

“La superación de sí mismo no tiene aquí un sentido ascético; es, precisamente, lo contrario de ello. La vida posee una tendencia a *ascender*, crea productos de poder y no se detiene jamás en esa tarea. Es, por su esencia, inquietud, movimiento; pero no un movimiento lineal, que no se trasciende nunca a sí mismo” (Fink, 1980: 95).

La elevación del individuo es el fin último de la realización de la existencia del individuo, todo proceder de la quietud es una forma de nihilismo que debe ser eliminada, si no cuando menos debe ser subyugada y sometida ante la imponente fuerza de un individuo incapaz de quedarse quieto, que, junto con la vida, fluye y se transforma constantemente como el mundo sobre el que se funda (BM §259). Igualmente en el futuro, en lo por-venir no hay nada determinado y el individuo habrá de actuar acorde a este pensamiento.

---

<sup>46</sup> La oración es una modificación de un aforismo de Nietzsche en *Crepúsculo de los Ídolos*, que sigue así: “a fuerza de andar buscando los comienzos se convierte uno en un cangrejo. El historiador mira hacia atrás; al final *crea* también hacia atrás” (CI, I, §25)

## *La aristocracia*

Habiendo visto la forma en que la voluntad de poder le da contenido a la figura del sujeto trágico esta deja de existir como tal y pasa a convertirse en la figura del *aristócrata*. ¿Qué es, pues, la aristocracia?

“Toda elevación del tipo «hombre» ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática –y así lo seguirá siendo siempre: es ésa una sociedad que cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre y que, en cierto sentido, necesita de la esclavitud” (BM § 257)

La aristocracia es la manifestación de la elevación a la que el sujeto se somete en todo su derecho en la medida en que se sabe merecedor de la misma. La relación que hay entre él y los demás es muestra de cómo la lucha, a la que el individuo se somete en la voluntad de poder, engendra las diferencias fundamentales entre unos y otros. Es aquí donde se da forma a la jerarquía en que se ordenan los diversos estamentos de la vida, es decir, por medio de la lucha se hacen las diferencias fundamentales entre las partes, diferencias que definen un orden de castas cuya valía está en la cantidad de fuerza que cada una pueda manifestar<sup>47</sup>, donde a mayor manifestación de fuerza menor es la extensión de la casta. La aristocracia como tal es la expresión del individuo en la potencia que es la misma voluntad de poder, el sentimiento de fuerza y superioridad de quien se sabe a sí mismo como un elemento nuevo en un terreno hostil y que quiere ejercer su dominio sobre el mismo. La aristocracia es la expresión suprema del sujeto trágico, tanto más cuanto que se sabe poseedor de tal fuerza.

La distancia que toma el individuo respecto de los demás es llamada por Nietzsche «pathos de la distancia» (BM §257), donde el pathos, o sentimiento, obedece a la forma en que el sujeto busca alejarse de la comunidad en su propio proceso de ascensión. Es un sentimiento en la medida en que el individuo es pasivo ante él, tan sólo quiere lo que su propia voluntad le indica, ignorando cualquier otra determinación que le sea externa. El individuo considera a los otros como obstáculos y en tal orden de ideas busca superarlos, someterlos a su dominio, y ser así justificación y razón de ser de cualquier determinación proveniente del exterior ya que ese individuo particular es creador de sentido tanto más cuanto que el individuo es la causa de todo, porque se define como una potencia creadora, no se limita a sí mismo a nada, de ser necesario acaba con lo que hay a su paso, proceder que únicamente lo eleva más en la satisfacción de su propia volición, su deseo es la medida de las cosas.

La creación de sentido es propia de la forma en que el individuo concibe el mundo. Como no lo puede entender en términos de alguna potencia externa a él, crea y le da significado al mundo, todo en la búsqueda de una elevación cada vez mayor del tipo hombre, de una superación de sí mismo, todo esto en la medida en que su fuerza es cada vez mayor y le permite tomar distancia de todo lo que existe

---

<sup>47</sup> Es necesario anotar aquí que la manifestación de fuerza puede presentarse de dos formas: primero, como expresión de un individuo plétórico en la voluntad de poder, segundo, como expresión de muchos que se reúnen y exteriorizan tal fuerza. El segundo caso es propio de las potencias reactivas, el primero de las potencias activas.

y es definido por otros como válido. Su existencia ciertamente está marcada por el signo de la violencia, pero tal violencia es vista por los demás, por los otros, los que son diferentes a él y no pueden concebir su propia existencia si no es en la agrupación.

La figura del aristócrata es la consecuencia inevitable del sujeto trágico en tanto que este último es el que ha sentido el pathos, no todavía en su forma completa, sino como consciencia de lo efímero de su propia existencia, sentimiento trágico al que el sujeto se entrega, pero no se deja llevar de él. Por su parte el aristócrata vive con ese pathos pero todo su actuar está dirigido hacia el futuro, en busca de la elevación del hombre, en donde el pathos se convierte en un sentimiento de distanciamiento respecto de los demás, lo que conlleva la soledad a la que el mismo individuo se entrega en la libertad de la voluntad. El aristócrata es, pues, la figura que reúne en sí misma todos los elementos previamente explicados.

### CAPÍTULO III

#### Oposiciones, similitudes y diferendos en la constitución del sujeto

Los elementos comunes entre Hegel y Nietzsche no parecen ser muchos. De hecho, se podría decir que no hay vínculos entre los dos autores, pero al ver más a fondo la filosofía de ambos es posible darse cuenta de que la vinculación entre ellos es más grande de lo que se podría suponer en un principio, pero tal similitud no debe ser entendida como total. De hecho, es necesario hacer distinciones precisas fundadas en el análisis.

El análisis se puede hacer desde cinco puntos distintos, los cuales deben ser vistos en términos de cómo cada autor los propone (caps. I y II) y cómo se vinculan, lo que es el objetivo del presente capítulo. En algunos casos la relación de los conceptos se puede evidenciar en su comienzo, lo que da una sensación de similitud, pero las consecuencias que cada autor extrae de sus conceptos marcan la diferencia que hay entre ellos.

La primera relación está en la *vida* como medio fluido universal y el *Uno primordial* en que se funde el individuo. El sentido de ambos conceptos es que los dos se vinculan de manera tal que es posible considerar a Hegel como precursor de la idea de Uno primordial de Nietzsche, tanto más cuanto que la idea de que todo fluye en una constante unión y desunión, en un medio fluido en el cual la existencia deja de ser y vuelve a ser. El Uno primordial y el medio fluido en que las diferencias desaparecen son, podría decirse, lo mismo.

La segunda relación es la *lucha por el reconocimiento*, la dialéctica del amo y del esclavo y su contraparte en Nietzsche estaría dada por la aristocracia y el *pathos* de la distancia. La relación aquí no es evidente dado que cada uno de los autores tiene una consideración radicalmente distinta del problema en sí mismo, mas el vínculo que los une está marcado por la forma en que el individuo define su relación con la vida misma, como se verá más adelante. El sentido contrario de cada una de las figuras de la relación obliga a suponer que el orden de ésta está dado por la forma en que cada una de los conceptos, individualmente, llega a conclusiones distintas. En el caso de Hegel la consecuencia de la lucha por el reconocimiento es la igualdad de las partes –amo y esclavo devienen en un nosotros-; para Nietzsche, el reconocimiento proviene del mismo individuo y todo sentido de igualdad se pierde, de hecho no existe, de ahí el *pathos* de la distancia.

La tercera relación es el goce del éxtasis de la *experiencia mística*, en Nietzsche, que encuentra su contraparte en el *estoicismo* de Hegel. La diferencia fundamental está en el sentido que se le da a cada uno de los conceptos por parte de cada uno de los autores. Así, la propuesta de Hegel atiende a una universalidad que está dada en términos de la razón, mientras que en Nietzsche se atiende a la particularización de la experiencia, consecuencia, claro está, de la pérdida de la individualidad, y ésta se limita a ser la más profunda subjetividad. La razón para presentarlo como una subjetivización profunda radica en el hecho de que la experiencia mística como tal es única y propia del individuo que la experimenta, a diferencia del estoicismo de Hegel en donde la consideración primordial se funda precisamente en la idea de la comunidad, en tanto amo y esclavo se suponen iguales y libres.

La cuarta relación está dada por el *pesimismo* y el *escepticismo*. El escepticismo hegeliano apunta a la forma en que el individuo no puede ya creer en

el mundo, cuando menos en un más allá. El pesimismo de Nietzsche tiene el carácter particular de la finitud de la existencia humana. Escepticismo y pesimismo son dos elementos que le permiten al individuo compaginar su racionalidad con el sentido básico de su efímera existencia en el mundo, ahondar en el sentido de su propia finitud.

La quinta relación está dada por el *sujeto trágico* y la *conciencia desgraciada*. La conciencia desgraciada es en esencia, en Hegel, la figura que aúna el estoicismo y el escepticismo; la tragedia en Nietzsche es la figura que contiene en sí misma los dos instintos contrarios: lo apolíneo y lo dionisiaco. Pero también es necesario tener en cuenta que a todo este movimiento le subyace un proceder dialéctico en virtud del cual la constitución del sujeto se puede ver, gracias a las relaciones previamente mostradas. Así pues, las relaciones tienen un trasfondo histórico en el que se consideran los diversos aspectos que la idea del yo, o del hombre, ha tenido y proponen a su vez una ontología.

La consideración de las parejas arriba presentadas obedece a la forma en que Hegel ordena el cap. IV de la *Fenomenología*, mas la presentación propiamente dicha no seguirá el mismo orden. Cada una de las parejas será tomada en de manera tal que obedezcan a los tres conceptos que se presentaron en el cap. II del presente, a saber, la *experiencia*, el *carácter* y el *destino*. La experiencia es lo que el sujeto vive independiente de cualquier interpretación, es la experiencia pura y simple; el carácter es la forma como el individuo se enfrenta a la vida, como la percibe; por último el destino es la relación que el sujeto mismo tiene con el tiempo, con el futuro. Así las cosas, el orden en que serán presentados los conceptos es el siguiente: en experiencia se buscará definir la relación entre *vida* y *Uno primordial*; en el carácter se verán las relaciones del *estoicismo* y la *experiencia mística*, luego el *escepticismo* y el *pesimismo* y por último el *reconocimiento* y la *aristocracia*; el tercer elemento de interpretación, el destino, servirá de marco para la relación entre *conciencia desgraciada* y *sujeto trágico*, al igual que como lugar para mostrar una relación de método entre Hegel y Nietzsche<sup>48</sup>.

Además es necesario definir la forma en que tales conceptos se relacionan. La perspectiva arriba mostrada es tan sólo la primera parte, es necesario en cada una de las relaciones definir si estas se presentan de acuerdo a tres elementos: *similitud*, *oposición* o *diferendo*<sup>49</sup>. La necesidad de presentarlos de tal modo radica precisamente en el hecho de que cada uno de los autores arriba reseñados es marcadamente distinto, y tal diferencia obliga a revisarlos primero por separado para luego establecer las relaciones que entre ellos existen. De cualquier manera, estas bien pueden obedecer a similitudes, a oposiciones –tanto en su origen como en sus conclusiones-, o diferendos.

---

<sup>48</sup> Es necesario precisar aquí que ninguna de las secciones del presente lleva como título los conceptos mencionados, pero el desarrollo de cada una de las relaciones de conceptos está ordenado de manera tal que obedezca a tales conceptos.

El sentido de la relación de método entre los dos autores radica en la idea de que cada uno de ellos se sirve de una dialéctica. Este punto será explicado más adelante.

