

Fausto en el Sendero de la Experiencia de la Conciencia

Trabajo de Grado para optar por el título de Licenciada en Filosofía

Modalidad: Monografía

Leidy Camila Suárez Mendieta

Código: 2018232035

Facultad de Humanidades, Universidad Pedagógica Nacional

Licenciatura en Filosofía

Director: Fernando Forero Pineda

Contenido

Preámbulo	3
Capítulo 1: Goethe en la Constelación del Idealismo.....	6
Kant y Fichte. El “yo Pienso” Como Base del Conocimiento en el Idealismo Alemán	11
El Romanticismo Temprano (Frühromantik)	17
<i>Goethe y el Romanticismo.....</i>	<i>20</i>
Capítulo 2: Fausto en el Sendero a la Razón Práctica	27
Fausto y su Retornar a la Conciencia	44
Mefistófeles y Fausto: de la Certeza de Ser Toda Verdad a la Autoconciencia Racional.....	49
<i>El Placer y la necesidad.....</i>	<i>53</i>
<i>La Ley del Corazón y el Delirio del Engreimiento.....</i>	<i>57</i>
<i>Virtud y Curso del Mundo</i>	<i>65</i>
<i>La Desdicha Eterna de Fausto</i>	<i>66</i>
Conclusión	70
Referencias	74

Preámbulo

El presente diálogo entre Goethe y Hegel surge para responder al problema del conocimiento en una de las obras literarias de la época del idealismo. En esta época se aspira al conocimiento de lo absoluto en un momento dónde la ruptura del ser con lo real es la determinación epistemológica del momento. Así, mi pregunta problema es: ¿cómo procede la conciencia frente a la realidad en Fausto y cómo puede comprenderse ese proceder desde la ciencia de la experiencia de la conciencia de Hegel?

El conocimiento de la realidad era para filósofos antiguos, como Aristóteles, el encuentro pleno de un sujeto y su realidad, pues la realidad era la proporción de lo inteligido con el intelecto; es decir, entendían que la realidad es la pura actividad del pensamiento que se hace uno con el objeto, de manera que, “Inteligir y pensar (...) presentan una afinidad con la percepción sensible: en uno y en otro caso, (...) el alma discierne y reconoce alguna realidad (...)” (Aristóteles, 2010, *Acerca del Alma*. 427a18). Por ello, en la antigüedad griega se afirmaba que pensar y percibir eran lo mismo, dado que la naturaleza del entendimiento había de ser proporcional a la del objeto. Pero, para la época de Goethe al conocimiento de la verdad le viene un proceso de secularización y escepticismo; para este tiempo las causas y su concatenación “no proceden del orden inflexible del universo” (Boecio, 1984, *Consolación de la filosofía*, V, prosa 1) y menos su origen está en la presciencia divina. Pues, se piensan los fundamentos de la verdad en términos de la experiencia empírica o de la razón.

Esta discusión sobre el fundamento de la realidad deriva en la preocupación por develar la realidad a partir de las categorías del pensar y del entendimiento. Conforme se piensa el fundamento mediante los conceptos *a priori* del pensamiento, se conduce a una ruptura: la ruptura de la conciencia frente a la realidad. Esta ruptura en la profunda actividad de la reflexión

vuelca a los sujetos sobre sí mismos, ya que la reflexión es la actividad del pensamiento que, volviendo a sí, se objetiva, sabiéndose aparte de la naturaleza externa. Dicha discusión y ruptura le da alas al idealismo, en principio con Kant, para quien la verdad está plantada desde el suelo del yo, pues el sujeto es quien por sus categorías conoce al objeto mediante su facultad cognoscitiva, debido a que el entendimiento es limitado o se queda corto al momento del conocer, siendo *la cosa en sí* existente, pero independiente e imposible en la experiencia.

Y, en la misma vía, Fichte lleva a últimos términos la *Crítica de la razón pura* generando “el gusto renovado de ser un yo”. Este yo es la figura que se pone en la realidad y hace del yo, principio firme del idealismo, un suelo cambiante que puede incidir en lo real. Mientras el romanticismo busca, sin negar el yo, salir del subjetivismo a un “realismo superior”. Tal realismo es una manera de idealismo absoluto en los románticos, que sustenta la existencia de una realidad absoluta de la naturaleza, sin partir de un yo necesariamente. Esta diversidad de hallar la convergencia de la realidad en un punto, o el intento por encontrar el hilo que ha tejido todos los puntos de la realidad, lleva a la inevitable división del sujeto y su naturaleza.

Dicha división representa el problema del subjetivismo, pues “enfrascó” al sujeto como concepto final de la afirmación del yo en la realidad. Un ejemplo es el “yo todopoderoso” de la Revolución Francesa y de la revolución cultural de Alemania¹. Entre tanto y a modo de crítica aparece la figura de la autoconciencia en la *Fenomenología* de Hegel. Esta figura muestra la actividad de ese yo *deseante* enfrascado en sí mismo que finalmente, tras andar de desdicha en desdicha, habrá de formarse en la ciencia de lo real. La ciencia de lo real tiene que ver con la experiencia natural de una conciencia que, una vez cae en negación, llega la desesperación a

¹ Esta noción del yo todopoderoso la construyo a partir del yo de la modernidad, quien ya no confía en el curso divino de Dios, sino que se toma el poder de afirmarse en la realidad y construir el curso histórico.

hacerla salir de sus revuelos, para al fin llevarla a una figura más elevada en el pensar y en el conocer. Esta dialéctica aspira a construir en sí misma el absoluto, como veremos en nuestro insaciable y humano Fausto.

El Fausto de Goethe es un estudio de la vida de la conciencia si se alumbra con la novela filosófica por excelencia: la *Fenomenología del espíritu*. Esta obra, que es presentada por Hegel como una ciencia de la conciencia porque procede especulativamente, dando cuenta del movimiento de lo real, es también el aprender y desaprender constante de la conciencia que da tumbos como si de una vida se tratara. Por tanto, veremos la riqueza de dos obras que dan cuenta del ejercicio del contemplar coordinadas en el experimentar humano.

Tal es la figura de Fausto en esta tesis, la muestra de una actividad arrojada al deseo, la desdicha y su aspiración a un estado cada vez más noble. Con ello, puedo mostrar entonces que el conocimiento de la realidad y el deseo de ella en el humano no es solo una cuestión de información, sino de formación en el desarrollo vital del humano dentro de la organicidad de la vida.

Capítulo 1: Goethe en la Constelación del Idealismo

Para interpretar lo que sucede en una obra como *El Fausto* no basta con pasar los ojos por sus líneas, pues cualquiera al hacerlo verá que no se entiende si la sensibilidad y atención del lector hacia la vida misma no es objeto de inquietud. Incluso un alma que, sumergida en la nube de las distracciones y del agite cotidiano, persevere por hallar sentido en ella, experimentará una que otra iluminación y el adormilar de sus ojos mientras pasa por las líneas prosaicas traducidas. Lo que no se sabe es lo que *El Fausto* entraña. Esto es, la discusión acerca del conocimiento de la conciencia frente a la realidad. Esta obra que florece en una época marcada por la Revolución Francesa y las rupturas entre la razón y naturaleza nos lleva a mirar el contexto del pensar en este tiempo, para sacar la carne filosófica de lo que parece un disfrute literario.

Para ver tal carne hay que rastrear la positividad o ruptura entre el pensar y el afuera, marca de la época. Esta ruptura se puede rastrear religiosamente desde el desencanto por el mundo debido a la racionalidad que lo explica y desde la escisión que nos deja Kant en la *Crítica de la razón pura* con respecto a la imposibilidad de acceder al *ser*. Esta discusión, por un lado, la apropia el idealismo, Fichte y los primeros románticos, pues el problema del conocimiento que allí se retrata versa sobre el límite humano al momento de conocer; y, por otro lado, plantea como base la conciencia que se enfrenta a una sustancia y en el caso de Fichte la consideración de que el *en sí* de Kant es un límite dogmático, siendo la conciencia aquella que moldea los límites de la realidad según se posicione en la misma.

Dicha posición divisoria entre el sujeto cognoscente (autoconciencia) y el objeto por conocer (lo *en sí*) marca la discusión filosófica de la época. Además, la idea de Fichte sobre un *yo* que se limita a sí mismo, porque ve lo otro como diferente, reafirma la revolución. Pues el humano se entiende a sí mismo como razón y timón en la naturaleza y en la historia con lo que

puede romper los límites. Además, filosóficamente la noción de una autoconciencia deja al humano encausado en el conocer subjetivo. De modo tal que, ante la antípoda razón-naturaleza, Hegel responde al subjetivismo del idealismo con la fenomenología donde no deja a la realidad sin una razón propia, sin vida o incluso en una incógnita escéptica. Para mostrar que la necesidad científica de la conciencia versa sobre algo más que el volcarse sobre objetos, la manera como opera la conciencia la podemos reconstruir desde el personaje de la obra *El Fausto*, poema dramático en el que presento el movimiento de una conciencia natural, que es una conciencia cualquiera con capacidad de reflexión, a una conciencia filosófica de la cual el humano disfruta una potencia que debe esforzarse por realizar.

Lo primero a poner en contexto es a Fausto en la constelación del idealismo alemán para entender la discusión con respecto a la ciencia de la realidad y preparar así las gafas con las que lo interpretaremos. Para ello, hablaremos de las rupturas que se generan en la época con la Alemania “manchada de tinta”, los aires de la revolución y el pensar filosófico de la época. Especialmente con Kant, Fichte y los románticos, quienes muestran la ruptura y la afirmación del sujeto en lo real. En ellos, veremos sus particulares procedimientos frente a lo real para determinar hasta qué punto la obra de Fausto se relaciona o tiene rezagos de estas filosofías subjetivas. Sin embargo, al final del capítulo presentaremos la figura del observador de Goethe. Esta figura retrata la manera como Goethe está haciendo ciencia de lo real en medio del idealismo. De modo que esto prepara la discusión frente a la realidad que brilla en Fausto.

Esta historia se intensifica con la disolución del Sacro Imperio Germánico tras el ascenso de Napoleón como emperador de Francia. La secularización que inicia con la Reforma Luterana encontraba ahora en la revolución una exaltación de la racionalidad y del yo como centro de la historia. Europa era, como nos recuerda Novalis: “una cristiandad organizada humanamente; un

enorme interés comunitario vinculaba las provincias más remotas de este vasto reino espiritual” (2009, p.19). Esto era, una Europa unificada espiritualmente. En contraste con la fragmentación política y religiosa de Europa, Novalis veía en Alemania la posibilidad de conservar el vínculo con lo absoluto mediante la cultura, la poesía y el pensamiento. Novalis pensaba que mientras la guerra dominara a Europa, no podría surgir una existencia “religiosa y superior”; sin embargo, Alemania aun podía convertirse en el espacio de una elevada formación espiritual.

Entre 1750 y 1800 Alemania vivió lo que Schiller llamó un “siglo manchado de tinta”, esto es, una sociedad marcada por el aislamiento, la lectura y la expansión de la imaginación mediante los libros (Safranski, 2013, p.47). Más explícitamente, el esplendor de la lectura y escritura se corresponde con el hecho de que para el momento vida y literatura no son separables, la experiencia de la libertad y de los sujetos se vivía en la palabra. En tiempos de revolución, la literatura ya había propiciado la Reforma de Lutero. Esta invitó al clero a leer e interpretar por su cuenta a Dios.

Luego, el eco ilustre del “Sapere Aude” (tener el valor de servirse del propio entendimiento) de Kant (1784), permeaba al pensar de resolver por sí mismo, mediante el entendimiento, la tarea del pensar. Es decir, tener la valentía de cuestionar tradiciones y autoridades mediante el uso racional y crítico del entendimiento. De modo que, aunque la revolución en Alemania no fuera una lucha contra ducados, sí suponía un revuelco de la comprensión del humano mismo en su mundo.