<sup>49</sup> Cada uno de estos tres elementos estará presente a lo largo del capítulo. El diferendo es la forma en que los dos autores comparten una idea, pero ésta no está desarrollada de la misma manera, aunque sus consecuencias sean similares, es decir, es un medio para mostrar la convergencia de conceptos.

### *La vida y el Uno primordial o la disolución de la individualidad*

Así, la perspectiva de Hegel muestra una vida que es un medio fluido universal en el cual todo está puesto, como una serie de barcas sobre la corriente de un río, en el cual fluyen. Asimismo, todo lo que existe está y es en la vida, pero en este proceder son individuales en un principio, elementos claramente diferenciados. La segunda etapa del movimiento se funda precisamente en la disolución de tal individualidad transformándose en la unidad total del todo, para luego deshacer dicha unidad y convertirse de nuevo en la diferenciación de las partes, que componen el todo. Ahora bien, la forma en que cada una de las partes se relaciona con las demás está determinada, entre otras cosas, por la manera en que las partes son capaces de comprender el movimiento (Hyppolite, 1998: 134)<sup>50</sup>. Así pues, es necesario ponerla en el nivel del sujeto, ya que éste es el único capaz de tener conciencia de las relaciones que hay entre las diversas figuras que se encuentran en el medio fluido que es la vida. El sujeto en un principio se sabe a sí mismo como un elemento claramente diferenciado de cualquier otra cosa que esté en su alrededor, la individualidad se ve disuelta, entonces, en el momento en que su propio trasegar por el mundo le obliga a detenerse y pensar qué es la vida. Tal consideración inevitablemente le lleva a perderse en el medio fluido y encontrar que su propia existencia está vinculada, inexorablemente, a todo lo demás, obligándolo a perder toda consciencia de su individualidad.

La pérdida de la conciencia de su individualidad es lo que relaciona el concepto de vida de Hegel con el de Uno primordial de Nietzsche en tanto que ambos autores reconocen que existe un momento en que el individuo se pierde completamente en el flujo de la existencia, en otras palabras, la pérdida de todo principio de individuación. Así, la relación adquiere un matiz de similitud que parece ser evidente, pero es necesario comprender que en ambos casos la pérdida de la individualidad es un momento previo para llegar a una comprensión más profunda de la vida, tanto más cuanto que si se logra alcanzar ese momento de pérdida absoluta de la individualidad el sujeto habrá de quedar sumergido en la profundidad de la existencia en donde lo único que puede llegar a esperar es llegar más a fondo dentro de la propia lógica de la vida, si es que esa lógica puede llegar a ser comprendida de alguna manera.

Y es precisamente en este punto en donde las concepciones divergen, ya que para Hegel tal comprensión es posible y obedece a un círculo en el cual la pérdida de la individualidad desaparece para dar paso a la superación de la misma y la consiguiente recuperación de la individualidad. Lo mismo ocurre en Nietzsche, pero la diferencia fundamental está en la forma en que la individualidad se recupera. Para Hegel la recuperación de la individualidad implica que el proceso del flujo de la vida es comprensible, de hecho, la forma en que Hegel lo expresa supone ya que el proceso es de suyo enteramente comprensible, pero para hacerlo evidente es necesario traducirlo al lenguaje para que pueda ser entendido no sólo por un filósofo, sino por todo aquel que quiere alcanzar la comprensión de la vida, entendida, claro está, como un proceso, en donde el círculo antes explicado se repite constantemente<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Esto es lo que en esencia se podría entender como *concepto absoluto*

<sup>51</sup> Esta propuesta de la vida se encuentra más detallada en cap. I.

Así, lo esencial aquí es la afirmación de que el proceso de la vida puede ser comprendido, que es algo que está a ojos vista y que por ende el único problema que se plantea está en la forma de traducirlo para la comprensión global del fenómeno. Es decir, la forma en que el individuo habrá de racionalizar lo que comprendió en el proceso de la vida se presenta de forma completamente distinta tanto en Hegel como en Nietzsche, en tanto que para el primero supone una comprensión racional de lo vivido, mientras que para el segundo, la forma en que se traduce la experiencia tiene la particularidad de presentarse de manera más artística, es decir, como expresión de un sentir particular del individuo, que no afecta, necesariamente, a todos los demás.

La propuesta de Nietzsche ahonda más en este punto en la medida en que la disolución de las diferencias no puede ser comprendida en su totalidad, y como tal no puede ser transformada en una comprensión teórica en la cual las proposiciones de un silogismo, por así decirlo, permitan simplificar el fenómeno, más aún si la disolución tiene como elemento fundamental el de enseñar al individuo la verdadera realidad de lo que el mundo es. Si bien la disolución no se puede comprender a partir de la experiencia en sí misma, es decir, del trasegar del sujeto por la existencia, la forma en que tal disolución alcanza su cenit, sí es posible lograr comprender una parte de ese procedimiento en tanto que la consideración esencial del mundo se transforma por completo y adquiere nuevas figuras, ya que la razón no domina la esencia del mundo (Fink, 1980: 38). Lo que aquí se muestra es la idea esencial de que el intelecto no necesariamente es el poseedor de la verdad.

Dicha esencia que fluye también como un río cuyas aguas se mueven de forma vertiginosa gracias a una poderosa corriente que se lleva al individuo y que aniquila toda individualidad anquilosada en la racionalidad que anhela controlar el todo bajo el supuesto de la inteligibilidad, de la claridad que se supone debe tener lo que existe. Ciertamente, la experiencia de este individuo que aquí se presenta – me refiero, claro está, al individuo dionisiaco- no es la de su contraparte apolínea.

La existencia de este está marcada por la búsqueda del fondo de las cosas, ya que el río de la existencia no se halla en la superficie. De hecho es más probable encontrarlo en lo subterráneo, como el estigio, que guarda y esconde secretos que tan sólo los iniciados pueden llegar a comprender (NT: 86-87); se puede construir aquí un paralelo con las *catábasis*<sup>52</sup> que se encuentran en la poesía épica, en la medida en que el descenso al inframundo se hace por la búsqueda de algo, mientras que la búsqueda de la disolución de la individualidad está marcada también por el querer saber algo, es también una búsqueda; es este un saber que está vedado a la comprensión inmediata del sujeto ya que es algo que para él es mejor no conocer. Tal como Sileno le enseña a Midas, el individuo busca el Uno primordial con el interés de encontrar el sentido fundamental de las cosas. Sin embargo, tal exploración no se limita simplemente a ser un medio por el cual se

---

<sup>52</sup> Las catábasis son los descensos al inframundo. Como tales se encuentran en *La Odisea* y *La Eneida*, aunque también se puede tomar como ejemplo la *Divina Comedia* de Dante, al igual que el descenso de Orfeo en búsqueda de su esposa fallecida. La idea primordial que se retoma aquí es precisamente que aquellos que descendieron al inframundo lo hicieron con el fin de conocer algo, en el caso de Odiseo fue el de saber si habría de regresar a Ítaca, en el de Eneas, el de saber si llegaría a una tierra donde pudiese prosperar su estirpe. Una buena explicación de tal proceso se encuentra en *Catábasis y resurrección* de Pilar González Serrano.

satisface un deseo. La verdad misma de tal descenso está en que el sujeto quiere saber la verdad de la existencia y esta no se encuentra en las alturas del conocimiento, es, antes bien, un descenso, el conocimiento producto del mismo fondo y a él no se puede llegar por medio de la razón. El sentido preciso de tal imposibilidad está en que la experiencia no siempre puede ser ordenada en términos de elementos completamente inteligibles, sino que en ocasiones simplemente debe ser sentida, se debe gozar de ella tanto como sea posible, algo próximo a una experiencia estética en la medida en que ésta invita al individuo al goce completo de su propio ser por medio de ella. Aquí también se presenta un elemento particular fundado en la relación entre saber y sufrimiento, en tanto que el conocimiento que el individuo adquiere por medio del Uno primordial es producto de un camino que el individuo mismo ha seguido y que no se caracteriza por ser sencillo; antes bien, es un camino donde el individuo no ha encontrado sosiego de ningún tipo, pensando que acaso por medio del sufrimiento le será posible alcanzar la comprensión de la vida. Así como la sabiduría de Sileno no da un sentido de calma, la lógica inherente al Uno primordial no muestra lo bello del mundo –eso es una construcción humana- sino la terrible verdad que se esconde detrás de tal belleza. El individuo aprehende la verdadera forma del mundo y de su existencia, a saber, el hombre es un ser efímero, que el mundo ha de permanecer y que el individuo no. Sentimientos terribles tanto más cuanto que representan el inexorable devenir de la existencia.

La comprensión de la vida no puede ser alcanzada si no es por medio de un goce similar, de un simple sentir en virtud del cual el sujeto conoce eso que está buscando, el Uno primordial, así el individuo encuentre la terrible verdad que se esconde detrás del velo de lo inteligible.

El Uno primordial es, al igual que la vida en Hegel, la disolución de todas las diferencias; como lo diría Nietzsche, es la desaparición del *principium individuationis*<sup>53</sup>. Se podría decir que ocurre un proceso similar con el segundo momento de la vida en Hegel, en la medida en que en él se da la disolución del individuo.

Es importante señalar aquí la forma en que se da tal disolución y la perspectiva que cada autor tiene para considerarla. La disolución del sujeto se da, en Hegel, desde un punto de vista más racionalista en tanto que el autor está buscando la forma en virtud de la cual toda consideración del sujeto, entendida esta desde la racionalidad, requiere de una fusión de éste con el todo para que así sea posible demostrar que el mundo no es únicamente lo que el individuo, en su particularidad, considera que es. En la misma medida ocurre en Nietzsche aunque con la diferencia fundamental de que tal disolución obedece más a un sentir instintivo en términos racionales, antes bien es algo que se presenta como un vacío en la existencia del sujeto<sup>54</sup>.

Así, pues, la relación que se define aquí en un principio muestra como los dos elementos guardan una gran similitud en tanto cada uno de ellos representa la desaparición de toda individualidad, pero en la misma medida es necesario considerar también el paso siguiente que dan ambos autores, en donde cada uno de ellos plantea la necesidad de hacer que el individuo recupere su individualidad. Ciertamente tal consideración reviste gran importancia en la medida en que tal

---

<sup>53</sup> Esto es explicado en el cap. II.

<sup>54</sup> Sobre este punto ya se ha hablado en el cap. II

forma le significa un nuevo reconocimiento de su individualidad por medio del cual la consideración sobre el mundo se transforma. La transformación se produce en el sentido de que la consideración de la existencia, desde el mismo individuo, claro está, le muestra a éste que su vida no es una única forma de la vida, antes bien, el individuo está vinculado a los demás por medio de ese fluir –que bien puede ser representado como un río de aguas tranquilas, en el caso de Hegel, o como un río cuya corriente es muy intensa, en el caso de Nietzsche- que es la vida.

Por último, en esta relación se presenta también un elemento de gran importancia: la experiencia. La experiencia es la forma en que el individuo interactúa con el mundo y con todo lo que lo rodea. En este punto en particular la forma de la experiencia, en el momento de la recuperación de la individualidad, se ve transformada de ser la simple experiencia sensible –bien sea con carácter de racionalidad o de mero sentir- en una experiencia donde el individuo conoce ahora que el mundo no es como siempre lo ha pensado o sentido, existe algo que está mucho más allá de la simple experiencia y que cambia por completo toda consideración sobre el mundo al igual que transforma toda consideración acerca del individuo mismo. La experiencia se presenta entonces como el elemento fundamental en virtud del cual el individuo vive y conoce. La consideración del mundo cambia, tanto más cuanto que la disolución en sí misma le ha mostrado al individuo que no es él quien domina la existencia, sino que es él quien se encuentra dominado por esta.