Nuevamente en *La Cristiandad o Europa* de Novalis vemos que Europa se va haciendo secular, pues la palabra de la razón suplanta la verdad proveniente de la divinidad y la tradición. El pensar por sí mismo no solo rompe con autoridades institucionales, sino con la autoridad suprema. Tan así que, por ejemplo, la pregunta por si el humano va en progreso, si retrocede o se

estanca en su porvenir, no solo importa como pregunta social, sino como existencial, en cuanto considera la acción libre humana. El punto de vista de la providencia divina tendría certeza del futuro, al sobrepasar la sabiduría humana. Pero con respecto a la acción libre, el ojo humano solo puede prever, más no ver con certeza, lo que le deja en la posición de actuar por sí mismo (Kant, 2003). De modo que la pérdida de la “autoridad suprema” tiene que ver con la respuesta íntima de la experiencia del humano con su mundo. Esta cuestión al quedar en manos ilustres invita al sujeto a determinar la verdad por su propia razón “erigiendo al hombre por sobre el orden natural de la existencia y la infinita música del universo” (Novalis, 2009, p.35).

La revolución y la literatura, al configurar la vida, permean en Alemania el eco de un hacer por la libertad. De hecho, el Kant revoltoso de esta época vislumbra la libertad del sujeto, fuera de las instituciones y de su naturaleza. Esto se aprecia en *El conflicto de las facultades* donde Kant manifiesta la disputa de la filosofía contra las instituciones de la teología, el derecho y la medicina. Como todas estas ramas son esenciales para el bienestar del pueblo, por los preceptos que la autoridad manda, la gente sigue sin cuestión los preceptos “[d]el vivir bien” con la consecuencia de que el humano se mantenga en sus “fines naturales” y no en la dicha de su “libertad”.

Mientras la filosofía ayuda a cuestionar los preceptos ya hechos para el supuesto buen vivir, el acento de Kant por cuestionar las instituciones y examinar la verdad en la que está recostado el bienestar, alimenta el pensamiento del filósofo sobre la revolución. Él considera la revolución como una prueba determinante de la tendencia moral humana hacia el progreso. No por las acciones particulares que dan la percepción de engrandecer o empequeñecer la capacidad humana, como por ejemplo la toma de La Bastilla, sino por la simpatía o afinidad que los agentes del momento sienten por un bien general. Kant ve allí el carácter universal de una tendencia

moral humana, pues, aunque la revolución triunfe, fracase o acumule atrocidades, se ve una disposición en todos los espectadores de la revolución por llevar hasta el final una suerte de bien.

En la causa moral confluyen las aspiraciones a “el derecho a que un pueblo no haya de verse obstaculizado por poder alguno para darse una constitución civil”, una que le parezca benéfica al pueblo que la está luchando, y a “la meta de que aquella constitución sea jurídica y moralmente buena en sí” (Kant, 2003, p.160). Dado que el carácter de llevar al final de su verdad esa causa moral o las aspiraciones mencionadas, acentúa la crítica a la institución y la libertad humana de darse a sí, no una acción caprichosa individual, sino lo que el alma humana reconoce como bien en general.

Justamente Kant sustenta que la libertad es un supuesto necesario en la ley moral. De manera que la libertad es una idea trascendental. El sustento de esto se observa en el *deber* que la razón presenta como puro, frente a los *deseos* que por el amor propio el humano se procura para la felicidad. Ya que una cosa es guiar la conducta a causa de la razón, y distinto es que la guía provenga del placer que una cosa representa. La primera, la guía por la razón, es justificada porque el humano puede conducir su actuar pensando en la forma de un imperativo que al hacerse ley sea válido para toda criatura pensante y que razonablemente vea en el imperativo una justificación para actuar de modo tal que sea objetivo racional. Mientras que si se hace ley un principio que provenga del deseo subjetivo, entonces la guía sería un sentimiento particular que produciría contradicciones porque el objeto de deseo para la propia felicidad es distinto en cada quien. Sería sencillo destruir un castillo moral construido sobre preceptos subjetivos, porque la moralidad quedaría en una contingencia.

De este modo, Kant dice que la libertad no puede residir en la naturaleza de los instintos y tampoco se puede conocer la libertad a partir de la experiencia empírica, porque esto remite a

estar sujetos a la ley de los mecanismos de la naturaleza. Entonces, Kant postula la libertad, no como una naturaleza del alma, sino como una idea trascendental de la causalidad de un ser que vive en el mundo de los sentidos, pues “el mecanismo de la naturaleza es exactamente opuesto a la libertad” (Kant, 2005, p.33). De manera que, el mundo de la naturaleza se desarrolla mientras la realización libre es contraria a la mera naturaleza.

Si la libertad estuviera sujeta a los mecanismos de la naturaleza, entonces la libertad humana valdría lo mismo que la libertad de “un asador giratorio que, una vez se le ha dado cuerda, ejecuta sus movimientos por sí mismo” (Kant, 2005, p.116). Pero, como nos recuerda Kant en la *Crítica de la razón pura*, sobre la necesidad natural y las implicaciones que tendría un objeto sometido a las condiciones de tiempo, determinaciones de un objeto sometido a las condiciones de tiempo, un sujeto considerado fenómeno no tendría poder sobre sus determinaciones ya que estarían sujetas a un tiempo predestinado. Pero en realidad el sujeto tiene conciencia de sí mismo como *cosa en sí*. O sea, el sujeto se percibe a sí mismo como *Noúmeno*, de modo que su existencia no está sometida a condiciones del tiempo (Kant, 2005, pp.30-31), pues este puede determinarse a sí mismo por leyes que la razón misma le da desde un sentido interno, dicho sentido interno es la sustancia pensante. Sin embargo, no hay un consenso en el que Kant haga de la *razón pura* una con la *razón práctica*, estando nuevamente la naturaleza por un lado y la libertad por otro.

Kant y Fichte. El “yo Pienso” Como Base del Conocimiento en el Idealismo Alemán

La sustancia pensante se determina en términos del yo como “un objeto del sentido interno” (Kant, 2010, p.304) y la libertad como la no necesidad del influjo del afuera sobre el sujeto. Estas dos conceptualizaciones nos guían para entender el proyecto que Fichte deseó continuar en Kant y con ello el acento de la escisión subjetiva con respecto a la realidad. El yo no

se puede considerar una representación conceptual, sino que es la unidad donde la simple conciencia se sabe pensante. Esta padece la acción de las cosas, pero por su libertad actúa, no necesariamente por el influjo de las cosas sensibles, sino por la capacidad pensante de elegir espontáneamente para sí.

La sustancia pensante en tanto se reconoce como un *yo*, se auto percibe, desde la mera apercepción porque es experiencia interna de sí, a la cual no le cabe contenido empírico para su representación. Esto muestra el círculo en el que el *yo* se mueve consigo mismo, porque la conciencia de sí no se identifica como un objeto específico, en tanto es un sujeto trascendental de los pensamientos y esta unidad hace que la variedad de las representaciones sea sintetizada por cada sujeto que se sabe pensante.

Volvamos a examinar la cuestión de atribuir a un *yo* las representaciones y la libertad. En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant postula el *yo* como la unidad donde se hacen síntesis de las apercepciones. El *yo* “tiene que poder acompañar todas mis representaciones” (Kant, 2010, p.141) porque de la idea de un *yo*, que es pensante, se sigue la posibilidad de pensar las representaciones, ya que es un acto de la facultad de representar o del entendimiento. Hay posibilidad de tener conciencia de la existencia propia y de cosas, gracias a que el *yo* puede unir las representaciones apercebidas en la intuición y hacerlas parte de su conciencia. Pues, aunque no se llegue a la cosa en sí, se llega hasta donde la percepción y la experiencia estén facultadas.

Pero en el caso de la libertad, que para Kant no es un problema del conocimiento sino un problema moral y de la razón práctica, vemos la escisión entre un *yo* que por su naturaleza se hace representaciones y un *yo* que por libertad se atribuye leyes. En cambio, Fichte, precursor de las ideas sobre la libertad en el romanticismo, planea completar este punto de la filosofía de

Kant. De este modo Fichte observa en la reflexión un poder: el *yo* no solo se representa cosas, sino que es acción, es ponerse. Las representaciones, al ser pensadas, permiten un despliegue de la voluntad, como Kant planteaba al decir que somos animales *non brutos* o que el influjo natural no es necesario en nuestro actuar. Pero el acto que Fichte presenta acá es radical, no solo nos representamos cosas del mundo, sino que nos ponemos en él; es decir, la conciencia tiene que ubicarse para ver la realidad como se le presenta.

Hemos desembocado pues en el *yo* que es concepto fundamental de la espontaneidad y la acción libre en el mundo, no solo por representación sino por acción. En *la Doctrina de la ciencia* se observa que el *yo*, al igual que en Kant, es principio fundamental incondicionado para hacerse representaciones. Sin embargo, Fichte en una dialéctica entre el *yo* y el *no-yo*, muestra este *yo orgánico*. La determinación del *yo* pasa por el segundo principio condicionado, se trata del *no-yo* que también se determina por el *yo*, aconteciendo en el sujeto el darse cuenta de sí. Éste se reconoce como distinto de otro (*no-yo*), y lo otro aparece como otro, cuando sucede la operación del *yo* que se objetiva a sí. Por ello, Fichte dice “(...) el tránsito del poner al oponer solamente es posible por la identidad del *yo* [*yo soy*]” (2005 p. 52, §2). Así, el *yo* en su espontaneidad absoluta, en el límite del *yo* o el *no-yo*, con el que se opone de modo relacional, fundamenta la libertad y el conocer en la reflexión o la autopercepción.

El proceso de reflexión en el *yo* surge del principio incondicionado de la manera como se sigue: Fichte empieza comparando dos proposiciones, “A es A” y “yo soy yo”. La primera, una proposición de la lógica, tiene un contenido que está y es puesto en el *yo*, puesto porque el *yo* es quien juzga que “A” sea lo mismo que “A”; mientras la proposición “yo soy yo”, aunque formalmente sea lo mismo que la primera, indica que es el sujeto quien hace la operación consigo. O sea, “el *yo* se ha puesto con el contenido de la identidad consigo mismo” (Fichte,

2005, p43). De ahí se infiere que “A” está puesta por el yo juzgante y esto hace que sea condicional su poner, pues ha de existir el sujeto para predicarlo. Pero en el caso del yo, este se pone a sí mismo cuando se hace identidad consigo, y esto es incondicional y absolutamente.

Ahora, la libertad en el yo se da gracias al proceso de reflexión que es un “libre representar inconsciente”, como señala Benjamín (2006, p.24), por ser éste un proceso intrínseco del pensar. Explica Fichte que, cuando la reflexión en el yo se da, hay un hacer del yo que se percata del afuera y un padecer del *no-yo*, que viene hacia adentro; también el yo padece la acción del *no-yo* que le viene de afuera y le hace determinarse. En esa doble vía de la reflexión, cuando primero el yo se proyecta al afuera, ocurre un choque con el *no-yo*; y luego en un segundo momento, en el choque, la actividad del yo hacia el afuera queda reflexionada hacia adentro.