De aquí se derivan las siguientes parejas de conceptos anotadas antes. Cada una de estas perspectivas está marcada por la consideración de que son actitudes frente a la vida. La experiencia, la vida como tal, es tan sólo la manera en que el individuo conoce y aprehende el mundo. Ahora es necesario ver qué actitud tiene el individuo frente al mismo. En este orden de ideas son consideradas como el carácter, es decir, como la actitud del individuo frente a la vida.

### *Estoicismo y experiencia mística*

Precisamente esta segunda consideración se cifra en el marco del carácter, entendido como el modo en que el sujeto se aproxima al mundo, la manera en que vive su propia experiencia, en pocas palabras, su actitud frente a la vida. Ahora bien, el carácter debe ser primero considerado de acuerdo a la forma en que cada autor presenta los conceptos.

Esta pareja de conceptos muestra el primer devenir del momento anterior, es decir, por medio de este par de conceptos surge la primera ordenación propia del carácter del individuo en términos de la manera en que cada uno de ellos representa el primer momento de una aproximación hacia el mundo. Es necesario anotar también que las dos figuras obedecen precisamente a un periodo en *la* historia: tanto Hegel como Nietzsche ubican este primer momento del carácter en la antigüedad griega, claro está, cada uno de ellos desde un punto de vista distinto. La forma en que Hegel lo presenta obedece a un cierto estado del individuo en virtud del cual éste se limita a gozar de su propia existencia y vivir acorde a la misma; mientras que en Nietzsche tal experiencia está marcada por el deseo de buscar algo que trascienda más allá de la simple existencia inmediata. La consideración alrededor del momento histórico reviste importancia en la medida

en que ambas perspectivas reflejan un espacio determinado en rededor de la historia de la filosofía, o al menos así se puede considerar si tomamos como verdadera la imagen que da Platón en sus *Diálogos* y se contrasta con lo que se puede extraer de la tragedia griega, es decir, la consideración histórica es hecha aquí por una relación que tanto los escritos de Platón, como las obras trágicas tienen con Hegel y Nietzsche respectivamente. En el caso de Platón se puede ver a un grupo de hombres discutiendo tranquilamente varios problemas de la filosofía. Por su parte la imagen que da la tragedia se opone a ésta al igual que la complementa en tanto que considera como verdaderos los hechos en ella relatados, en la misma medida en que ahonda en la psicología de los personajes (NT: cap. IX). Igualmente se puede pensar que la forma en que se oponen está dada por el hecho de que Platón hace palpable la circunstancia de que son un ejercicio completamente teórico, mientras que la tragedia busca comprender, desde la inmediatez, el hecho de que los hombres no están limitados a lo apolíneo, a la racionalidad; pero es también un complemento de esta última respecto de la primera en tanto necesita una cierta medida de abstracción para ahondar en la psicología de los personajes. También es necesario precisar aquí una cierta posición frente a la vida, la cual precisa de una consideración específica de la misma, es decir, el filósofo, no solo el trágico, busca comprender aquello que es la vida en sí misma, razón por la cual define una serie de elementos a partir de los cuales comprender lo que la vida es. Por ejemplo, Heráclito pensaba que la vida es un constante flujo de elementos que se contraponen y se encuentran en constantes batallas, de las cuales resulta aquello que el hombre concibe como la realidad<sup>55</sup>.

Así, pues, la figura del estoicismo en Hegel se presenta de manera tal que es, propiamente hablando, el momento esencial de lo abstracto, el momento del pensamiento en el cual todo goce obedece a un proceder intelectual, en donde, tanto el señor como el siervo, se sienten en la plétora de su propia libertad en la medida en que cada uno sabe que ésta sólo es posible en tales términos. Es decir, la libertad del individuo, su capacidad de actuar, obedece a la forma en que se relaciona con otros, pero tal relación marca también una diferencia entre las partes –diferencia contraria al yo que es nosotros- ya que la consideración de la libertad que aquí se presenta hace claridad en el hecho de que tanto uno como otro son libres siempre y cuando sean conscientes de la diferencia que los distingue y define.

Esta diferencia se caracteriza por el hecho de que uno de los participantes es esclavo, es decir, está bajo el dominio del otro, lo que implica que el otro es señor. Esto lleva al núcleo del problema porque en tal consideración todo establecimiento sobre y de la libertad es algo meramente teórico, haciendo que el individuo, en cualquiera de sus figuras, se encuentre limitado en su actuar real en la medida en que no puede concebirse a sí mismo más allá del goce que la vida le da en ese momento particular, el goce de la inmediatez.

El goce constituye, pues, un elemento particularmente importante ya que es por medio de él que el individuo se sabe a sí mismo como algo que tiene

---

<sup>55</sup> La forma en que los filósofos presocráticos consideraban la vida, o de lo que estaba compuesta ésta, varía tanto como los filósofos. Aquí sólo he tomado la de Heráclito en tanto es la más próxima a Nietzsche, ya que ofrece la consideración de los contrarios enfrentados. La relación de Hegel con la filosofía griega está más próxima a Platón. En el caso particular de Heráclito tal elemento constituyente del mundo es el fuego (ver Heráclito, §30).

dominio sobre sí, pero que no comprende aún la profundidad de tal dominio. Acaso, como en la dialéctica del señor y del siervo, este último es el único que tiene verdadero dominio respecto de su actuar y de su propio ser, en la medida en que su relación con el mundo es más directa y no tiene un intermediario como sí ocurre con el señor. De cualquier manera la consideración del goce está enmarcada dentro del pensamiento, ya que ninguna de las dos figuras puede satisfacerse en él realmente, es decir, el goce se limita a ser una idea, la realidad de la misma no está completa en tanto que ni señor ni siervo han trascendido la etapa del puro pensamiento.

El problema esencial que se vislumbra aquí es el de un carácter pasivo del individuo hacia el mundo, pasividad que lo limita a la simple consideración de este en términos de su propia experiencia, la cual no es real en sí misma ya que no tiene ningún tipo de consecuencia sobre el mismo tan sólo sobre el individuo quien no es capaz de reconocer –en tanto está sumido en el goce- la verdadera profundidad de la misma y así no puede llegar a considerar como posible algo distinto a la infinitud que el pensamiento le ofrece, las ilimitadas posibilidades que se le presentan constantemente. El goce en el estoicismo debe ser considerado como un deseo de permanencia en él y tal deseo lleva inevitablemente a una parálisis de la propia conciencia (Hyppolite, 1998: 161).

Esta conciencia, atiborrada del placer que la vida le ofrece, se limita a perdurar en eso, la vida del sujeto –sea el señor, sea el siervo- carece de realidad en la medida en que ninguno de los dos es capaz de ir más allá de la mera contemplación de su propia inmediatez, la cual, en última instancia, es confundida con la infinitud del pensamiento, porque al ser conscientes de su propia situación la aceptan y la toman como tal, considerándola la verdad total de su propia satisfacción.

Por otra parte, desde la perspectiva de la experiencia mística nos encontramos con que el carácter que valida toda consideración de la experiencia por parte del individuo tiene la particularidad de ser tan sólo un punto de paso para cualquier clase de acción posterior. Es decir, el carácter se comporta aquí como un puente entre dos momentos distintos, puente desde el cual es posible ver al individuo como tal, y también al individuo que se aproxima a ese Uno primordial que pareciera estar llamándolo. La experiencia mística es precisamente el escuchar ese llamado único por medio del cual, el llamado, es posible alcanzar una comprensión más profunda de la existencia misma.

Como ya se ha dicho más arriba<sup>56</sup> la experiencia mística tiene como fundamento una suerte de embriaguez en la cual el sujeto se abandona a sus propios sentidos, los cuales le permiten establecer un contacto directo con el elemento esencial de la existencia, aquello que para el individuo fue alguna vez un sordo rumor, es ahora un torrente que se encuentra en las profundidades y que le ha de dar la comprensión del mundo que él desea alcanzar, cualquiera que esta pueda llegar a ser.

Pero precisamente esa experiencia mística tiene un valor particular que establece una gran diferencia con respecto a Hegel, diferencia que se verá más adelante, por ahora baste con enunciarla. El valor particular de la experiencia mística radica en la forma en que esta sea comprendida, y la comprensión de la

---

<sup>56</sup> Cap. II

misma no está lejos de la sabiduría que Sileno le da a Midas. La consideración de Sileno es que lo mejor para el hombre es no existir y luego dejar de existir pronto (NT: 54). La experiencia mística es precisamente la forma en que el individuo adquiere por sí mismo tal sabiduría en la medida en que, por una parte, se le ofrece la tranquilidad del mundo que se puede hacer y es inteligible y por otra tiene que enfrentarse con el hecho de su propia finitud. Si bien la primera le ofrece tranquilidad, la segunda representa el desasosiego de la existencia en tanto que no puede haber manera de contemplar el mundo sin antes enfrentarse con el hecho de que inevitablemente la muerte llegará y, tanto peor, con el hecho de que lo mejor es no haber llegado a ser nada. Ante tal panorama el individuo prosigue en un camino tal que sólo puede llevarlo al final de su propia existencia, y no es sino hasta que alcanza, por medio de la experiencia mística, el Uno primordial que comprende la verdad del mundo y de su propio ser, es decir, no es sino hasta ese momento en particular que el individuo adquiere conciencia de su propia finitud, tanto más cuanto que todo momento previo es simplemente un sordo rumor que desaparece con el caos del mundo.

La propia vida del individuo se enfrenta ahora con el hecho de la contemplación concreta de su propia muerte. La experiencia mística adquiere la figura de una experiencia cercana a la muerte misma y es aquí donde se da el peligroso paso al nihilismo. Como ya se dijo antes, la primera consideración respecto del nihilismo implica únicamente la nada, pero ésta no puede ser entendida exclusivamente como la desaparición del mundo. Es también la desaparición del propio individuo. La individualidad que se pierde es ahora uno de los mayores riesgos que cualquiera puede llegar a correr en tanto que la disolución puede representar a su vez la muerte del individuo y ser así la total desaparición de este. El hecho de que la experiencia mística sea considerada como un paso hacia el nihilismo no implica que tal paso tenga debajo de sí un camino que es imperativo seguir hasta sus últimas consecuencias, la experiencia mística tiene un límite que es impuesto o bien por el tiempo o bien por el individuo. Al cruzar tal límite, la actitud frente a la vida se transforma ya que la finitud de la existencia demanda un cambio que sólo es posible por medio de esta nueva comprensión del mundo, es decir, por medio de la consideración de que el hombre es un ser finito. No obstante, la finitud no implica la desaparición de todo, entendido como lo que ha de permanecer aun después del hombre, del todo como infinitud.

La oposición que se plantea aquí respecto de Hegel es que el individuo, en el caso de este, permanece en la gozosa plétora de los placeres que el mundo tiene para él, mientras que en el caso de Nietzsche es todo lo contrario, en tanto que el individuo no puede concebir un mundo donde todo sea dichoso para su propio ser. Lo que ha presenciado con el Uno primordial es que la vida es un constante sufrimiento, donde los trabajos y las penas están constantemente vinculados. Todo goce viene como un agregado, como algo secundario. Además, la diferencia adquiere toda su forma en el momento en que se enfrentan la finitud y la infinitud, dado que ambas figuras son, por definición, contrarias. La imagen que cada una proyecta sobre la vida, el carácter propiamente dicho, se enfrenta de manera tal que sólo permite las contrariedades de cada uno de los elementos. El individuo aquí se enfrenta tanto en el lugar de la finitud de la cual es consciente o de la infinitud a la que quiere llegar.