Fichte lo explica con una imagen: supóngase una línea recta que va de “A”, pasando por “B” y llegando a “C”. El punto “A” es donde inicia la actividad del observador, y “C” donde choca con el *no-yo*. Luego de la dirección de “A” hacia “C”, reflexiona de “C” hacia “A”. Este movimiento da cuenta de la lógica interna de la reflexión, como la entiende Fichte, ya que este estado del yo es actividad que implica una doble dirección (de “A” hacia “B”, que representa la autoactividad del yo o el yo poniéndose a sí mismo; luego continuando de “B” hacia “C” donde la actividad es un hacer porque pretende afirmarse ilimitadamente; y finalmente de “C” hacia “A” donde la actividad representa el padecer del choque con lo que no es yo). Esta actividad que oscila entre el hacer y el padecer, en la espontaneidad del yo es conciliada por la imaginación.

La imaginación es una categoría que Kant desarrolla como una fuente subjetiva del entendimiento, necesaria para tener tanto experiencia como conocimiento de los objetos. La imaginación junto con el sentido y la apercepción permiten la unidad de lo representado. Dice

Kant: “la imaginación es la facultad de representar un objeto en la intuición incluso cuando este no se haya presente” (2010, p.153). Esta capacidad de la imaginación, que alimenta la síntesis sensible, permite que las intuiciones sensibles se presenten para el entendimiento aun cuando no se tenga experiencia empírica alguna.

Esta facultad de la imaginación, que une la sensibilidad de la intuición con los conceptos *a priori* del entendimiento, es llamada *imaginación productiva* y es una categoría trascendental en la medida en que construye la forma de la experiencia o de cómo nos figuramos la realidad sin la necesidad de que medie ningún objeto de la experiencia. En el apartado §24, *La aplicación de las categorías a los objetos de los sentidos en general*, Kant presenta una diferencia entre la categoría trascendental nombrada como la *imaginación productiva* y la categoría psicológica ligada al tiempo y al espacio empírico que es la *imaginación reproductiva*. Esta última no ayuda a configurar la realidad respondiendo a cómo nos representamos cosas de la realidad sino a cómo recordamos o cómo nos hacemos imágenes de la realidad experimentada.

En el caso de Fichte, la imaginación que desarrolla no es una mediación entre el entendimiento y la intuición primaria, ni tampoco es una categoría psicológica, sino que concilia la oscilación entre la actividad originaria del yo y su reflexión, que es padecer a causa de reflexionar la actividad del yo originaria, para constituir la realidad. En palabras más claras la imaginación concilia la tensión que se da en una conciencia entre ser actividad y padecimiento o afectación por el límite. Así la conciencia no se desborda en el hacer, sino que el yo actuante más el límite forman la experiencia de mundo y eso solo puede ser conciliado por la imaginación que tiene por función sacar al yo del choque caótico con el afuera y más bien hacerse representable el mundo. El centro de este problema reside en el problema del conocimiento o la interpretación de la relación entre el sujeto y objeto.

Es así como Fichte mediante la imaginación explica que la conciliación entre el *yo* y el *no-yo*, no solo se explica por la determinación del *yo* a causa del *no-yo*, también se explica porque el *yo* se pone determinando al *no-yo*. Así, el *yo* es ilimitado y le es permitido *mirar hacia*. Este mirar con intención es un sentido activo de la imaginación, dicho sentido tiene el poder de producir lo intuitivo, donde la actividad del *yo*, que se pone a sí mismo como quien intuye, provoca la libertad de reflexionar y de actuar, siendo la libertad la marca para conocer.

Debido a que Fichte elimina la *cosa en sí* de Kant, entendida como el fundamento activo exterior que en el acto pasivo del sujeto que conoce permite el acto cognoscitivo, él indica que en la reflexión es donde el sujeto se divide del objeto y allí el sujeto se vería limitado solamente. Pues, si simplemente el sujeto es pasivo frente al objeto, entonces la proyección del *yo* hacia afuera es nula. Por ello en *La doctrina de la ciencia* Fichte no termina completando el sistema de Kant sino haciendo algo distinto. En su dialéctica propone que la pura actividad del *yo* es un ponerse, que no solo es determinado sino determina el afuera. Es decir que el *yo* es actividad fundamental y luego se sabe limitado por el afuera.

Sin embargo, esta limitación es recíproca porque el *no-yo* también es limitado por el *yo* y es por esta relación bidireccional que el sujeto puede actuar y ponerse en el mundo como libertad, pese a que el afuera parezca un obstáculo. Así es inconcebible pensar la naturaleza del *yo* como la anulación de su actividad y en consecuencia el *yo* es un “principio vivo”, más que solo una unidad de apercepción (Kant, Fichte, Schelling, & Hegel, 2011, pp. 42,43).

El Romanticismo Temprano (Frühromantik)

El romanticismo también está envuelto en el revuelo del *yo*, la libertad, y, de igual forma más que una corriente literaria, en ser una *actitud del espíritu* “multiforme, musical, rico en prospecciones y tentaciones, ama la lejanía del futuro y la del pasado, la sorpresa en lo cotidiano, los extremos, lo inconsciente, el sueño, la locura, los laberintos de la reflexión” (Safranski, 2009, p.15). El encanto del *yo*, desde el externo suceso de la revolución y la interna acción absoluta, desarrolla en los románticos una “fantasía lúdica”, una capacidad de imaginación infinita (Safranski, 2013, p.382). Los románticos ante todo el revuelo del *yo*, como acción efectiva en el mundo, se afirman mediante la imaginación productiva que permite el acceso al todo como la viva forma de la libertad, de manera que:

La apreciación moral se opone por completo a la apreciación estética. En la primera, las buenas intenciones lo son todo; en la segunda, no significan nada. La buena intención de ser ingenioso, por ejemplo, es la virtud de un payaso. La única intención en cuestiones de ingenio debería consistir en levantar las barreras convencionales y liberar el espíritu (Schlegel, 1991, p. 30).

No obstante, por lo anterior esta estética no es una teoría del arte. Ella es una mística del conocimiento. Un *volver a sí* poético donde se conocen los presupuestos epistemológicos sobre los que se funda el subjetivismo romántico. La *reflexión*, matiz de Fichte, destapa la libertad de ser *sí mismo*, principio vivo, con la diferencia de observar el todo con el dinamismo activo del *yo*. Pues sorprende en el romántico el carácter infinito de la función del pensar que al pensar construye nuevos pensamientos donde el conocimiento humano no es completo ni final. A este carácter se le nombra como la *infinitud romántica* y es crucial por el hecho de que esta

epistemología cae como conciencia subjetiva aun cuando pretenda mediante el acto estético, como imaginación productiva, develar la realidad.

Recordemos lo siguiente, “el yo se pone limitando al no-yo” (Fichte, 2005), como actividad de la esencia que se sabe pensante. La epistemología que le subyace al romántico omite el paso de identidad que se da el yo con relación a la realidad. Pues, resulta que para el romántico no hay cosa tal como un yo objetivado gracias al reflejo del afuera. Lo que existe es la simple operación de la reflexión partiendo del simple pensarse a sí mismo para acceder a la realidad. Tal como la reflexión canónica, que es pensar del pensar y que evidencia dos momentos cruciales en cualquier reflexión: “espontaneidad y conocimiento” (Benjamin, 2006, p.55). La espontaneidad inicia con el pensamiento, que de manera inmediata se intuye pensante.

Mientras el conocimiento se determina por la reflexión, debido a que lo unico que se puede reflexionar es el pensar de todo lo real, la reflexión, por consiguiente, es el conocer del pensar y de ello parte el romántico para su estética. Pues el romántico ve en la reflexión que el pensamiento es el medio para que el *sí* conozca. No importa que el pensamiento se haga religión, arte, ciencia o se determine como naturaleza; nunca perderá el carácter de ser el medio para el conocimiento. Por lo ya dicho, el pensar no necesita remitirse a un yo, ya que esta es una de las tantas determinaciones del pensamiento y así la forma más pura de la reflexión para los primeros románticos es el pensar.

En la reflexión romantica, la realidad no se engendra al interior del yo solamente, pues uno de los estados del pensar es estar fuera de *sí*. De modo que en la reflexión no se engendran objetos en la realidad, sino es una forma en la que el pensar capta con profundidad la realidad:

El mas arbitrario de los prejuicios consiste en pensar que al hombre le ha sido negada la facultad de estar *fuera de sí*, de hallarse con conciencia más allá de los sentidos. El hombre es capaz, en todo momento, de ser un ser sobrenatural. Sin lo cual no sería un ciudadano de este mundo, sería un animal. En este caso es ciertamente muy difícil, la reflexión, el encontrarse a sí mismo, (...). Pero cuanto más capaces seamos de ser conscientes de este estado, tanto mas viva, poderosa y suficiente serán la convicción que de ahí surge -y la creencia en verdaderas revelaciones del espíritu. No es un mirar [percibir sensorialmente] es una sensación de certeza inmediata, la visión de mi más propia y más verdadera vida, los pensamientos se transforman en leyes, los deseos se realizan (Novalis, 2007, p.203).

El principio romántico reza: “donde no hay autoconocimiento no hay conocimiento absoluto” (Benjamín, 2006, p.55). Nuevamente, porque en el volcarse a *sí* es donde ocurre el conocimiento. Este proceso en el *sí mismo* no solo acentúa conocer objetos, implica el autoconocimiento que análogo al afuera, funcionan como organismo vivo de la naturaleza. Pues a final de cuentas conocerse remite a esa mística que encontramos en el fragmento de Novalis en el que una visión mas propia de mi pensar ausculta la verdadera vida.

El polo entre la reflexión originaria y la absoluta es difuminado. Es decir, no hay primero una intuición (inmediata), donde inicia la reflexión, y luego el pensar (mediato) donde se determina el pensar, típico del saber que conoce fenómenos de los objetos. De este modo, para el romántico la percepción primera y el conocer deben estar remitidos a todas las dimensiones de la reflexión: en *sí mismo* todo conocimiento empieza y no se extiende mas que en *sí mismo*.

Se podría pensar que la realidad para el romántico es “un agregado de mónadas encerradas en sí” (Benjamin, 2006, p.57), un enclaustramiento. Pero el asunto es que no hay división entre el *sí mismo* y el afuera porque esta relación sujeto-objeto es superada cuando el sujeto, en su auto conocerse, no tiene un correlato objetivo. Es muy distinto que el sujeto perceptualmente objetive cosas y no logre una relación inmanente con las cosas. Pero todos los pensantes pueden “intensificar su conocimiento a través de un autoconocimiento intensificado en la reflexión” (Benjamin, 2006, p.57). Esto quiere decir que a medida que el pensante comprende en su pensar otras esencias, irradia sobre estas la intensificación que las enaltece.

Por la intensificación de la reflexión se puede romantizar el mundo, ya que se potencia lo común con un significado elevado. Con esto reafirmo que la transición al absoluto, en la reflexión romántica, no separa al mundo del sujeto. Pues el *yo* no se limita por un *no-yo* en la inconsciencia de la reflexión. Sino mejor, el ir afuera o adentro es desdibujado por el pensar que transita entre el conocer, desde *sí*, y asimismo la libertad del potenciar o de la imaginación es la transición entre el *yo* y el absoluto que le da profundidad a la realidad.

Goethe y el Romanticismo

He de advertir la influencia del primer romanticismo en Goethe porque, aunque estrictamente *El Fausto* no sea una obra romántica, el personaje Fausto tiene características que pueden considerarse influencia de la epistemología romántica, como lo es nuestro insatisfecho personaje que nunca realiza la verdad. Empezaré por considerar que Wolfgang tiene una relación de amor-odio con el romanticismo porque, aunque él inaugura este movimiento con la novela *Las penas del Joven Werther*, que causa suicidios en Alemania, más tarde hace gala de un clasicismo que impulsa con Schiller como movimiento más sobrio frente al desborde romántico. Ciertamente, porque Goethe considera que el romanticismo es anti vitalista, caótico, e incluso

enfermizo. Además, se aleja de este en plena revolución ya que los considera partidarios de una libertad social sin puerto. Por tanto, el rechazo a la política arroja su espíritu a las ciencias, más sus investigaciones reflejan que el idealismo romántico aún influye en él pues reconoce que lo vivo está interconectado como un organismo.