Precisamente de esta diferencia tan radical surgen dos elementos que serán explicados a continuación, el pesimismo y el escepticismo. Cada uno de ellos es un devenir necesario de las figuras precedentes.

*Escepticismo y pesimismo: la negatividad de la perspectiva*

La consideración del pesimismo en Nietzsche se funda en la idea de que el hombre es un ser finito, su vida está limitada y en tal limitación su radio de acción es estrecho, razón por la cual no puede concebir el mundo como el espacio para dar rienda suelta a su voluntad la cual, se espera, debe anhelar todo aquello que está más allá del alcance de su propia finitud. En pocas palabras, el individuo es consciente de que es finito y en tal conciencia sabe que no puede hacer mucho, pero procura, en todo caso, hacer todo aquello que esté a su alcance, siempre sapiente de sus limitaciones. Esto permite considerar ahora un punto particular: la vida del pesimista se transforma y se aleja de todo ideal de inmortalidad, su propia finitud se afirma y la muerte se convierte en parte de la vida, acabando con la idea de que la vida es lo positivo y la muerte lo negativo, ya que esta última es tan sólo un momento más de la vida (Birnbaum, 2004: 66).

El escepticismo, por otra parte, es precisamente el paso que Hegel tiene que dar para superar la etapa del concepto propia del estoicismo. Ahora es cuando el individuo se enfrenta a la infinitud del concepto desde la inmediatez de su propia existencia, tanto así que se ve obligado a reevaluar todo aquello que ha tenido por cierto hasta el momento y considerar de nuevo el por qué tales ideas son verdaderas, tanto más cuanto que ya no las puede reconciliar con su propio modo de vida. Es decir, por una parte el individuo se encuentra sometido a las inclemencias del mundo, más por otra se enfrenta con aquello que no puede ser transformado, el mundo propiamente dicho, lo inmutable, donde lo esencial de la consideración se manifiesta en que

“Todo valor, toda posición, son valores y posiciones del yo, pero este mismo yo no es tal yo particular, contingente, cuya vanidad es tan manifiesta; es la profundidad de la subjetividad que se manifiesta solamente en esta operación negativa con respecto a todo contenido particular” (Hyppolite, 1998: 169).

Dadas tales consideraciones el individuo debe ahora confrontar todo lo que ha conocido con la inmediatez en la que se encuentra. De no ser así permanece en el estado del estoicismo.

Así las cosas, no parece haber mucha relación entre los dos conceptos, pero cada uno de ellos tiene una marca particular desde la actitud para con el mundo que cada uno implica. La idea de ser pesimista tiene su fundamento en que el hombre no puede esperar gran cosa por parte de mundo, antes bien, habrá de encontrar cada vez más obstáculos los cuales deberá superar, pero tales enfrentamientos no le darán el solaz que necesita para poder considerar con tranquilidad su propio lugar en el mundo. El papel que ha de jugar, hasta ahora se encuentra limitado al círculo de su propia subjetividad, y es en ese mismo círculo en donde profundiza cada vez más en el conocimiento que adquirió en la experiencia mística. Dicho conocimiento está resumido en la sabiduría de Sileno.

El escepticismo se caracteriza precisamente por el rechazo intelectual a todo aquello que ha sido considerado como verdadero. Tal rechazo tiene entonces su fundamento en la negación de lo inmutable, más no es esta una negación de facto, antes bien es una negación formal en la medida en que el individuo no se puede aceptar a sí mismo como presa de un destino que no lo tiene en cuenta, se considera aun a sí mismo como el elemento fundamental de la existencia y por tanto no quiere someterse a nada que implique alguna expresión contraria a tal pensamiento. La negación es teórica porque el individuo no hará nada para acabar con el mundo, tan sólo se limita a no aceptar el ser presa de algo que él no puede controlar, es, pues, así como se presenta la negación de todo contenido particular. Claro que el diferendo tiene una particularidad que no posee la consideración inmediata del problema, en tanto que cada uno de los autores define el escepticismo en términos distintos. Así, para Hegel, el escepticismo es una actitud frente a lo que se puede conocer, mientras que en Nietzsche el escepticismo es esencialmente valorativo, es decir, es la forma de considerar el mundo desde una perspectiva única, perspectiva esta que se opone a una consideración individual del problema. Así las cosas, la relación de los dos autores frente a este respecto se define propiamente en términos de un diferendo en la medida en que cada uno toma el problema desde una perspectiva distinta, pero que a su vez obedece a las dos caras de una misma moneda. La diferencia en el discurso es la diferencia esencial que existe entre Hegel y Nietzsche, mas no por eso debe considerarse que se oponen radicalmente, antes bien, siguen caminos paralelos.

El carácter que el individuo posee en ambas circunstancias plantea una negatividad en lo que se refiere a la perspectiva de mundo, ya que ambas figuras se enfrentan al hecho de su propia finitud. Sin embargo desde aquí no se puede ver con claridad cuál habría de ser la relación concreta, para verlo es necesario enfrentarse con una consideración que afecta la perspectiva de mundo y tal consideración es precisamente la angustia. La realidad de la angustia viene a significar aquí la desesperación que el individuo siente y que no puede acabar, ya que no tiene el medio para poder darle paz a su consciencia la cual se ve cada vez más imbuída en el rechazo de la inmutabilidad, por una parte, y de su propia mortalidad, por otra. Así, pues, el sujeto se encuentra aquí con que racionalmente no puede darle un sentido claro a lo inmutable y por otra, con que es incapaz de afrontar con determinación el hecho de que el mundo le habrá de sobrevivir y que nada de lo que él haga tendrá permanencia, y es en esto en lo que la angustia se centra.

Las dos perspectivas marcan grandes diferencias y por medio de cada una de ellas es difícil concebir a la otra como verdadera, o cuando menos como real, en la medida en que si bien el escepticismo de Hegel marca un rechazo por parte del sujeto en lo que se refiere a todo aquello que se considera como inmutable, a todo lo ideal y que no puede concebirse fuera del pensamiento. El pesimismo de Nietzsche escarba con mayor profundidad, ahonda en los problemas del individuo y se encuentra con aquello que el escéptico enfrenta también, de tal manera el individuo, desde cualquiera de las dos perspectivas, toma una posición frente al mundo que es negativa, porque no puede aceptar lo que está dado. Tal negatividad está diferenciada por la manera en que cada uno de los autores la ve: para el escéptico tiene la marca de no poder entender ese inmutable, para el pesimista es

la negación de su inmortalidad<sup>57</sup>. De cualquier manera es claro que no se puede establecer la comprensión desde la inmediatez de la experiencia; antes bien, el individuo, en cualquiera de los dos casos debe y toma distancia de aquello con lo que se enfrenta, poniéndose en condición de ver mejor aquello que le produce angustia. Para el escéptico es necesario tomar distancia de lo inmutable, para el pesimista es encontrarse con que nada de lo que haga tiene un significado trascendental –tal como lo propone la sabiduría de Sileno-. Pero en el fondo de todo está la angustia, la cual le impide al sujeto hacer claridad respecto a lo que puede esperar del mundo o de sí mismo y es así que se encuentra en la necesidad de enfrentarse a sí mismo, todo con el fin de poder dar calma a su propia consciencia, cuando menos deshacerse de la angustia que lo carcome.

Ver el mundo de forma negativa es un punto necesario para cualquier constitución del sujeto, ya que es sólo por medio del desencanto del mundo que es posible verlo en su verdadera dimensión, es decir, sin el rechazo de la creencia en lo inmutable o la adquisición de consciencia de la mortalidad el individuo permanece en el puro intelecto donde toda formación es plenamente teórica y no tiene influencia en la realidad del individuo.

La perspectiva negativa del mundo presenta un diferendo en los dos autores. Cada uno de ellos reconoce que la pérdida del ideal, cualquiera que sea, es un elemento necesario para poder hacer del sujeto una figura lo suficientemente sólida, capaz de entenderse a sí mismo y los demás dentro de su propia comprensión de sí y del mundo. Permitiendo así que el individuo pueda enfrentarse con este de tal manera que no termine perdido en su propia existencia, limitándose acaso al placer que le permite la elevación intelectual o al goce místico que le da la experiencia, ya que en ellos el individuo no se concentra en su propio ser, tan sólo se limita a la negación de aquello que no puede satisfacer su propio deseo.

#### *Reconocimiento y aristocracia, la relación con los otros*

El marco de esta pareja de concepto – la relación que tiene- es la relación con los otros, es decir, con cualquiera que no sea el individuo, tiene una fuerte relación entre Hegel y Nietzsche en tanto ambos consideran que el individuo no se puede formar a sí mismo sino desde su relación con otros. La relación con los otros, en cambio, presenta grandes diferencias entre los dos autores ya que cada uno tiene una consideración distinta respecto a la misma. En el caso de Hegel, el individuo y el otro tienen que inscribirse dentro de los términos de una relación de igualdad, ya que toda diferencia impide que el sujeto se desarrolle en su totalidad; por su parte Nietzsche considera que si bien el individuo requiere de los otros, estos no son imperativos para su desarrollo tanto más cuanto que para el individuo es necesario generar un *pathos de la distancia* en virtud del cual la consideración del mundo está cifrada.

La idea del sujeto en Hegel está fundada sobre el principio del reconocimiento, según el cual cada individuo particular reconoce al otro y se reconoce en el otro. De ahí que se afirme que el yo es en tanto hay un nosotros y viceversa. No obstante es necesario considerar la forma en que tal principio actúa

---

<sup>57</sup> Respecto de éste último ya se ha hablado con anterioridad y con más detalle en el cap. II, en lo que se refiere al primero el cap. I.

respecto del individuo y las posibles implicaciones que tiene respecto de él. La idea del reconocimiento tiene la particularidad de ser la consecuencia necesaria de la lucha entre el señor y el siervo, lucha en la que cada una de las partes está dispuesta a dar la vida con tal de obtener el reconocimiento, es decir, ser reconocido por el otro. En el transcurso de la misma una de las partes se rinde y la otra se erige como victoriosa, definiendo así la primera verdad de la relación, la cual ha de ser superada si se quiere una igualdad entre las partes, dado que al establecerse un ganador y un perdedor los participantes no adquieren conciencia de que cada uno de ellos no ha encontrado la verdad real de la relación. En el devenir de la relación misma, cada una de las partes involucradas se da cuenta de que depende de la otra, como la otra depende de la primera, y es sólo hasta ese momento que se alcanza la verdad real de la relación (Hyppolite, 1998: 152).