Cuando Goethe vuelve de su viaje a Italia, el duque de Weimar lo recibe y su trabajo es más para edificarle a él que para producir. Se le permite el tiempo libre, un buen sueldo, y su oficio es desempeñarse en lo que mejor sabe, pues le encomiendan dirigir el teatro de la corte. Este desarrollo de su individualidad le acarrea felicidad y temores al tiempo, porque la alteración del orden social le resultaba una amenaza para su momento vital. La base de su angustia era ocupada por la actitud poco sobria del individuo que sin criterio se hace masa. Ante la politización, él dudaba de la sensatez individual y pensaba más en la posibilidad de que la gente por influencia masiva condujera todo al caos social. Así, cada que le hablaban de política él reaccionaba hablando sobre el vulcanismo, los intestinos de las ranas o la anatomía de los caracoles. Pues, la manera de despolitizarse del espíritu revolucionario de la época era volcándose a sus observaciones a la naturaleza.

En estas investigaciones naturales, donde Goethe trabaja sus puntos sobre el conocimiento de la naturaleza, acentúa su percepción sobre lo objetivo. Las concepciones sobre el sujeto, el *yo todopoderoso* o la interiorización, solo se podían entender, según Goethe, “por medio de un rodeo a través del mundo” (como se citó en Safranski, 2015, p.629), es decir, volcándose sobre el mundo. Aunque se encontrará encantado, como el romántico, por el enigma natural, no buscaba esta claridad en un lugar falso como en “mundos turbios interiores” (como se citó en Safranski, 2015, p.629), sino en la naturaleza misma mediante su ser pragmático que le encaminará a penetrar en la naturaleza.

Más por el hecho de ser pragmático en sus investigaciones naturales, no quiero decir que para Goethe la vida se observara e investigara desde un pensar “simétricamente ordenado”. Él nos enseña que también la vida, más que un progresar racional resuelto por el entendimiento, es un enigma. Podemos ver en el libro XII de *Poesía y verdad*, la presencia de un *Demon* en la realidad. Goethe habla de este *Demon* como aquello que “aparece en todo lo que no podemos resolver por entendimiento y razón” (Eckermann, 1968, p. 387). De allí que Goethe critique el extraviarse del científico, quien hace esfuerzos analíticos por descomponer todo en la naturaleza, pero pierde, en ese saber, la posibilidad de recomponer y devolver el objeto a la vida, el nexo de todo, “Quien quiere conocer y describir algo vivo, trata primero de arrancarle el alma; tiene entonces las partes en su mano; solo le falta por desgracia el nexo espiritual” (Goethe, 2022, p. 135, V. 1936-1939). El Goethe científico es, como lo describe Schiller (citado en Safranski, 2013), un observador “que piensa con los ojos” y al que una anticipación le dirige la posible conexión de las cosas. Es decir, que es un hombre de intuiciones grandes sobre los fenómenos y los nexos entre las cosas. Este observar en la naturaleza es el modo de evitar refundirse en especulaciones, es el modo de siempre mantener un contacto con la realidad experimentable.

Sus intuiciones lo llevan a apreciar en la filosofía de Fichte el *yo vivo*, el ímpetu, la acentuación enérgica en la voluntad y la aspiración del *yo*, aunque nunca escriba en estos términos. Aun así, el *yo creador* de Fichte gestaba las condiciones de posibilidad con las que Goethe esbozaba sus cuestiones científicas en relación a quien percibe. Incluso hay un registro biográfico donde Goethe lee a Fichte y le comenta “no hay allí nada que no entienda o (...) nada que no conecte sin estridencias con mi manera usual de pensar” (como se citó en Safranski, 2015, p. 373). Lo cual causó una alegría inigualable en Fichte al sentirse comprendido.

Incluso, Goethe expresa deberle gratitud a Fichte por reconciliarle con los filósofos de los que jamás sintió afinidad. Con esto se refiere tajantemente a Kant, de quien lee la *Crítica del juicio* y se ilumina con respecto al *conocer* en sus investigaciones naturales con la *Crítica de la razón pura*. De hecho, la cuestión canónicamente expresada en “¿qué podemos conocer?” proveniente de Kant, Goethe la entiende y expresa así: “¿En qué medida nosotros contribuimos, y en qué medida el mundo externo contribuye a nuestra existencia espiritual?” (Goethe, 2011, p.112). La pregunta, hija del idealismo, expresa no creer en la contribución espiritual humana, separada de la contribución del mundo externo para encontrar la racionalidad en las cosas.

La crítica del juicio de Kant, que la recibe mejor que la *Crítica de la razón pura*, es crochet para tejer con la facultad de juzgar una facultad para conocer, que no es teórica, ya que no regala conceptos o ideas de algún objeto, sino es un componente de las ideas para subsumir experiencias particulares, en su infinita diversidad, a leyes generales. Recuérdese que es tarea de la imaginación trascendental organizar o deducir la regla en la variabilidad infinita de casos empíricos porque ella hace el enlace entre la sensibilidad y el entendimiento para la producción de las formas con las que representamos los objetos.

De manera que esta habilidad capta o hace del juicio reflexivo el modo en el que los casos se alineen a la ley conforme a la unidad que dicta la naturaleza y la experiencia. Bajo esta perspectiva el Goethe de *Teoría de la Naturaleza* hace un esbozo para la investigación verdadera. Pero lejos de escribir al modo de Kant, yendo a la conciencia trascendental y a su unidad de representación como lo hace el idealismo, Goethe, como dije, siempre se remite afuera y al observar.

Una exposición de esto la encontramos en *El experimento como mediador entre sujeto y objeto*. Este pasaje en su teoría natural nos muestra que, para seguir el desarrollo interno de la

naturaleza, no basta con las convicciones propias que pueda tener un investigador al buscar certeza. Debe ser el cúmulo de experimentos los que puedan llegar a la regla.

En principio Goethe habla de un don de la observación que existe en el humano. Él no habla de intuiciones ni procesos que ocurren dentro del sujeto, pero tampoco de una observación parca que toma datos de cosas. Habla de un don, de una atención dirigida para habilitar esta observación. Este don tiene que ser afinado para evitar conducirse por el capricho, pues “si se considera un objeto en relación consigo mismo y con otros, y no se desea ni se repele, puede el humano con “serena aplicación” hacerse una idea clara del objeto (Goethe, 2011, p.95). Así, quien observa y aplica su facultad de juzgar a “relaciones naturaleza ocultas” debe tener cuidado de precipitarse. Este cuidado debe estar mediado por evitar seguir los caminos incorrectos de los humanos excelentes que causaron avances en el campo de las ciencias. Y perseguir la meta sin dejar de observar el camino que puede mostrar cualquier circunstancia útil o perjudicial para discernir. En todo caso, dice Goethe, la experiencia es la que debe tener todos los influjos en una teoría de la naturaleza.

No obstante, para Goethe, la experimentación no es un hecho aislado. Es la comunicación continua entre pares, pues “si hombres simples y naturalmente atentos están en situación de serenos útiles, cuanto más general será la utilidad si hombres instruidos trabajan en colaboración” (Goethe, 2011, p.96). De manera que, si se quiere hacer ciencia, es útil comunicar la experiencia particular y sus suposiciones, para que otros puedan trabajar sobre ello o hacer crítica. Sin embargo, aun cuando un particular trabaje sobre un asunto, debe cuidarse de armar un edificio científico sin antes haber sido generalmente conocidos y elegidos el plano y los materiales. Este es el desarrollo que Goethe le da al juicio reflexivo. Uno que se encuentra en la particularidad de quien entiende, pero facultad con la que todos pueden reconocer lo general.

De allí que, se alerte sobre armar “edificios científicos”, a modo de ciencias particulares. Así, el valor del experimento consiste en que pueda ser reproducido en todo momento y no solo según resulte la visión del observador, o el capricho humano de generar condiciones superficiales para que se dé un asunto, más que una relación verdaderamente natural. Por esta activa manera de observar, Goethe es despectivo con la imaginación, la impaciencia, la precipitación, la autocomplacencia, la pereza, la volubilidad, opiniones preconcebidas y demás acciones que en el paso de la experiencia al juicio o conocimiento general caigan en error.

Con base en lo anterior es que el juicio reflexivo puede llegar a un juicio determinante. Esto sería en el caso que se llegue una determinación natural. El juicio más determinante de Kant es aquel que, pese a no conocer todas las particularidades, es ley. O mejor, si la naturaleza brinda una ley general a la razón, hay que subsumir los casos a su respectivo esquema. Pero Goethe estima sobre esto la posibilidad de que el humano se contente más con la representación que con la cosa. O sea, con lo que cree encontrar que con el real nexo natural. De allí que el humano organice su ser en cuanto a terminologías, hipótesis o teorías que se acoplen a la representación tenida del objeto y el humano se convenza de su relación hecha para la verdad.

En este error, Goethe propone una aplicación mediática de la experiencia. Esto quiere decir, agotar “todos los aspectos y modificaciones de una única experiencia, de un único experimento, según todas sus posibilidades” (Goethe, 2011, p.99). Así mediar y mediar, con aquel juicio reflexivo, agotando las posibilidades, puede hacer que quien investiga encuentre los lazos que vinculan los fenómenos estudiados en la naturaleza. Además, en la naturaleza viviente no sucede nada que no esté en relación con la totalidad. De manera que, si los experimentos aparecen en forma aislada al humano, esto no quiere decir que estén aislados en la realidad. Por

ello, encontrar las conexiones permite experiencias de orden superior, lo que se traduce en resultados mucho más precisos y puros de la realidad.

Ya observamos este suelo del idealismo puesto a la altura de sí mismo y de la realidad que entiende fenoménicamente, o la que es puesta por la conciencia. En estas filosofías de la subjetividad observamos a Kant y las escisiones que quedan desde su filosofía, Fichte con el deseo de completar el sistema de Kant y el romanticismo, alimentado por Fichte, como un movimiento que pretende tocar el absoluto. De este modo, encuentro una discusión fecunda frente al problema de lo real que pretende responder a las rupturas mencionadas. Goethe, precursor del romanticismo y escritor del Fausto, está inmerso en la discusión epistemológica de la época, pero en este contexto vemos que es contrario a las epistemologías de la subjetividad, pues sus propias nociones e investigaciones naturales lo llevan a hacer una epistemología con la figura del observador. Aunque es una propuesta corta y para nada sistemática, me doy cuenta que Goethe hace ciencia de lo real mediante la experiencia. Esto, alimentado por el Hegel de Jena, quien lee *El Fausto*, me lleva a observar la discusión sobre el conocimiento de la realidad que tiene luz en el personaje de Fausto como conciencia. Con este panorama que habla desde la calidez interna de quien tiene conciencia u observa, desentrañaremos el Fausto para observar el paso de una conciencia subjetiva a una conciencia filosófica.

Capítulo 2: Fausto en el Sendero a la Razón Práctica

En el anterior capítulo observamos el panorama de algunas ideas filosóficas del idealismo en torno al problema del conocer. En dicho capítulo notamos el internalismo o atención al sujeto y sus procesos trascendentales para usar el pensamiento y la consciencia como herramienta que capta y potencia lo objetivo. En Kant, Fichte, los románticos y el Goethe de *Teoría de la Naturaleza* rastreamos el *sí mismo* y su naturaleza reflexiva capaz de dar cuenta de lo real y de afirmarse en ella, como el *yo* de Fichte que inspiró a toda una época y a la revolución.

Sin embargo, la última sección del capítulo fue la figura del observador de Goethe. Un mediador natural, un sujeto al que por naturaleza se le faculta, mediante la experiencia, desvelar la generalidad y hallar el enlace entre todas las cosas aun cuando en esta empresa corriera el riesgo de imponer sus coordenadas a lo que se le presenta. Esta noción de observador abre una vía científica sobre lo real. En *Teoría de la naturaleza* Goethe plantea que el impulso de un sujeto por someter a *sí mismo* los objetos no queda solo en dominio, sino que la fuerza de lo real también se impone, y que ella se imponga hace que se le reconozca la fuerza y el poder a la misma realidad.

Frente a esta doble vía se pone como suelo la multiplicidad del ser, del devenir y de las relaciones que se cruzan de modo viviente, expresión de lo real. Asimismo, Goethe ve en el observador la posibilidad ilimitada de perfeccionar su sensibilidad y su juicio frente a lo real (Goethe, 2011, p. 5). Esta noción científica de Goethe ilumina el modo como el autor concibe e investiga la realidad, siendo esta noción afín a la crítica de Hegel frente a las filosofías subjetivas, pues en lugar de poner sus categorías y estructura racional como un instrumento que moldea lo real, simplemente al sujeto se le desvela el conocimiento orgánico que se da entre el observador y la respuesta natural. Así, siendo el escritor de *El Fausto* un investigador propio de lo natural justifica la primera idea de un diálogo con Hegel haciendo partícipe en dicho diálogo ciertas figuras de la *Fenomenología del espíritu* que esclarecen esos momentos de lo real que ocurren en *El Fausto*.

Goethe, investigador profundamente comprometido con la naturaleza y la vida, nos mostró en su propia biografía que cada momento de su pensar tiene correlato en sus investigaciones científicas. Como enseña *Poesía y verdad*: su propia vida puesta en analogía con la metamorfosis de una planta es “como un desarrollo permanentemente progresivo, jalonado únicamente por alguna crisis enriquecedora que determina el origen de una nueva etapa en este proceso de perfeccionamiento” (Goethe, 2016, p. 9). Goethe sabe entonces, por su propia visión de la naturaleza, que el movimiento de lo real tiene una ley orgánica que aspira al perfeccionamiento, cuestión que puede corroborarse en su literatura también. Así, el lugar que viene a ocupar Fausto en el batiburrillo del idealismo se enlaza con el problema del conocimiento que se viene explorando.

Se podría pensar que Fausto es el ejemplo de una figura empírica que entre las individualidades no logra mostrar universalidad, pero esta obra leída a la luz de la

Fenomenología del espíritu muestra el problema formativo de la conciencia que, cuando navega en vaguedades, la vida se le torna un bucle de negación, un sufrimiento que pone a la reflexión en búsqueda. En esto último la fenomenología de Hegel es maestra. La *Fenomenología del espíritu* es una obra que despliega el saber de la conciencia desde su punto más natural que es la percepción. Esta va mostrando progresivamente a esa conciencia la nueva verdad, porque aprende a dudar de lo que consideraba verdadero, ya que se decepciona y entra en angustia.

Tal angustia la lleva a una nueva verdad que completa el camino recorrido y entonces la conciencia presencia lo que Hyppolite nombra como “la historia detallada de su formación” (1974, p. 15), pues efectivamente lo que parece una “novela de la conciencia” es el sustento de la necesidad de la misma por el saber y el crecer en su negación. “La fenomenología de Hegel es el itinerario del alma que se eleva al espíritu por medio de la conciencia” (Hyppolite, 1974, p.14), esto es, la conciencia renunciando a sus primitivas convicciones cultivándose desde el saber natural hacia saber filosófico². En resumidas cuentas, es la conciencia que naturalmente sufre un impulso hacia el verdadero saber (Hyppolite, 1974). Con lo anterior, quiero mostrar que este acto performativo y dialéctico en el que la conciencia se va realizando no es un capricho o contingencia del sujeto, sino el mismo moverse de la realidad que encuentra en sí misma sus coordenadas.

Hasta este punto se han tocado dos caminos en el saber. Por un lado, está el problema epistemológico sobre el saber del ser, el *sí mismo* en el que la conciencia da botes para llegar y, por otro lado, se habla de Fausto y su búsqueda por el saber, que lo convierte en una conciencia

² Alexander Ávila Martínez amplía en su artículo que *la Fenomenología del espíritu* intuye el paso de la conciencia natural a la conciencia filosófica. La conciencia natural, como nos aclara Ávila, es aquella que tiene que vérselas con la consecución de la verdad que se encuentra en sí misma pero que desconoce. Y la conciencia filosófica es aquella que, superando la conciencia natural, dándose cuenta de sí misma, puede examinar el interior de la conciencia y sus contenidos. (Ávila, 2014, p.182).

en formación. Así, surge la pregunta ¿por qué el problema del conocimiento conduce a la necesidad formativa de la consciencia? Lo primero a estudiar es cómo la ciencia de la realidad es una ciencia de la experiencia de la consciencia ante la insuficiencia de la percepción subjetiva para mostrar la organicidad entre la consciencia y la objetividad. La anterior discusión proviene de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Allí él nos introduce el asunto desde el problema del conocimiento.

El inconveniente que allí se muestra cuestiona el supuesto de que el conocimiento funcione bien como un instrumento o bien como un medio para llegar a la verdad. Parece el conocimiento ser de cierta categoría y de cierto alcance “y si no se definen con precisión su naturaleza y sus límites, lo que se aprenden son las nubes del error en lugar del cielo de la verdad” (Hegel, 2010, p.55). El lío que allí se encuentra Hegel con estos parámetros del conocer es el contrasentido de adquirir lo que es el *en sí* mediante la consciencia, cuando hay un muro entre el conocimiento que nace en la consciencia y lo absoluto. Solo mencionaré que lo absoluto se entiende como la realidad vista de manera concreta en su dinámica relacional, para darle nociones conceptuales al lector.

Volviendo al muro entre el conocimiento y lo real, si el conocimiento es el instrumento con el que se llegará a lo real entonces es evidente que la aplicación de una herramienta a una cosa solo transforma la cosa. Análogo a cualquier instrumento que se use para determinado fin, alterará el resultado de lo que la cosa misma quiere mostrar. Igual que el filtro de agua que funciona como instrumento para mostrarla pura, cuando de principio viene turbia. Otro modo problemático de percibir el conocimiento como instrumento, con la misma intención de captar la verdad, es concebirlo como medio entorno a través del cual “llega la luz de la verdad”. Pero este supuesto también puede alejar de la verdad debido a que no se obtiene la verdad como es *en sí*,

sino como ella es en el medio entorno, dándose por sentado el hecho de que el conocimiento es verdadero solo por ser el conocimiento, aun cuando este alejado de lo absoluto (Hegel, 2010, p.55). Nuevamente tenemos que la realidad queda obnubilada por el mismo medio. Así, aquel rezago del idealismo sobre los límites humanos con respecto al conocer, los cuales marcan la diferencia entre nosotros como conciencia y el instrumento como conocimiento, presuponen que el engranaje de lo real está a parte del conocimiento como instrumento y que el humano debe conocer dicho instrumento para hacerse al engranaje.

La anterior discusión que plantea Hegel en la *Fenomenología del espíritu* tiene sus raíces en la acusación que le hace a Kant sobre su filosofía. Hegel le acusa en *Creer y saber* que su filosofía es subjetiva o que confiesa su principio de subjetividad, porque al establecer como lo supremo la unidad sintética de la reflexión o el yo que sintetiza lo percibido, oscurece el concepto de razón transformando lo racional en algo condicionado y del entendimiento (Hegel, 1992, p.31). ¿Qué quiere decir que lo racional se transforme en algo condicionado y del entendimiento? Hegel analiza, en su lectura sobre Kant, que al igual que Hume se queda éste en la imposibilidad de un conocimiento racional de la realidad, pues al analizar su respuesta sobre cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* encuentra que hay una idea fundamental que no aparece en este desarrollo, esta idea fundamental es que “ser y pensar son lo mismo”.

Recuérdese antes que el juicio sintético amplía nuestro conocimiento del sujeto al poseer la cualidad sintética particular y contingente, y la apriorística universal y necesaria anterior a cualquier experiencia (I., 2020, p.57). Por ejemplo, ante el juicio sintético *a priori* “todo lo que sucede tiene una causa” podemos decir que el contenido empírico, lo que sucede, tiene un contenido racional que es captar la causa tras lo ocurrente; todo hecho ocurrente tiene una causa universal. Cuando esto es formulado, Kant encuentra que tal posibilidad no se encuentra en los

objetos contingentes de la experiencia y resuelve entonces que los juicios sintéticos *a priori* solo pueden estar en el entendimiento.

Ahora sí, para observar la afirmación de que la razón se transforma o se confunde con el entendimiento, sucede que la conclusión de Kant sobre que el ser y pensar aparecen en identidad para la unidad sintética de la apercepción tiene unas características particulares. Dicha unidad es el principio de las formas de la intuición y de la imaginación productiva. Ella es la identidad absoluta y originaria de contrapuestos porque de ella viene la imaginación productiva que esta sumergida en las particularidades, en la diferencia, incluso de la unidad que pone lo diferente como idéntico, que es el entendimiento. Así es como la intuición y el pensar no son facultades aisladas, porque para figurarse la realidad se necesita la intuición, pero sin la forma que da el entendimiento dicha intuición es vacía.

Sin embargo, Kant acá hace una división: la unidad sintética que es absolutamente identidad deriva en dos formas de intuición, una en intuición sensible que es empírica; esto es identidad del ser y la otra en intuición intelectual que es identidad del pensar. Pero lo que Hegel también dimensiona es que el concepto de igual manera es vacío sin intuición, porque la unidad sintética hace conceptos hasta cuando enlaza la diferencia y esta logra enlazar las diferencias hasta cuando tiene contenido que proviene de la intuición sensible. De manera que Kant plantea que desde el *yo puro* no se da multiplicidad, pero la unidad originaria de este *yo* que es la relación de lo múltiple se divide ella misma del *yo vacío* o de sí misma como sujeto pensante y de lo múltiple como el cuerpo o el mundo.

El caso es que ante la pregunta capital sobre cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, Kant responde que “son posibles mediante la absoluta identidad originaria de lo heterogéneo, desde la cual, ella misma viene a separarse” o sea, aunque Kant cree que el juicio es

el que unifica la realidad de un concepto. Para Hegel lo que Kant hace es responder desde el *yo vacío* que se manifiesta en la separación reflexiva del juicio, en el entendimiento. Así, Kant queda detenido en la separación entre el pensamiento y la realidad porque, para poder decir algo más estructurado de la realidad, lo plausible sería mediante lo racional o lo que está sumergido entre la oposición sujeto-objeto en el juicio (Hegel, 1992, p38), pues lo racional está siendo oculto al conocer y lo que se presenta a la conciencia es la oposición. Se oculta lo que antes del juicio es el *yo* sumergido en la multiplicidad para ver unitariamente la realidad; por ello es atractivo para Hegel el concepto de imaginación de Kant.

El motivo por el que a Hegel le gusta la “bilateral identidad originaria”, que es la imaginación, es por la capacidad de esta misma. Mencionamos que los juicios sintéticos *a priori* son posibles por la unidad que se ve en una multiplicidad, es decir, por hacerse un esquema de la realidad. De esto es capaz la imaginación. Esta última, lejos de ser lo arbitrario o lo ficticio, es en Kant el sujeto en general y el objeto, siendo originalmente ambos, sin escisión. O sea, cumple la función de unir las intuiciones y el entendimiento. Y acá viene la conclusión importante porque lo que Kant ve en la imaginación que es unidad y que sintetiza las percepciones y el entendimiento, Hegel lo llama *razón*. El problema es que el planteamiento de Kant convierte lo unitario en lo separado.