En el momento en que se dan cuenta de la necesidad que cada uno implica para el otro, los elementos de la relación se erigen como iguales, pero tal igualdad está marcada siempre por el modo como cada uno de ellos define la relación, siempre teniendo en cuenta a ese otro (Hyppolite, 1998: 153). No se puede decir que cada uno ha de acabar con el otro, pero surge aquí un elemento particular y es el de la moral que cada uno tiene, al igual que la constitución de la misma, la cual tiene su origen en la idea de una comunidad de iguales, en donde el bienestar se busca, no sólo para uno, sino para todos (FD §125). La razón de que tal proceder sea moral se funda en el hecho de que es un establecimiento teórico en el cual toda consideración está limitada a la subjetividad, y en la misma el sujeto debe hacer de sus principios un medio de acción que no represente un beneficio únicamente para él si no para todos los que lo rodean. Este principio surge ya en Kant, quien intentó definir de forma precisa un hombre, un individuo emancipado de toda atadura que le impidiese definirse a sí mismo, todo bajo el principio de que la ley moral debe ser vinculante a priori (Taylor, 1993: 4). Así pues, la lógica de tal principio de acción –el bienestar de todos antes que el individual–, en tanto ley moral, tiene su fundamento en que el individuo no es solitario y debe, ante todo, considerar como a priori el bienestar de todo, por sobre cualquier cosa. Tal consideración de la moral tiene su fuerte en que no se puede concebir el mundo donde un solo individuo gobierna, antes bien, es toda la sociedad la que comparte los principios y se rige por ellos en pro del bienestar general.

La postura de Nietzsche toma radical distancia de tal consideración ya que para él el individuo debe generar un *pathos* de la distancia, un sentimiento de alejamiento respecto de los demás, elemento en que se funda la aristocracia. Así pues la sociedad para Nietzsche se divide en dos clases: los que obedecen y los que mandan (BM §257), donde el elemento diferenciador es la cantidad de fuerza que cada uno es capaz de ejercer sobre el otro –entre más fuerza se ejerce, como individuo, más poderoso se es<sup>58</sup>–, en lo que podría considerarse una lucha constante. En tal medida todo ordenamiento social está basado en lo que aquellos que se consideran gobernantes afirman que es bueno, mientras que cualquier otra apreciación respecto del mundo es falsa<sup>59</sup>. Así pues, en un principio los que

---

<sup>58</sup> Si la fuerza es ejercida por una comunidad, es decir, si muchos ejercen tal fuerza sobre los otros, entonces se considera, según Nietzsche, como una fuerza reactiva que tiende hacia la igualdad.

<sup>59</sup> Precisamente de este problema surge la cuestión de la rebelión de los esclavos que hace Nietzsche. Un claro ejemplo de tal rebelión y de la determinación de lo bueno y lo malo se puede encontrar en *La Genealogía de la Moral*, particularmente en el Tratado I.

mandan dicen lo que es bueno y lo que es malo, todo en términos de lo que ellos mismos consideran como bueno o malo y tal afirmación no la hacen de acuerdo al bienestar de los demás, sino en términos de su propio bienestar.

La contraposición que se presenta aquí está marcada precisamente por la idea de una sociedad democrática y una aristocrática. La moral que se presenta de acuerdo a estos dos elementos es harto distinta, ya que en el primer caso lo moral es todo aquello que vela por el bienestar de los demás, mientras que en el segundo caso es el bienestar de un único individuo el que importa, lo que va en detrimento de los demás. De hecho la consideración del aristócrata se funda en que si resulta benéfico para uno sólo, y éste domina a los demás –el aristócrata en sí mismo–, entonces cualquier juicio de valor que él haga es inmediatamente universal y aplicará para todos. Para Hegel, en cambio, tal idea implica necesariamente el mal en los individuos, quienes al afirmar su propio egoísmo, ya sea abiertamente o de forma velada, son malvados, en tanto sólo desean lo que les beneficia a ellos. Para Nietzsche tal principio moral está fundado en una construcción religiosa, cristiana, poniéndose entonces en el lugar del crítico del hombre moderno, el cual sería plenamente hegeliano (Löwith, 2008: 414). De tal manera, el individuo está entre dos extremos a los que no puede dar satisfacción sin acabar con el otro. La moral se convierte en un campo de batalla en el cual no hay un elemento diferenciador que permita decir “esto es verdadero” y “esto no lo es”, antes bien, cada una de las partes quiere hacer de su principio el único relevante yendo en detrimento del otro.

Ahora bien, puede que exista un vínculo entre los principios de Hegel y de Nietzsche alrededor de la moral; tal vínculo es precisamente el de tener una ley moral que permita la autonomía del individuo respecto del otro. En el caso de Hegel tal principio está unido a la idea kantiana de *autonomía*, en la que se busca la libertad de abstenerse, de hacer a un lado los deseos y juzgar de forma puramente racional, una libertad que considere al otro como fin en sí mismo y no como un objeto. Nietzsche, en cambio, considera que tal idea de autonomía es, antes bien, un impedimento para que el sujeto se desarrolle en su plenitud en tanto que le es necesaria la presencia de otros con los cuales seguir tal autonomía. Así las cosas, la relación en tal sentido es también problemática en la medida en que para Nietzsche es necesario el pathos de la distancia para lograr que el individuo se desarrolle en toda su potencia, y para eso es necesario velar por su propio interés, antes que velar por el interés de todos. Se podría hablar de un sentido de autonomía en Nietzsche que se opone a la consideración kantiana en tanto que afirma al individuo en su propia autonomía, en su propia independencia donde toda normatividad está definida por el individuo mismo.

¿Dónde queda el individuo entre tales consideraciones? En el caso de Nietzsche, el individuo propugna más por la aristocracia, de hecho se dirige hacia ella con ímpetu; mientras que en el caso de Hegel el individuo busca más la democracia y hace lo posible porque ésta funcione y sea determinante para el bienestar de todos. Las dos figuras marcan una gran diferencia, ya que en cada una de ellas se propugna por cosas completamente distintas y de las cuales es necesario considerar en toda su extensión. La diferencia es tal que considerar puntos de común acuerdo en virtud de los cuales sea posible conciliar a los autores se convierte en una tarea imposible de alcanzar tanto más cuanto que la dirección que cada uno sigue es opuesta a la del otro. Así, la perspectiva de

mundo del individuo encuentra un nuevo enfrentamiento, acaso imposible de conciliar.

### *Conciencia desgraciada y sujeto trágico: la relación con el tiempo*

El vínculo entre la conciencia desgraciada y el sujeto trágico está precisamente en el hecho de que ambos son síntesis, en ambos se conjugan las construcciones presentadas antes. Mas, si bien la síntesis no es un elemento suficiente para establecer de forma clara el nexo que ambos conceptos pudiesen tener, de entrada hacen evidente un proceder dialéctico que cubre toda la consideración del sujeto tanto en Hegel como en Nietzsche. Igualmente los dos conceptos entrañan una forma de relacionarse con el destino, con el futuro. Ante todo las dos perspectivas se muestran radicalmente opuestas en tanto las consecuencias que cada autor extrae de sus postulados.

En primer lugar, la figura de la dialéctica tiene varias implicaciones en los dos autores:

“[...], es conveniente hablar de un parentesco dialéctico. Este es sin embargo un concepto ambiguo de implicaciones tanto subjetivas como objetivas. Puede querer decir método dialéctico, pero también actitud o experiencia dialéctica” (Beerling, 1962: 358).

Es decir, dicha figura de la dialéctica puede tener varias implicaciones en el desarrollo que cada uno de los autores hace de sus tesis, así, el proceder dialéctico de los dos autores se hace evidente en la medida en que cada una de las figuras en que desembocan, el sujeto trágico y la conciencia desgraciada, son síntesis de dos elementos contrarios, pero necesarios. Así, la consideración dialéctica en que me fundo aquí es propia de Hegel, entendida ésta en sentido metafísico<sup>60</sup>, en la que se afirma que todo desarrollo obedece al enfrentamiento de dos contrarios, dos tendencias opuestas cuya única conciliación se da en términos de la manera en que ambas tendencias pueden coincidir en un mismo punto. De aquí se siguen dos problemas: el primero es ver cómo la filosofía de Nietzsche tiene tal similitud con la de Hegel, cuando menos en términos de un método de trabajo; el segundo problema es ver de qué manera los dos contrarios, en Hegel y en Nietzsche, desembocan en la constitución de un sujeto particular, es decir, cómo las dos figuras opuestas de la conciencia desgraciada y el sujeto trágico determinan la constitución de un sujeto específico.

Respecto del primer problema es necesario señalar que el *Nacimiento de la Tragedia* es el trabajo de Nietzsche más próximo a la filosofía de Hegel ya que se sirve precisamente del método dialéctico para alcanzar una meta clara, la cual es la tragedia propiamente dicha<sup>61</sup>. El hecho de tomar dos principios contrarios y antagónicos en sí mismos, como son lo apolíneo y lo dionisíaco, marca ya de entrada un sentido de hacia dónde se quiere llegar, en la medida en que al discurrir

---

<sup>60</sup> Sobre esta definición de dialéctica en sentido metafísico de Hegel, ver *Hegel* de Beiser, glosario, 327, en donde el autor hace la distinción de la dialéctica en sentido metafísico y en sentido lógico.

<sup>61</sup> Sobre la proximidad del *Nacimiento de la Tragedia* con Hegel ver EH: 68. Sobre la definición de los contrarios y el objetivo del *Nacimiento de la Tragedia*, ver NT: 41.

por tal camino Nietzsche tiene claro que lo que desea es mostrar que la tragedia es la síntesis de esos dos instintos contrapuestos<sup>62</sup>, tanto así que el proceder del que se sirve el autor es dialéctico, en el sentido hegeliano antes explicado. En la misma medida, la figura de la conciencia desgraciada tiene tal proceder en tanto que es la síntesis de dos corrientes que se oponen y que encuentran un equilibrio, dando pie a que la figura del sujeto se constituya. Mas la consideración principal aquí es la que se refiere al método con que Hegel y Nietzsche llegan a la constitución del sujeto, el proceder dialéctico que permite que tal idea sea alcanzada en su forma final. Es preciso señalar también que el sentido de dialéctica de Hegel es el del “arte ejercido sistemáticamente de aprehender la realidad como un contexto dinámico racional” (Beerling, 1962: 358); mientras que para Nietzsche obedece más a un uso subjetivo, bien sea como arma o bien como elemento de la polémica y de expresiones ambivalentes, pero que tiene también la característica de ser un uso de los métodos de Heráclito (Beerling, 1962: 358-359).

Si bien tal proceder se aplica claramente a la forma en que surge un determinado movimiento artístico, en el caso de Nietzsche o una consideración del individuo y de la relación de este con el mundo, en el caso de Hegel, es posible leerlo también como el modo en que el sujeto se forma, ya que los dos instintos primordiales actúan a su vez como representaciones de dos elementos primordiales en el sujeto, a saber, lo racional y lo instintivo.

El ser humano siempre ha tenido en sí las dos figuras en la medida en que siempre busca ordenar de forma clara y precisa aquello que se le presenta por medio de los sentidos; por otra parte, también tiene dentro de sí la capacidad de sentir, de experimentar con aquello que no se le presenta de forma inmediata a sus sentidos, aquello que el sujeto siente pero no es capaz de expresar en palabras, y es ese sentir el que le da al sujeto la segunda dimensión que posee, ya que en él se encuentran enmarcados las dos figuras. Mas tal como Nietzsche plantea el problema es posible darse cuenta que en su momento alguno de los dos hubo de dominar al otro y en tal orden de ideas establecerse como medio único de interpretación del mundo. Tal es el caso de lo que interpreta Nietzsche de los griegos, ya que para él, en algún punto el dominio fue ejercido por lo apolíneo, la razón fue encumbrada y de ella sólo se podía extraer lo que es propiamente la apariencia, todo bajo el principio de la inteligibilidad de las cosas, lo que termina significando que existe una igualdad entre lo real y lo inteligible, igualdad que no carece de fuerza, pero que en última instancia se enfrenta con el inevitable sentir del individuo, acaso una pasión, un algo que está ahí y que no por eso tiene menos realidad, así no sea traducible a palabras. Precisamente esa pasión es lo que Nietzsche llama el *pathos*. De ahí que busque alejarse de la comprensión lógica del mundo para alcanzar el entendimiento esencial que esta le impide obtener, tanto así, que procura ejercer tal *pathos* en su propio ser y en la forma en que se relaciona con el mundo, es ese *pathos*, esa pasión, la que le permite formarse como lo que es; ésta es la piedra angular del individuo en tanto sujeto trágico.

Aquello que no puede ser traducido a palabras, que no puede ser expresado de forma clara, tiene el problema de carecer de fuerza, ya que su única expresión y su realidad está sometida a lo que el individuo quiera. Éste ejerce sobre su propio

---

<sup>62</sup> Cap. II

ser una suerte de tiranía en virtud de la cual busca domeñar aquello que no le permite estar o ser como los demás, pero sigue de todas formas un camino que no puede evitar, ya que es por medio del *pathos* que podrá darle un sentido más profundo a su propio ser. En donde logrará conocer que el mundo no es aquello que siempre le han presentado, cae en cuenta, además, de que la tiranía que ejercía sobre sus pasiones no es real, ya que no las puede domeñar, no sin correr el riesgo de destruirse a sí mismo, lo que lleva, en última instancia, a ver el caso con una perspectiva distinta, donde son las pasiones las que han logrado someter al individuo, y son ellas las que lo llevan por el derrotero de la vida, siguiendo un horizonte claro: el Uno primordial. Precisamente en él es en donde el sujeto le podrá dar el sentido de profundidad a su propio *pathos*, más aun si se considera que aquello que se le presenta es real. Pero así como el individuo no puede expresar claramente aquello que siente, o experimenta, en el Uno primordial, como ya se ha dicho, no tiene tampoco ningún tipo de claridad, en la medida en que se encuentra en lo profundo de un abismo<sup>63</sup>.

Pero si son las pasiones las que dominan al sujeto, ¿cuáles serían las posibles consecuencias de tal tiranía? La primera de ellas, y la más importante, sería que el individuo se perdiese en tal experiencia, se limitase a ser una suerte de ente incapaz de hablar o de expresarse de manera que pueda ser comprendido, en tanto que lo que le ocurre en tal momento es un éxtasis del que sólo puede salir por su propia voluntad, ya que le es posible permanecer en él durante el tiempo que desee. Siendo este el peligro principal el individuo habría de perder todo contacto con la realidad inmediata y perderse en las profundidades del abismo en que se ha internado. Mas la salida de tal abismo es dada por las pasiones del individuo, ya que su fuerza sólo puede hacerse manifiesta en el mundo, es decir, en el lugar que es común a todos.

Así las cosas, el individuo en términos de Nietzsche se aleja del espacio en que se ha hundido en la experiencia mística y se aproxima al mundo de lo perceptible, al espacio donde se relaciona con otros, lo que le permite expresar su conocimiento, que es único, logrando dar cuenta de que el mundo no es lo que se presenta en la inmediatez de la percepción, antes bien, es más de lo que siempre se ha visto.

Siendo esta la caracterización de las dos figuras que se oponen y los riesgos que cada una implica, se hace evidente que es necesaria la síntesis de las dos partes, para evitar los peligros y obtener de ellos, lo apolíneo y lo dionisiaco, lo mejor –y es precisamente en este punto en donde se manifiesta la relación dialéctica de los dos autores<sup>64</sup>-. Tal síntesis se manifiesta en el sujeto trágico, el cual tiene las virtudes de ambas figuras, reconoce la importancia de los dos elementos y permite que aquello que en uno no podía ser expresado, lo sea ahora, al igual que admite que lo inteligible no necesariamente es aquello que es inmediatamente perceptible. La equiparación entre realidad e inteligibilidad se

---

<sup>63</sup> También se puede tener aquí en cuenta la imagen del río subterráneo que se presentó más arriba respecto de la catábasis, en donde el río subterráneo no tiene luz y no puede verse aquello que se desearía, pero en todo caso se siente y en tanto tal se tiene como verdadero.

<sup>64</sup> La relación dialéctica se limita aquí al *Nacimiento de la Tragedia* ya que es en este trabajo en donde se muestra un proceder de tal tipo. En trabajos posteriores de Nietzsche no se pueden evidenciar tales relaciones en la medida en que él tomó distancia de gran parte de la tradición de la filosofía.

matiza de manera tal que la razón no domina ya, al igual que la subjetividad tampoco lo hace. La tragedia es propiamente la síntesis de dos figuras, cada una de las cuales representa un cierto elemento estético en virtud del cual expresan un modo de ver el mundo. En el caso de lo apolíneo se manifiesta la figura de la escultura. La regularidad en las facciones de una determinada escultura en la que se supone se hace evidente la perfección de la misma, es, propiamente, la expresión de lo inteligible, de lo que se supone es real, pero en tal suposición es solamente la apariencia; lo que se muestra inmediatamente a los sentidos, representa también la figura de lo que el hombre quiere llegar a ser. Por otro lado, lo dionisiaco tiene una regularidad que puede ser entendida como un orden claro y distinto, pero que en realidad no es más que la forma en que el caos del mundo, la figura real del mismo, se le presenta al individuo. Ésta adquiere la forma de la música en la cual la contemplación alcanza una mayor profundidad, ya que no precisa de la contemplación inmediata y despierta.

Precisamente esos componentes estéticos son los que le dan consistencia a la consideración del hombre como un sujeto trágico ya que cada uno de ellos le permite a este considerar las dos figuras y contrastarlas de acuerdo a su propia experiencia, que ha estado presente en los dos puntos. Tal contrastación le hace posible al individuo considerar que el mundo no es apariencia, no es lo que él quiere que sea, sino que el mundo es lo que es y el individuo debe ajustarse a eso, mas no por esto el individuo lo recibe plácidamente y se limita a aceptarlo, antes bien, sigue su propio camino e intenta conciliar al mundo con su propia perspectiva.

Por su parte, la propuesta de Hegel muestra una perspectiva distinta en el contenido, pero igual en el método ya que a partir de dos elementos contrarios – estoicismo y escepticismo- se logra la concreción de la conciencia desgraciada, en la cual se concilian las dos figuras previas. La conciliación en este caso se hace de manera similar a cómo fue expuesto antes respecto de Nietzsche, en tanto que las dos figuras se presentan, y son en sí mismas, como elementos contrarios cuya reconciliación es virtualmente imposible, tanto más cuanto que cada una de ellas es la figuración de dos estamentos los cuales se diferencian en aquello que son. Por su parte, el estoicismo es la figura del sujeto que está completamente entregado a la contemplación, en la cual encuentra el goce y el disfrute necesario para llevar su propia vida. De esa manera el sujeto se encuentra a sí mismo en el infinito reino de la razón, en donde todo se hace posible en la medida en que es propio del pensamiento y por tal razón tiene la capacidad de hacerse real –el caso de la libertad que Hegel considera. Se podría decir que es para el estoico algo ya realizado- o lo es ya por sí. No obstante esto no es suficiente en ya que el individuo se encuentra con que existe algo que no se aplica precisamente a su propia vida, la teoría no lo alcanza a explicar y por tal medio adquiere conciencia de que aquello que consideraba ser la verdad total de la existencia se esfuma frente a sus ojos ya que algo no se ajusta a lo que el individuo cree habría de ocurrir.

Tal desaparición se presenta en el escepticismo, ya que es en él donde el individuo adquiere conciencia de que el imperio del pensamiento no es más que la pura teoría y que se encuentra limitada precisamente por su propia existencia, ya que parece no tener efecto alguno sobre la realidad a la que el individuo se encuentra sometido. El escepticismo es el rechazo de ese mundo de las ideas, pero

un rechazo teórico que produce en el sujeto la impotencia frente a aquello que permanece, de manera tal que aunque el individuo no quiera aceptarla de forma inevitable se enfrenta a eso y se encuentra de todas maneras dominado por eso. Aquello a lo que se enfrenta ahora el individuo es lo inmutable, aquello que permanece más allá del individuo y que le da sostén a toda la existencia. Mas el individuo no lo acepta ya que no puede concebirlo dentro de sí mismo, no puede hacer algo con él y por tal razón quiere dejarlo de lado, ignorarlo hasta su propia muerte, pero como ya se dijo, el rechazo a lo inmutable es solamente formal, razón por la que el sujeto busca un modo de conciliarlo tanto más cuanto que el escepticismo no es medio suficiente para darle sentido y sostén a la vida. Tal reconciliación se presenta con la conciencia desgraciada.

La conciencia desgraciada es la manera en que el individuo encuentra un punto medio donde su propia inmediatez se concilia con lo inmutable. Claro que lo inmutable ha adquirido ahora la característica particular de un ser superior, Dios<sup>65</sup>, el cual es aquel capaz de darle sentido al mundo. Ciertamente el escéptico no está en capacidad de aceptar tal principio, en tanto que ha dejado de lado aquello que no puede experimentar en su inmediatez. En el caso del estoico la figura de lo inmutable se ajusta de manera perfecta a su propia concepción de la vida en donde está concentrado en el goce que le produce la contemplación y en tal medida acepta el hecho de que exista algo que ordene el mundo y él se ajusta a tal ordenación. Así las cosas, la conciencia desgraciada actúa como el elemento intermedio en virtud del cual cada una de las partes –estoicismo y escepticismo– se unen, en donde representa el hecho de que el hombre tiene que aceptar que existe algo que lo trasciende y eso es lo que representa la figura de lo inmutable. Además, es la forma en que el individuo se reafirma en su propia subjetividad y es capaz de concebir el mundo dentro de los límites de lo que le está permitido conocer.

Lo hasta aquí expuesto es la relación dialéctica que existe entre Hegel y Nietzsche, relación en la que se hace evidente la existencia de dos figuras contrarias que encuentran su conciliación en un tercero que es la unión de las dos, creando una relación de similitud entre los dos autores frente a este respecto. Pero de tal similitud surge una diferencia que se manifiesta en la relación que ambas figuras tienen con el tiempo, más exactamente con el destino.

Para tal consideración es necesario hacer unas precisiones ya planteadas en los capítulos I y II. Para la conciencia desgraciada el mundo como tal es infinito, pero ella misma es finita, así pues, lo inmutable y lo mudable se enfrentan desde la perspectiva del individuo. Pareciera ser este un punto problemático, pero para la conciencia desgraciada existe un estado que le permite la inmutabilidad, a saber, la vida eterna después de la muerte, es tal ideal el que le permite seguir adelante con la vida, aun teniendo en cuenta las constantes dificultades que se le pueden plantear. Por su parte el sujeto trágico tiene una relación bastante distinta con el destino. Su propia consideración acerca del mismo es que éste no está escrito, razón por la cual todo lo que haga en su vida tendrá influencia en el futuro, aunque siempre concentrado en el presente.