Al final, la unidad que sintetiza al hacer conciencia mediante el juicio saca a la luz lo captado en el entendimiento, siendo todo sujeto contra objeto o universal contra particular. El juicio S “es” P en su cúpula “es” divide y esconde para la razón la unidad interna entre el sujeto y el objeto. De modo que, no se hace presente lo “a priori del juicio” (Hegel, 1992, p.41), o lo anterior a las divisiones que es la identidad o unidad absolutas. La deducción vista desde la unidad sintética del sujeto de Kant resulta en que el mundo en esa realidad a la que no

accedemos, o sea *en sí mismo*, es caótico, sin orden, sin coordenadas. En palabras de Hegel “el mundo [sería] algo que se desmorona por dentro, y que solo por la bondad de la autoconciencia del hombre dotado de entendimiento adquiere cohesión y consistencia” (Hegel, 1992, p.41).

Por la crítica anterior al entendimiento podemos resumir que, para Hegel, Kant queda corto a la hora de desarrollar la razón como pilar del conocer de lo real. De hecho, pensar en que la “bondadosa conciencia” es la que ordena el caos, termina apuntando a que el conocimiento finito es el único posible ya que la medida del entendimiento viene a ser el medio entorno que transforma lo objetivo para captarlo al punto que la realidad termina determinada por las categorías de la unidad del yo, y entonces no se pueden conocer sino los esquemas con los que el entendimiento estructura la realidad.

Pero esto se convierte en un problema pues el sentido común, que es cualquiera con las estructuras del entendimiento y algo de capacidad reflexiva natural, ve intuitivamente la realidad, la ve disgregada, como si se compusiera de diversos elementos, de manera que *lo ente* le aparece de manera inmediata y sin enlace, como explica el profesor Forero el sujeto particular se sustrae al modo como hacemos experiencia de mundo, se queda allí en la experiencia inmediata dónde no logra considerar que su conciencia propia tiene nexo con la realidad circundante del mundo físico (2019, p.69). Kant nos deja en una escisión más, nos pone en una postura lejana y subjetiva dentro de la realidad y nos hace pensar que una cosa es el conocimiento de lo *ente* y otra es el conocimiento de la conciencia que se figura la realidad, dificultando el ver la ganancia formativa como una luz ante la eventualidad que ilumina los trazos de lo real.

Entonces ¿cómo el problema del conocimiento conduce al problema formativo de la conciencia? La anterior discusión dejó en claro que el punto del saber no reside ni en el sujeto ni en el objeto solamente. Ya que presuponer muros entre nosotros y el conocimiento dejan la

verdad en el plano de la fe o de la imposibilidad. Esta manera en la que el absoluto nos es ajeno y el conocimiento tan solo avista una luz de la verdad nos regresaría a ver el problema epistemológico escindido del problema de quien conoce. Muy al contrario, conviene observar que *el saber que aparece* es la manera como se ha de contemplar la ciencia de la realidad. Acá se une el saber de la conciencia que “crece” con el saber que busca *lo ente*, pues el saber que aparece es “el camino de la conciencia natural acuciada por el saber verdadero” (Hegel, 2010, p.58).

Ya había mencionado que la conciencia vulgar ve todo escindido y que no se percibe a sí como parte del mundo circundante. Es ella y su vida particular, esto es una conciencia natural. Pero sucede que la filosofía no podría quedarse a la altura de los sujetos que ven la inmediatez de los hechos debido a que la ciencia de la realidad o la filosofía reside en la realidad pensada de quien encuentra en la profundidad de los hechos sus relaciones y no se queda pensando particularidades que encadenan la conciencia a los problemas inmediatos sin lugar a transición.

Considerando así el asunto, en el problema formativo de la conciencia reside el saber de lo real. La potencialidad de una conciencia es el antiguo “todos los hombres por naturaleza desean saber” (Aristóteles, 1994, *Metafísica*, I, 1, 980^a) ya que el movimiento natural del deseo es lo que Hegel expresa como “el itinerario del alma que camina por toda la serie de sus configuraciones como estaciones que su propia naturaleza le ha puesto adelante, para que se purifique hasta ser espíritu” (Hegel, 2010, p.58). Este itinerario de una conciencia que inicia su camino siendo naturalmente torpe para pensar en conjunto su habitar la vida, se convierte a través de su experiencia de mundo en una conciencia que capta a su paso la profundidad de lo que vivir implica.

Esto no quiere decir que todas las conciencias lleguen a elevarse hasta ser espíritu, pues este itinerario implica el movimiento dialéctico de la realidad y de *sí*, donde la negatividad debe ser elaborada para poder elevar esa vivencia al concepto y así pasar de la mera vivencia subjetiva a la realización de una conciencia filosófica. Sin embargo, parece que, aunque haya la potencialidad natural, implica un esfuerzo del ser por resistir sus propias creencias y permitirse ver a su paso como la realidad se abre y el saber aparece. Hasta acá podemos observar la distancia entre llegar a la verdad y dejar que el saber en sintonía con el pensar se revele.

El recorrido hecho sobre la conciencia dejó en claro por qué hay que dispensar de la separación entre sujeto y objeto. Pues si se investiga la verdad del saber, parece que se investiga lo *en sí* desde el ser para nosotros o el *para sí* imponiendo nuestro pensar sobre lo real. De manera diferente, el momento especulativo de la conciencia tiene la propiedad del abrirse de la realidad para el sujeto expectante. De este modo es que la razón puede ir tejiendo la realidad, puede vertebrar donde la conciencia separa, mediante la *experiencia de la conciencia*³.

La experiencia de la conciencia es el camino que esta misma hace para saber el mundo. Para entender sobre qué va esto, Hegel nos explica en la *Fenomenología del espíritu* lo innecesario de comparar si mi saber del objeto corresponde con el objeto *en sí*. Esto es, la comparación del concepto con el objeto o del objeto con el concepto, puesto que la conciencia aplica en ella misma su patrón de medida. O sea, a la conciencia le es inherente en su examen de *sí* el concepto y el objeto. El proceso que subyace a esta conciencia que en su examen compara el

³ La experiencia de la conciencia en la *Fenomenología del espíritu* tiene sus raíces en Aristóteles: es conocido por la comunidad estudiosa de Aristóteles que el ascenso hacia la ciencia o la episteme inicia con la primera forma de conocimiento que es la sensación. Esta tiene presente lo sensible contingente. Luego viene la memoria que permite tener lo que no se tiene presente. Enseguida de la memoria viene la agrupación de lo que preserva en la memoria, esto es la experiencia. La experiencia es la forma del conocimiento en que las diversas singularidades se agrupan en lo que se llama, en términos aristotélicos, lo “genéricamente uno”. Así la experiencia es un acceso a la verdad, previa a la episteme pues la experiencia aún no es universalidad, pero conduce a la verdad. Veremos entonces que, desde esta figura práctica, la conciencia de la fenomenología del espíritu capta el mundo.

concepto con el objeto es que si no se corresponden “la conciencia tiene que alterar su saber” (Hegel, 2010, p.63), es decir, tiene que renovar lo que sabe para que su saber se adecúe al objeto y al alterar el saber, se le altera para la conciencia el objeto mismo.

Con el nuevo saber del objeto deviene otro objeto nuevo porque se ha ampliado la verdad del mismo. Así es como el nuevo objeto contiene la nulidad del anterior o la cancelación de lo anterior sabido. Esta alteración y saber del objeto es la *experiencia* hecha de la conciencia sobre el objeto. Esto es importante porque el objeto se muestra como *llegado a ser* por una adquisición de la conciencia misma. Esto último se interpreta como el atisbo de una marcha científica de la conciencia, debido a que si la nueva verdad, que se abre para la conciencia y el objeto, no es aún fuertemente real pues no cae en una nada vacía esta verdad, solo es un saber precedente que puede ayudar en el moverse a lo verdadero.

Por esto podemos decir que la experiencia de la conciencia es una naturaleza, una potencia de la conciencia que puede hacer camino hacia la ciencia o el saber. Incluso nuestro escritor de la *Fenomenología de espíritu* nos dice sobre la experiencia de la conciencia que se acerca al saber de lo real lo siguiente: “no puede, conforme a su concepto, comprender en sí menos que todo el sistema de la conciencia, o todo el reino de la verdad del espíritu” (Hegel, 2010, p.65). Hegel afirma que en la conciencia descansa la potencia de llegar al reino del espíritu, de conocer el orden en el que no subyace la contingencia sino el organismo.

Esta afirmación me lleva a explorar los momentos de la conciencia que se exponen en la fenomenología a la luz de un personaje de Goethe, el cual es considerado representante de la humanidad, pues ¿cómo es posible articular la realización excelsa del espíritu con la experiencia histórica y finita de los individuos? Esta pregunta, más que poner una tensión, pretende indagar en el final de Fausto quien humanamente no llega al saber absoluto, ¿por qué nuestras

conciencias no siguen el curso trazado por la lógica, si estas se enmarcan en la necesidad natural del saber de la conciencia acusada por la verdad? Esta situación entre la lógica trazada de la conciencia y la contingencia de los individuos muestra que la realidad del saber de la conciencia también es quedarse envuelta en ella misma, de modo que si la conciencia llega hasta este o aquel punto de la fenomenología, no es un problema en el conocer de lo real sino un momento más de este desarrollo. Pues finalmente la *Fenomenología del espíritu* puede ser considerada una novela de la conciencia, pero no un manual.

El camino de lo real no puede quedarse en particularidades, y de hecho, este momento de la filosofía es criticado por Hegel a raíz de ver cómo la razón es enterrada a causa del entendimiento, con la consecuencia de que la filosofía se convierta en un mero tener conocimiento de cosas. Pero la razón es solo una, por ello, la tarea de la razón es ocuparse de sí misma y su actividad y obra entera descansa en ella misma (Hegel, 1989), y así mismo “La esencia de la filosofía no tiene suelo para las peculiaridades (...) pues la razón que constata como la conciencia está atrapada en particularidades, solo llega a la especulación filosófica elevándose a sí misma a absoluto” (Hegel, 1989, p. 11). Es decir, la conciencia particular debe hallarse a sí misma como realidad, porque solo la razón que la habita puede sacarla de sus propias particularidades.

Además, la tarea de la filosofía es que el absoluto sea construido para la conciencia (Hegel, 1989, p. 17), como se ha citado. Así, la razón hace que la conciencia, al elevarse, o sea, al superar sus límites, deje atrás las finitudes de ella misma, sus convicciones y peculiaridades limitadoras para superar y construir el absoluto en ella misma. Aunque a esta tarea de la razón le precede un problema de limitación, por ejemplo, en Fichte veíamos que el yo se pone a sí y al ponerse se distingue de lo otro. Este principio limita y así la reflexión, como vimos en las

filosofías subjetivas, no ayuda a captar el absoluto, sino que introduce divisiones entre el sujeto y el mundo.

Acá está el “eureka” del asunto y la necesidad de la razón, porque aunque inevitablemente la reflexión delimite, solo la reflexión hecha desde la razón o la tarea especulativa, permite el pensar. Y el pensar de la reflexión es lo que da el paso al absoluto o el asir de los enlaces de lo real. Así es como la razón es “fuerza del absoluto negar” (Hegel, 1989, p.17). Esta dialéctica entre la razón y el entendimiento supera las oposiciones donde la reflexión pone límites, dejando lo subjetivo y lo objetivo como una unidad contrapuesta, de manera que “[la razón eleva al entendimiento] sobre sí mismo y lo empuja hacia un todo de la misma especie” (Hegel, 1989, p. 17). De este modo, “la participación y oculta eficacia de la razón” es la que dirige la reflexión del entendimiento a lo infinito; o sea, la razón rompe los límites del entendimiento y opera totalizando para dejar ver los ejes a los que la filosofía debería conducir la conciencia.

Entonces, sabiendo que la tarea de la filosofía es llevar la conciencia al absoluto mediante la razón, es menester entender que el absoluto no está fuera, como una especie de *en sí* verdadero al que aspira el sujeto, o una “forma concreta de experiencia” (Forero, 2019), sino que, “el absoluto ya está en nosotros en sí y para sí” (Gama, 2008); es decir que todas las experiencias auténticas y contingentes están arropadas por una razón unitaria, que no es estática. Muy al contrario de lo que se cree, el absoluto no es un punto culmen donde llega la historia humana y allí acaba.

El saber absoluto es más un saber integrado en la conciencia que lo “vive intensamente” (Forero, 2019), porque más que saberlo conceptualmente, lo encarna en cada negación y melancolía de dejar atrás la verdad destruida. Así, la *Fenomenología del espíritu* no es un

proceso con un camino finito sino que, como la función de la filosofía misma y en este caso de la razón, es el romper límites; es el camino que despliega el propio sujeto sobre sí y su realidad. Como nuestra figura en cuestión, Fausto, es ya una conciencia que ha pasado por la certeza sensorial, la percepción y el entendimiento, en tanto no es una conciencia primitiva sino que es una conciencia reflexiva, que se ha hecho razón, dado que ha pasado por muchas ciencias⁴, asumo que su pensar puede justificarse como razón porque no le sacian ya su saber de ciencias aisladas.

Fausto desea el conocimiento profundo del todo. De manera romántica, desea lo inabarcable y lo enigmático de la realidad, pero su transitar como conciencia no descubrirá estos enlaces mediante la razón observadora y teórica. Lo hará mediante la acción o razón práctica, que en todo caso es actividad espiritual, que logra la unificación de la conciencia con el mundo. La razón práctica parte del momento en el que la conciencia, al hacerse razón, no solo percibe la realidad inmediata sino que reconoce al objeto como un *sí mismo* y se reconoce a *sí misma* como cosa. Esta balanza de ser cosa en la realidad no es la mera subjetividad de un ser al que se le aparece lo real y lo entiende para sí. Es una conciencia que, aunque individual porque aún no es certeza de ser toda realidad, está en proceso de saberse *a sí misma* dentro del engranaje circundante.

Como menciona Hyppolite en su lectura de Hegel para el apartado de *La realización efectiva de la autoconciencia racional por medio de sí misma*, “está claro que es universal en sí

⁴ Acá he de orientar al lector brevemente contándole que los primeros estadios de la conciencia en la *Fenomenología del espíritu* van desde la percepción hasta decantar en el entendimiento; esto último para la sección de A. *conciencia*. La siguiente sección es el paso del entendimiento a B. *Autoconciencia* y en tercer lugar viene la sección que me interesa, C. *Razón*: dialéctica del saber teórico y práctico, del cual, para efectos de este trabajo, solo me centro en el saber práctico. Como nos ilustra Hyppolite, la conciencia considera al otro como distinto del yo, la autoconciencia excluye al objeto para ponerse a sí misma como independencia y libertad. Y *Razón* es “la educación de la autoconciencia, por medio de la cual, aquella se eleva desde la singularidad exclusiva a la universalidad”. (Hyppolite, 1974, p. 197). Esta es la insistencia de la perfecta transición entre el pensar y lo real.

en tanto que razón, pero pertenece a una individualidad, todavía no es la razón que es espíritu” (Hyppolite, 1974, p.249). Lo que nos explica es que en el proceso primitivo de la conciencia y la autoconciencia queda el rezago de lo individual. Y en el proceso hacia la razón, el individuo que se reconoce a *sí mismo* y reconoce lo otro, no solo como unidades aisladas e inmediatas, sino como un proceso de negación, aún presenta tal resago de lo individual. Para que el objeto no solo aparezca como *superficie*, sino que la razón reconozca que en cada cosa reside la autonomía del interior y esencia de la cosa (Hegel, 2010, p. 230), aún debe pasar la razón por todo el desarrollo de esta dialéctica. Tal dialéctica es llegar a la visión cancelada y nuevamente asumida por el sujeto sobre la realidad, hasta que la razón se precie de asir lo universal. En resumen, en este punto del apartado, el sujeto apenas reconoce en lo otro la unidad subyacente entre *sí mismo* y lo demás, pero aún no reconoce que es parte de algo más grande, como el colectivo espiritual de un pueblo o la unidad espiritual de la cual él es individuo.

Apréciase así cómo la razón, que es universal en su propiedad pero individual en este primer momento, se muestra en Fausto mediante su afán singular por saciar, en el primer recorrer de su experiencia, sus necesidades particulares dentro de su camino hacia el saber. Este momento de la razón enseña que estas necesidades obedecen a su ser natural, y como Hegel explica, estas necesidades naturales dentro de un colectivo, no son eliminadas porque acontecen gracias a las convicciones universales de una comunidad. Es como si el contenido general afectara la parte individual o, en palabras de Hegel, “este contenido en la medida en que se singulariza perfectamente, está, en su realidad efectiva entreverado en la actividad de todos” (Hegel, 2010, p. 232).

Hegel da un ejemplo con el trabajo, donde el trabajador, quien produce para sí mismo por su necesidad, beneficia a todos los demás mediante su trabajo. Y a su vez, el trabajo de otros

sostiene la necesidad del individuo propio. Hasta que el individuo se haga consciente de esta necesaria pertenencia a este “trabajo universal”, como llama Hegel, sacrificará y convertirá la totalidad en su obra, por lo que empezará a sacrificarse por algo mayor. Solo así empezará el individuo a recuperarse a *sí mismo* a partir de esta unidad del ser para otro.

Como dice Hyppolite: “Lo que debe ser descubierto por la conciencia singular es solo que dicho espíritu es la verdad de su razón subjetiva” (1974, p.251). La verdad de *sí mismo* se encuentra en el movimiento del todo; así, la autoconciencia se ve llevada progresivamente a la sustancia ética. Hegel prevé dos tendencias hacia las que avanza la conciencia, la que me interesa es la segunda. Esta tendencia, muy contraria a la de llevar al individuo a la sustancia ética, versa sobre las pulsiones naturales que se asocian a la conciencia que tiene un propósito individual. Tal acto o pulsión individual en lugar de llevarlo a su raíz cultural, más bien genera nuevas pulsiones. Es decir que los sujetos, cuando siguen su determinación o lo que se plantean por destino, terminan transformando la realidad colectiva.

El problema es que esta conciencia colectiva inmediata cae en el *ser para sí*, a saber, cae en la falsa corriente o pulsión subjetiva del deseo de los individuos, y, se pierde paulatinamente el lado según el cual la propia moralidad brota de la sustancia. Esta pérdida de la sustancia ética resulta en la necesidad de que la conciencia vaya en busca de ella y repita las formas en las que la realidad toma más profundidad, pero en las que no se realiza como espíritu.

Lo que nos ocupa ahora es la dialéctica del individuo que, como átomo disgregado (Forero, 2022), pasa de ser consciente de *sí*, como individuo, a ser razón universal. Recordemos que, desde la perspectiva del filósofo que registra esta dialéctica, cada nueva verdad que surge en la conciencia es una elaboración más amplia que “significa una penetración más honda de la conciencia en el tejido racional de lo real” (Forero, 2019). Ya que es la comunidad la forma más

precisa de entender nuestra unidad con el mundo (Forero, 2022), veremos, no desde la perspectiva del filósofo, sino en la carne de la conciencia natural, las formas que “se le repiten”, dado que la dialéctica no es un salto, sino un camino de trabajo espiritual consigo misma (Fink, 2011).

Las formas de la dialéctica en la que Fausto queda encaminado, donde la autoconciencia apenas es “concepto de espíritu”, es decir individuo que aún no se reconoce parte de la sustancia colectiva, tienen como fin “darse a la realización efectiva” (Hegel, 2010), a saber, la autoconciencia cree que solo puede realizarse cuando se desenvuelve, cuando todo lo demás que es, lo aprovecha como un escenario o un material cualquiera. La autoconciencia, en pos de su singularidad, actúa en detrimento de lo otro que lo rodea, no solo la naturaleza, sino el mundo ético circundante (Fink, 2011, p. 395). Esto, como ya se ha mencionado, es objetualizarse a *sí mismo* para disfrutar de *sí* y saberse dentro de su realidad efectiva.

Esta dialéctica ocurre primero mediante el *placer y la necesidad*. La conciencia en este momento aparece dividida en dos momentos: la realidad efectiva con la que se encuentra y su propio propósito que la convierte en *la negatividad de lo otro*. La conciencia con su propósito lleva a cancelar la realidad que se le aparece porque debe afirmarse en ella para realizar su deseo. En este realizar su deseo, aparece una segunda tensión. Esta es “efectuar del deseo individual” contra el “cómo transcurre la realidad”. De ahí que *la ley del corazón* tenga una ley que percibe como justa y aplicable, pero que resulta insuficiente para efectuar una ley general, ya que solo suple la convicción individual y no se cumple entonces que la subjetividad encuentre su colectivo racional.

Así, esto escala y se convierte en *virtud*. Es en este último peldaño la virtud, donde la individualidad y el curso del mundo no repelen, se encuentran recíprocamente la ley y la

individualidad, donde el individuo lucha el curso del mundo bajo su convicción. Pero al provenir de una conciencia no arraigada a la sustancia de su pueblo, es entonces una conciencia ideóloga llena de “puros discursos e ideales”. Hasta este momento, nuestro Fausto representa ese momento activo de la conciencia reflexiva en camino a ser filosófica. Así, veremos las anteriores estaciones en la realización de la autoconciencia racional de Fausto.

Fausto y su Retornar a la Conciencia

Sólo en cada disposición natural reside la fuerza para perfeccionarse; eso lo comprenden muy pocos hombres, aunque quieran enseñar y dirigir.

(Wilhelm Meister, (s.f.), p. 313).

Ahora podemos empezar el análisis de Fausto tomando como punto de referencia las estaciones antes vistas en el capítulo *Razón* de la *Fenomenología del espíritu*, cuyo constructo teórico pretende ser iluminado mediante el correlato de la humanidad que es Fausto. La historia de Fausto originalmente proviene de una leyenda medieval milenariamente conocida, que Goethe revitaliza en su siglo, y aborda durante toda su vida. Es una obra que madura junto con la experiencia y vida de Goethe, que se reconoce por presentar belleza y alimentar la profundidad en el pensar. Cuando a Goethe le preguntaban por Fausto y su intención escondida en ella, siempre negaba la existencia de una “idea fundamental” o “representantes de la humanidad” (Goethe, 2016); más bien, hablaba de personajes con historias particulares que estaban para el goce de los lectores y no para desarrollar alguna idea conceptual.

No fue hasta la culminación del Fausto I., cuando Goethe mantuvo conversaciones con Heinrich Luden, el historiador que transcribió e hizo público este primer apartado de la obra y

quien también dio su expectativa sobre la misma. Luden habló de Fausto como del humano en general diciendo: “En esta tragedia, cuando esté concluida, se hallará representada toda la historia universal; en Fausto está idealizada la humanidad” (como se citó en Safranski, 2015, p.435).

No solo Luden tiene esta lectura de Fausto, una lectura similar es la del joven profesor Hegel, quien en los aforismos de Jena escribe acerca del deseo de Fausto por sobrepasar la conciencia adormilada del vulgo y llegar a ser guía del género humano. Allí mismo describe que Fausto desea saber de dónde nacen las contradicciones que lo atormentan, y por ello, exige a Mefistófeles, sin temor, todo el dolor y amor experimentable del humano para comprender profundamente la humanidad, “Fausto, encontraba demasiado angostos los límites de la humanidad, y los impelía con salvaje fuerza para ensancharlos más allá de la eventualidad; quiere comprender aquello que le ha dado orden a todo” (Hegel, 1971, p. 21). El deseo de Fausto por conocer viene de la inquietud por comprender el fundamento de las cosas, pues allí también encontraría el fundamento y curso de las cosas más propias, que son las cosas humanas.