La diferencia que se plantea en relación al tiempo se podría definir de acuerdo a la perspectiva que cada autor plantea. Así, en el caso de la conciencia

---

<sup>65</sup> No está demás aclarar que la figura de la conciencia desgraciada de Hegel obedece a la cristiandad medieval.

desgraciada el sujeto vive en un tiempo futuro que no existe, más aun no tiene ningún tipo de certeza real de que exista, tan sólo lo mueve la fe, que será la que le permita considerarlo como posible. El sujeto trágico tiene en su propia consideración el hecho de que el futuro no existe y el pasado es algo estático, respecto del cual no se puede hacer nada, su propia vida está en el presente y acorde con eso sigue su propio camino, el cual no es dictado por nada más que su propia voluntad. Aquí se vislumbran ya dos conceptos que están enfrentados, por una parte el *destino* y por otra el *libre arbitrio*, en donde cada una de las figuras puede representar las oposiciones ya planteadas entre Hegel y Nietzsche respecto del tiempo, así:

“[...] el destino es solo (*sic*) un concepto abstracto, una fuerza sin materia; que para el individuo solo hay un destino individual; que el destino no es sino una cadena de acontecimientos; que el hombre en cuanto actúa, creando así sus propios acontecimientos, determina su propio destino [porvenir]; que los acontecimientos tal como se presentan al hombre han sido ocasionados por este (*sic*) consciente o inconscientemente y tienen que concordar con él” (EJ, 40)

Pero también hay que entender que:

“el libre arbitrio es igualmente, solo algo abstracto y significa la facultad de actuar conscientemente, mientras que por destino entendemos el principio que nos dirige en la actuación inconsciente” (EJ, 41)<sup>66</sup>.

Las dos citas muestran aquello que diferencia a Hegel y a Nietzsche en su relación con el tiempo. Si bien por una parte está la dimensión de la relación con un futuro por, otra está el hecho de que la comprensión tanto del presente como del futuro está definida por el libre arbitrio y el destino, en donde cada una de las figuras, aunque teóricas, tienen gran relevancia de acuerdo a lo que cada una implica. El destino es aquí el elemento esencial de la relación de la conciencia desgraciada con el tiempo, la idea de un futuro que está escrito, mientras que el libre arbitrio es sustancial para el sujeto trágico en tanto que es la capacidad de acción sobre el presente, que aun no está escrito.

La vida en el futuro –conciencia desgraciada- y la vida en el presente –sujeto trágico-, más allá de toda consideración que se pueda plantear por el lenguaje, cubren un enfrentamiento en virtud del cual cada una de las figuras está marcada por el carácter que con afrontan la vida. La conciencia desgraciada tiene un mundo para ella, pero no es capaz de abordarlo, ya sea por temor, ya sea por pereza. En todo caso, el mundo de la conciencia desgraciada está ya ordenado y ésta actúa acorde a él, más el llegar al más allá tiene su precio el cual es el actuar acorde a los principios de la religión para así poder alcanzar el paraíso. Ciertamente se plantea aquí un problema ético, ya que el individuo debe regirse por una serie de principios universalmente aceptados, de hecho, son principios

---

<sup>66</sup> Las dos citas son parte de los escritos de juventud de Nietzsche publicados por Ramón Pérez Mantilla, exactamente pertenecen al ensayo *Libre arbitrio y Destino* de 1862.

inscritos ya en su propia creencia<sup>67</sup>. Acorde a esos principios el sujeto hace lo que está a su alcance para vivir la vida de acuerdo a los mismos, pero en ocasiones se siente tentado a no seguirlos y esa tentación le impide vivir con calma ya que él simplemente es un hombre común y corriente, e intentar seguir con total celo todo lo que le es ordenado aunque esto le plantee problemas, de donde surge su desgracia.

La ética que se le ofrece al individuo es una ética del sufrimiento según la cual el único modo de alcanzar la vida eterna, entiéndase el paraíso, es por medio del sufrimiento en vida. Se le plantea al individuo una problemática bastante fuerte ya que él debe escoger entre el sufrimiento y el placer si acaso quiere llegar al paraíso, pero tal paraíso puede perderse si escoge el otro camino, es decir, el camino del placer, lo que lo llevaría al infierno donde sería castigado por sus pecados. Es de hecho una normatividad muy estricta la que impone la ética del sufrimiento, razón por la cual la desgracia de la conciencia se hace cada vez mayor y el único refugio que el sujeto encuentra es el que la iglesia misma le ofrece, ya que supone que ésta es el medio directo de comunicación con Dios. Así pues, la conciencia desgraciada está buscando su salvación, no física –el cuerpo inevitablemente se corrompe-, pero sí la del alma. Por eso su vida está dirigida exclusivamente a ser la manifestación de una educación diseñada para vivir acorde a principios que parecen reñir con su propia naturaleza, tanto que se podría decir que el cuerpo en sí mismo es ya pecado, éste no tiene salvación, por ende sólo se puede salvar el alma, la cual mantendrá su pureza si y sólo si el sujeto sigue los preceptos que se le han establecido.

Pero he aquí que la consideración de Nietzsche rechaza de entrada la ética del sufrimiento, rechaza de hecho cualquier clase de ética, y se limita a actuar acorde a lo que el sujeto considere como necesario y bueno –la moral de los nobles (GM, I). Se plantea aquí la contraposición primordial del individuo, en la medida en que el sujeto de Nietzsche, el sujeto trágico, tiene una doble oposición en sí mismo, es decir, por una parte está encerrado en la educación que le ha sido dada, y por otra tiene la necesidad de oponerse a esa educación. Para Nietzsche el hombre, tal como ha seguido la tradición, ha sido educado para ser calculable, se le ha inculcado la capacidad de hacer promesas y la prohibición de olvidar, su vida se define dentro del marco de la conformidad con el mundo. Tal conformidad tiene también su contraparte, su estado contrario en el cual el hacer promesas no se rige por el hecho de que el hombre pueda ser calculable, antes bien, es un hombre que sólo se interesa por sí mismo, una manifestación de la voluntad de poder que se impone por sobre cualquier cosa y que no quiere y no será limitada por nada que sea externo al individuo (GM, II, 2).

Sus únicas distinciones son lo bueno y lo malo, y estas no están ordenadas por ningún tipo de código común, solamente por el individuo mismo que es y se sabe capaz de ordenar sus propios valores. El sujeto trágico tiene tal potencia, que afirma por sobre cualquier cosa. Siendo así, el sujeto trágico está en la capacidad de afirmar constantemente el mundo. Su moral es propia de la afirmación de la vida según la cual estamos en el mundo para hacer, para crear, no para sufrir y

---

<sup>67</sup> Tales principios están ya determinados por la religión misma, no necesariamente por la institución que la representa. Tales principios pueden ser los diez mandamientos, o los ejemplos de la Biblia misma, incluso los pecados capitales.

llegar casi al límite de la pasividad por el simple hecho de que debemos aspirar a una vida ultra-terrena de la cual nada sabemos.

Para el sujeto trágico el futuro no está escrito, es algo que hay que escribir y esa escritura se hace cada día. Vivimos por el porvenir y afirmamos aquello que consideramos como bueno, así esto no sea bueno para todos; el hecho de que sea bueno para un único individuo es suficiente para hacerlo universal.

Si bien el presente rige la existencia, no se puede pensar únicamente en él, así sea este el mejor medio para poder vivir con absoluta tranquilidad. El futuro es algo que debe ser construido constantemente y cuya marcha no puede dejar de seguir un camino único. Ahora bien, el hecho de vivir en el presente no implica que todo lo que se haga apunta a un futuro. Como ya se dijo el futuro no está escrito y es algo abierto, si cada cosa que el sujeto trágico hace está dirigida al futuro es esencialmente irrelevante, no será él quien escriba ese futuro, será el porvenir mismo que se escriba a sí mismo, pero para que tal escritura se dé el individuo debe haber dejado una semilla, ésta debe crecer sola, de no hacerlo, de necesitar la compañía y aceptación de otros simplemente será una potencia negativa, reactiva, incapaz de sostenerse a sí misma. ¿Qué quiere decir esto? Sencillamente que el hombre no debe ser limitado por los demás.. El sujeto trágico, debe ser un aristócrata, debe estar en capacidad de dictar sus propios valores y tomar distancia de todo aquello que no sea tan fuerte como él, ya que él se forma a sí mismo por las dificultades que se le presentan y no recurre a un ser superior para enfrentarlas. El tiempo y la distancia son dos elementos que el sujeto trágico tiene dentro de sí y que no pretende rechazar o negar. Su vida está ordenada acorde a los principios que él mismo ha determinado y que están en constante elaboración.

## CONCLUSIONES

“¡Hegel y Nietzsche! Este es un problema que es preciso resolver” (Beerling, 1962: 354)<sup>68</sup>. La idea que aquí se plantea tiene en sí misma la necesidad de vincular dos figuras que se caracterizan precisamente por su diferencia, no sólo temporal sino de pensamiento. El trabajo que se llevó a cabo aquí se fundó en la idea de que la relación entre Hegel y Nietzsche no es algo imposible de realizar, antes bien, son muchos los puntos de apoyo para que así se pueda hacer.

La filosofía de Hegel es un modelo de pensamiento enteramente racionalista y como tal la figura de la razón tiene un lugar primordial. Así, la constitución del sujeto se determina por las diversas relaciones y vínculos que se pueden establecer entre los diferentes momentos que el propio autor propone.

Por su parte, la filosofía de Nietzsche tiene como característica principal el hecho de que no obedece tanto a un proceder racional, como sí a un principio más propio del sentir íntimo del individuo donde la razón no es la figura imperante, de manera tal que si bien la racionalidad ocupa un lugar importante, la figura del sentir, o de la subjetividad, es aun más importante.

Así pues, la lógica interna de cada una de estas formas de pensamiento supone de entrada una gran dificultad a la hora de abordar la tarea de buscar relaciones entre ambos autores. Si bien se hace bastante difícil encontrar tales relaciones, esto no significa que las mismas sean tan extremadamente extrañas o irreales que hagan del trabajo algo insustancial. Antes bien, el método definido aquí permite ahondar en el conocimiento de los dos autores, tanto más cuanto que por medio de la comparación ciertos puntos se hacen más claros, y sobre los que parece no haber mucha dificultad, es decir sobre aquellos que parecen ser de suyo evidentes, es posible abordar nuevas perspectivas de interpretación según las cuales la relación de los dos autores se hace más evidente.

Es aquí donde entra a jugar el eje de interpretación como medio aglutinador de las posibles relaciones. ¿Qué permite este eje? Principalmente definir un tema de trabajo en el cual los elementos de cada una de las tesis pueden ser vistos desde una misma lente, es decir, en la medida en que se trabaja sobre un problema concreto, la forma en que este es abordado por dos corrientes distintas, las relaciones se definen bajo un nuevo modelo que hace posible la verificación de las mismas dentro de los límites de una lógica que es inherente al medio en que las tesis se mueven, ya sea independientemente o en su unión. Lo que aquí se dijo no está fuera de las perspectivas propias de cada uno de los autores en la medida en que el eje de interpretación no se limita a un determinado problema –en este caso la constitución del sujeto– sino que también se manifiesta desde la propia historia de la filosofía y es alimentado además por el contexto histórico en que cada uno de los autores se desenvuelve, tanto así que este eje adquiere especial preponderancia a la hora de abordar el problema en sí mismo, ya que los autores no son visto como elementos únicos en un espacio específico, sino que son vistos como elementos vinculantes de un largo trasegar histórico que busca significado dentro de un universo cada vez más confuso.

---

<sup>68</sup> Beerling toma la cita de Joël, Karl. *Nietzsche und die Romantik*. Jena, 1905, pág. 204.

Ese universo más confuso es precisamente el de la comprensión de dos autores tan diferentes como los aquí tratados. Querer obtener respuestas frente a este problema surge esencialmente de Nietzsche, ya que él toma gran distancia de la tradición de la filosofía occidental, pero a su vez permanece vinculado a ella, en tanto esta es su punto de partida. Ciertamente esto no arroja mucha luz sobre el conocimiento de los dos autores, pero sí permite pensar que en cierta medida Hegel es el precursor de Nietzsche, al menos en términos de un método de trabajo, como ya se mostró más arriba, al igual que alrededor de ciertos conceptos. Pero es necesario ver que Nietzsche es uno de los mayores críticos de la filosofía alemana previa a él, particularmente de Hegel en la medida en que éste es uno de los epítomes de la tradición del pensamiento occidental del siglo XIX –y en general–.

Estas observaciones se convierten en algo etéreo en la medida en que, como diría Hegel, son simples conceptos vacíos cuya capacidad de acción se limita al estado del pensamiento puro, donde simplemente son pensadas, pero en su propia esencia no son comprendidas. Al limitarse a ser simples conceptos decir que uno de los autores es precursor y el otro crítico carece de un significado real, pero tienen ya dentro de sí el germen de una comprensión más profunda de la filosofía como un organismo vivo en constante cambio, en donde las diferencias entre dos autores pueden ser consideradas como parte de la evolución total del pensamiento. Así las cosas, la forma en que Hegel es precursor de Nietzsche se limita al joven Nietzsche, al igual que decir que éste es un gran crítico de Hegel únicamente llega al punto en que Nietzsche lo explicita en ciertos pasajes, donde incluso no es particularmente claro.

Se plantea como necesario el determinar las tesis de cada uno de los autores por separado, proceder que define claramente las diferencias entre Hegel y Nietzsche. Luego es necesario definir los puntos de contacto en términos de los tipos de relación establecidos. La razón de este proceder radica en que al hacerlo de este modo es posible darle contenido a los conceptos dentro del marco del eje de interpretación.

La segunda conclusión que se puede extraer de lo aquí expuesto es que la relación entre Hegel y Nietzsche se puede hacer desde varias perspectivas permitiendo así una comprensión más profunda en lo que se refiere a la manera en que los dos autores desarrollaron sus filosofías desde puntos de partida distintos. Como ya se dijo en el capítulo III, *El Nacimiento de la Tragedia* es la obra de Nietzsche más cercana a Hegel, principalmente en lo que se refiere al método de trabajo que ambos emplean. Pero más allá de tal consideración las relaciones calan con mayor profundidad en cuanto se observan los desarrollos conceptuales de Hegel y Nietzsche, en tanto que permiten considerar la constitución del sujeto desde varios puntos de vista.

En la primera pareja de conceptos –vida y experiencia mística– se hizo evidente que ambas consideraciones son hartamente similares tanto más cuanto que cada una implica la eliminación de toda subjetividad. Tomando tal punto como la partida, la disolución de toda individualidad, de todo principio de individuación, es posible encontrar que el individuo no puede comprenderse a sí mismo y al mundo que lo rodea si no es a partir de la comprensión de su unidad con el mundo en su totalidad. Más aun, si el sujeto se limita a ver el mundo desde su propia perspectiva, en la medida en que se considera único y se mantiene en tal punto entonces no hay manera de que él pueda ver la total dimensión de lo que lo rodea,

es decir, se hace incapaz de conocer todo aquello que se le presenta, de considerarlo en su total dimensión.

Si el sujeto se limita a la simple contemplación de lo que está dado, de lo que se le ofrece a los sentidos, entonces no existe manera para que pueda comprenderse a sí mismo, o al mundo, en tanto que, como diría Nietzsche, se limita al mundo de la apariencia en donde todo lo que quiere es dado por el intelecto, la permanencia en la abstracción que sólo evidencia aquello que el sujeto quiere.

En cuanto a la segunda pareja de conceptos –reconocimiento y aristocracia- la relación es evidentemente de oposición ya que cada uno de los autores busca avanzar o hacer claro un cierto estado de cosas en virtud del cual el sujeto debe ser o bien democrático o bien aristocrático, obligando al individuo a escindirse en la doble consideración de qué es lo que debe hacer, qué camino debe tomar para poder mantenerse en la tormentosa calma que se le plantea en su interior. En caso de optar por la comunidad y el bienestar de la misma todo su sistema de creencias estará configurado de acuerdo a como la misma comunidad se lo ordene, el ideal de igualdad con los demás es primordial y en pos del mismo ha de trabajar; en cambio si el sujeto tiende a la aristocracia éste desarrolla un sentido de superioridad respecto de los otros, se eleva por medio de un pathos de la distancia sobre aquellos que prefieren ser gregarios, su sistema de creencias, por último, se configura de acuerdo a tales motivos. Es decir, la idea de vida del sujeto, en términos de su relación con los otros –la alteridad- está definida por el modo como el individuo se conciba a sí mismo en su propia individualidad, con la particularidad de que las dos posiciones son completamente irreconciliables.

En la tercera relación –estoicismo y experiencia mística- la forma que adquieren ambos conceptos es de un diferendo. El estoicismo es la representación de un momento de éxtasis intelectual –el momento del puro pensamiento- en el cual las cosas son verdaderas en tanto sea posible pensarlas, mientras que la experiencia mística se dirige hacia el éxtasis de los sentidos, en donde el individuo adquiere el conocimiento de la forma en que el mundo se ordena en su verdadera dimensión. Una relación implícita entre los dos conceptos es el momento de la subjetividad que cada uno de ellos representa ya que el estoico y el entusiasta místico conciben su existencia desde su propio ser, sin considerar como verdadera alguna otra perspectiva que en principio se refiera a la misma experiencia en particular, lo que plantea necesariamente la figura de un individuo que encuentra su propia experiencia como única e irrepetible, pero que también es incapaz de definir un medio o un punto en particular en virtud del cual las perspectivas puedan ser comparadas. Es evidente que no pueden ser iguales, pero sí guardar ciertos puntos en común, ciertos elementos con los cuales sea plausible la vinculación de las partes. El diferendo aquí se define precisamente en términos de no querer o no poder encontrar puntos en común, así estos estén presentes.

De esta relación se deriva el vínculo entre pesimismo y escepticismo en la medida en que cada uno de los conceptos viene a significar no sólo una actitud hacia la vida, a saber el pesimismo, o una incapacidad de aceptar lo que está dado y conciliarlo consigo mismo, el escepticismo, sino una consecuencia necesaria del éxtasis experimentado previamente, bien sea en el estoicismo, o bien en la experiencia mística. Pareciera que los conceptos están vinculados de forma intrínseca, razón por la cual es necesario verlos de forma independiente, es decir,

si bien son dos figuras que están relacionadas, la experiencia que cada una quiere significar no lo está, por lo que definen también un diferendo en virtud del cual cada una de las perspectivas detalla aspectos distintos de un mismo discurso.

El escepticismo, como ya se dijo, es una posición puramente racional frente al mundo, es la incapacidad de aceptar la limitación que le es impuesta al individuo por lo inmutable. Es así en la medida en que el individuo no puede concebir un mundo donde su posibilidad de acción es limitada por aquello que está allende su control, pero de todas formas el individuo quiere comprender qué es eso que lo limita y lo obliga a verse como una minúscula partícula a merced del incesante flujo de la vida.

Por su parte, el pesimismo tiene ya visos de tragedia, en la medida en que la comprensión que el individuo alcanzó por medio de su experiencia mística le ha mostrado que el mundo no es tal como él desea, su huella en el mundo no es indeleble, pero aun así opta por seguir adelante con su propio camino, ignorando que nada de lo que haga tendrá una real influencia en el mundo. El pesimismo dionisiaco es esencialmente trágico en la medida en que su propia ignorancia, la del sujeto, es el primer motivo de su actuar.

Frente a esta comprensión del mundo, esencialmente estética, el individuo se erige sobre sí mismo y encuentra necesaria la afirmación de la vida por medio de una voluntad de poder, de dominio sobre sí mismo que le permitirá allanar el camino que sigue su propia vida sin darle una extrema importancia al hecho de que posiblemente sus acciones no serán recordadas. El sujeto ahora es un individuo que quiere y que consigue aquello que quiere, un sujeto que no se limita a la determinación abstracta de su propio ser, sino que ejerce su libre arbitrio y se determina a sí mismo.

Para Hegel, por otra parte, el sujeto, que ha de devenir en conciencia desgraciada, se enfrenta con que por una parte tiene el propio ser de su vida, y por otra tiene aquello que es real por sí, es decir, por una parte el individuo se concibe a sí mismo como el elemento determinante de la realidad, pero por otra se encuentra con que la realidad lo determina a él. Es precisamente la labor de la conciencia desgraciada el hacer que tales diferencias encuentren su propia correspondencia, en otras palabras, la conciencia desgraciada es el medio en que tanto lo real como lo racional llegan a un nivel de paridad en virtud del cual tanto el mundo como lo racional son lo mismo. Precisamente en este punto es donde la concepción del sujeto de Hegel alcanza su mayor desarrollo ya que tal correspondencia se eleva al nivel de verdad en la medida en que el individuo en sí mismo comprende y acepta que él es en tanto el mundo sea, de manera que si bien está sometido a las determinaciones del mundo, alcanza su verdad real en términos de una racionalidad capaz de aprehender la esencia del mundo, capaz de interiorizarla y hacerla efectiva por medio de sí mismo.

Para terminar, la ontología que cada uno de los autores ofrece hace posible considerar que las distancias entre ambos no son irreconciliables ya que, como se ha visto, es posible determinar una serie de elementos que los vinculan, pero también los separan en tanto cada uno de ellos estima necesario alcanzar una cierta meta, un punto definitivo donde el sujeto se erija como una figura única y esencial.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ameriks, Karl, ed. *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Beerling, R.F. «Hegel y Nietzsche.» *Eco*, 1962: 354-381.
- Beiser, Frederick. *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism 1781 - 1801*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- . *Hegel*. New York: Routledge, 2006.
- Beiser, Frederick, ed. *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1971.
- Fink, Eugene. *La Filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza editorial, 1980.
- Foucault, Michel. *Vigilar y Castigar*. Méjico D.F.: Siglo XXI editores, 1984.
- Freud, Sigmund. *La Interpretación de los Sueños*. Bogotá: Planeta-Agostini, 1986.
- González Serrano, Pilar. «Catábasis y resurrección.» *Espacio, Tiempo y Forma*, 1999: 129-179.
- Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias Filosóficas*. Traducido por Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- . *Fenomenología del Espíritu*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pretextos, 2006.
- . *Principios de la Filosofía del Derecho*. Traducido por Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.
- Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la 'Fenomenología del Espíritu' de Hegel*. Barcelona: Ediciones Peninsula, 1998.
- Leiter, Brian, y Neil Sinhababu, eds. *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Löwith, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- Liotard, Jean -François. *La Diferencia*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1991.
- Maynus, Bernard, y Kathleen Marie Higgins, eds. *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo Cómo se llega ser lo que se es*. Madrid: Alianza editorial, 1985.
- . *El Crepúsculo de los Ídolos o como se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza Editorial, 1971.
- . *El Nacimiento de la Tragedia*. Madrid: Alianza, 2007.
- . *Fragmentos Postumos*. Traducido por Germán Meléndez Acuña. Bogotá: Grupo editorial Norma, 1992.
- . *La Genealogía de la Moral*. Barcelona: Alianza Editorial, 2006.
- . *Más Allá del Bien y del Mal*. Madrid: Alianza, 2008.
- Parménides, y Heráclito. *Fragmentos*. Traducido por Luis Farre. Barcelona: Orbis, 1977.
- Pérez Mantilla, Ramón, ed. *Nietzsche 125 Años*. Bogotá: Temis, 1977.
- Pinkard, Terry. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Platón. *La República*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Richardson, John. *Nietzsche's System*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