El lamento de Fausto es el lamento de una conciencia desdichada. Esto es en la *Fenomenología del espíritu* el principio de especulación, pues la conciencia natural se ve obligada a “elaborar una nueva concepción de realidad desde nuevos criterios de verdad” (Forero, 2019), y lo que le adviene es más que dudar de las percepciones. Es la desdicha de perderse a sí misma, de perder su verdad y tener que elaborar un nuevo objeto. En el angosto cuarto gótico, el doctor Fausto se da cuenta de haber estudiado diversas ramas de la ciencia y no saber nada. Se halla a sí mismo un “¡pobre loco!” (Goethe, 2022, p .35, v. 358), aquel que con magíster y doctorado no siente satisfacer el advenir de sus inquietudes.

Además, afirma no saber nada en concreto para enseñarlo, insinuando que a sus discípulos lleva por la contingencia: “por altos y bajadas, por llanos y revueltas, a mis discípulos de la barba llevo” (Goethe, 2022, p.35, v. 363). Tal sensación de vacío en el saber hace en Fausto una pérdida de *sí*, de su identidad. Esto se traduce en la negación de su conciencia subjetiva, que le hace observar que, tan solo mucho ha estudiado y poco ha actuado para el afuera. Pero este vacío al tiempo le revela lo que necesita aprender de *sí*. La duda que acecha su saber radica en cuestionar las ciencias, medio por el cual conoce. Esta inquietud, con la que inicia el Fausto, es más que “la sacudida de esta o aquella verdad presunta” (Hegel, 2010, p. 59). Es la sacudida de saber que la observación y el estudio de las cosas como “cosas” no lo llevará a las entrañas, a lo vaporoso de los momentos en cada cosa dentro de la realidad. Este momento de la conciencia de Fausto es determinante para pasar a un nuevo momento; Fausto deja de ser un mero reflexionar de *sí*, una conciencia efectiva que es certeza de ser toda realidad y que con el *yo* modela todo, para ser razón: comunión del pensar y el ser.

Fausto se percibe desgarrado del mundo. El *mío vacío* que lo habita, aquella conciencia desgajada que busca, insatisfactoriamente, el punto culmen de una verdad, es en él como la reflexión del idealismo: en la base del *yo soy* anula lo que el otro es para *sí*, porque la reflexión desde el entendimiento coloca al *yo*, como objeto y esencia, al lado de lo otro. Así resulta un Fausto escindido que no ha atravesado la negatividad que le une con lo otro. De modo que, cuando Mefistófeles le ofrece a su amo adquirir conocimiento mediante vivencias terrenales, este le responde con el quejido de su *mío vacío* y con ansias de la muerte: “¿Qué puede ya ofrecerme este mundo? (...) Quisiera llorar amargas lágrimas al ver el nuevo día que, (...) no colmará ni uno de mis deseos” (Goethe, 2022, p. 113, v. 1547). Mefistófeles oponiéndose a su deseo de muerte, mientras Fausto maldice la apariencia, el sueño seductor, las ilusiones de gloria y fama;

todo aquello que al espíritu con superficial y falsa esperanza asalta. Un coro de espíritus, con esperanza, canta a su desesperación: “oh, tu, el más poderoso de los hijos de la tierra [Mefistófeles], reconstrúyelo (...) ¡una existencia nueva comience con claros sentidos y que cánticos nuevos la acompañen!” (Goethe, 2022, p.117, v.1616). Así a la acción y al placer es aconsejado Fausto para aprehender la realidad.

Antes de dar el paso a *Razón*, comunión entre el individuo y lo absoluto, quiero ahondar sobre la crisis que le hace pensar a Fausto que está lejos de la verdad. Sentir que “el ser en sí es el más allá de sí misma” (Hegel, 2010, p. 159), pese a haber dedicado la mayor parte de su vida al conocer y al pensar, es una contradicción inadmisibile para *sí mismo*. Pero más allá de un fracaso intelectual, es una crisis de la conciencia desdichada. La conciencia desdichada es “una conciencia escindida dentro de sí con una esencia doble; o bien, una conciencia doble que no sabe que su esencia es, la unidad de ambos extremos de sí misma (Cabrera, 2024). Esto quiere decir que la conciencia se percibe finita, desgajada de lo infinito.

Pero, dicho desprendimiento no es lo que la hace sentir en desdicha, sino que cada parte de ella misma, finitud e infinitud, se vuelve irreconciliable, dado que esta conciencia no sabe que lo infinito y lo finito son dos polos de ella misma. El asunto con la conciencia desdichada es que, al vivir en tensión, esta tensión la mueve a la reconciliación de ella misma. Así, para Fausto la contradicción es profunda: ha despertado ante la vida y, sin embargo, solo le queda luchar contra ella. La conciencia se convierte en una contradicción que lucha por ser resuelta, pero que cuando al fin cree unificar lo que está en tensión, aparece al acecho la expulsión del reposo. A saber, vuelve la contradicción. Por ello, la experiencia de la conciencia desdichada es la más significativa de la obra, porque esta desdicha la lleva a una nueva verdad. Fausto, quien se hallaba vacío y estancado, porque todo se le presentaba sin enlace, se encontró, examinando la

vida misma y siendo objeto de la vida, expulsado de ella. Así es como la conciencia resulta en una certeza rota de *sí misma* que actúa para el afuera, pero que para ella solo es nulidad.

En esta nostalgia de la singularidad, Fausto busca dejar las ciencias de lado y darse a la magia para entender “lo que al mundo mantiene en sus entrañas” (Goethe, 2022, p. 37, v. 382). Esta experiencia de la conciencia escindida de Fausto, donde la desesperación lo lleva a cambiar de ciencia porque sabe que en la aridez de las ciencias positivas no hallará la verdad a la que aspira, siente que necesita un intermediario espiritual que le guíe. Así, cuando invoca al espíritu de la tierra, Fausto entra en estado de nerviosismo a causa de no comprender aun lo que se le revela. El genio o la aparición se ofende con la súplica de Fausto que termina en timidez, pues el susto lo deja mudo.

Entonces el espíritu, enseñando a Fausto su movimiento y obrar en el océano de la vida y en el telar del tiempo, le recalca lo lejos que está de ser, o siquiera entender al espíritu: “tú te igualas al espíritu al que entiendes, no a mí” (Goethe, 2022, p. 45, v. 511), le responde la aparición. Con ello, Fausto queda atónito, pero su desesperación cesa en un primer momento porque, aunque el rechazo del espíritu lo haya devuelto al destino humano de las limitaciones, le muestra que el camino a sí es la fuente que lo comunicará con la inasible naturaleza:

(...) yo imagen y semejanza de Dios; yo, que ya me creía próximo al espejo de la verdad eterna (...) sintiendo que mis fuerzas liberadas corrían impetuosas por las arterias de la naturaleza, (...) ¡cuán caro he de pagarlo ahora! (...) no, no debo osar equipararme a ti (Goethe, 2022, V. 614-623).

Habida cuenta del límite subjetivo de Fausto y su nuevo deseo de encontrarse a sí mismo en la mediación de los espíritus, el espíritu le muestra que su propia comprensión de los asuntos

naturales es nula en la realidad. La respuesta “tú te igualas al espíritu al que entiendes, no a mí” desarma en Fausto su deseo subjetivo de verdad. De repente, el espíritu le muestra que su desesperada búsqueda en intermediarios es limitada, aunque Fausto crea estar próximo a la verdad. Esto indica que, en el límite de dividirse de la realidad para comprenderla, en el límite del entendimiento, la realidad se convierte en un más allá. Esto al final construye el irrompible muro entre *sí* y la realidad a la que se le pone apellido de externa. Muro que divide la conciencia y los enlaces de las cosas.

Sentirse superior a su humanidad y pensar erradamente que para *sí* la naturaleza se abriría, lo llevó a la confrontación de saberse humano: “¡No! No me asemejo a los dioses, de eso he podido darme cuenta” (Goethe, 2022, p. 55, v. 652). Con ello, determina que “la naturaleza (...) lo que al espíritu revelar no quiere, no se lo arrancaréis con palancas y tornillos” (Goethe, 2022, p. 57, v. 675). Así, desilusionado de aquellos instrumentos que lo alejaban de llevarlo a buen puerto, se decide por un nuevo rumbo. Dice a Wagner: “no alcanzarás el refresco si no es de tu propia alma de donde emana” (Goethe, 2022, p. 49, v. 568). Con lo anterior supo que la unilateralidad de su sola singularidad frente a la vida no soluciona su conflicto, necesita volver a *sí* mismo para que en el pensar la verdad se muestre.

Mefistófeles y Fausto: de la Certeza de Ser Toda Verdad a la Autoconciencia Racional

Para que la conciencia dé el paso desde su conciencia desgajada a la razón, esta conciencia escindida ha debido transitar por los momentos siguientes: la conciencia (el lado objetivo de ella) y la autoconciencia (el lado subjetivo de ella). En estos dos momentos donde la desdicha no es resuelta, la conciencia pasa de estar desgajada de su realidad objetiva a ser conciencia subjetiva, propia del individuo que actúa desde *sí* mismo (Forero, 2022). El movimiento de la autoconciencia a la razón, donde la autoconciencia excluye al objeto para

poner su libertad (Hyppolite, 1974), se da en “la educación de la autoconciencia, por medio de la cual se eleva desde la singularidad exclusiva hasta la universalidad” (Hyppolite, 1974).

En otras palabras, para que la autoconciencia se mueva a ser razón, ha de saber que el contenido de la consciencia es tanto en *sí* como *para sí*. A saber, la razón es la certeza de que ella es toda verdad, pues la verdad no se encuentra más allá, sino que se presenta de forma inmediata a la consciencia (Hyppolite, 1974, p. 201). Además, la manera como se une el sujeto con el objeto, en la universalidad de la razón, es mediante la inteligencia o la voluntad. Esto es mediante la razón teórica y la razón práctica respectivamente; “la manera teórica es la que realiza la razón en tanto inteligencia y la manera práctica es la unificación en tanto voluntad de la razón” (Forero, 2019, p. 23).

Pero, ¿cómo estas actividades espirituales logran la comunión de la conciencia con el mundo? La razón que primero desarrolla Hegel es la razón teórica. Esta se propone, mediante la *observación natural* (Hegel, 2010), encontrar las leyes que subyacen y explican al orden natural. Este modo en el que la razón integra un saber de lo natural la pone un paso más allá de la mera confrontación con lo externo. Con respecto a la razón práctica como medio para apropiarse de la realidad, se tiene como meta la realización de los fines humanos. Esto indica que, en lugar de ser mero expectante frente al mundo, la conciencia busca “modificarlo y apropiarlo a los propósitos de la vida humana” (Forero, 2019, p. 24). Así, la conciencia teórica resulta insuficiente a la hora de esta apropiarse de lo real, de modo que, para que la conciencia logre sentir que se compenetra con la realidad, ha de hacerlo por la razón que le permite sentir el mundo ajustarse a sus necesidades y deseos; esto es la praxis. En esto, la figura de Fausto es ejemplar, pues, aunque él en su carácter desarrolló la razón teórica, la vía práctica es la que tomará ahora en su momento de desdicha.

He aquí cómo Fausto, en la singularidad de su individualidad, buscó su felicidad en el impulso del saber, donde, según él, se haría satisfecho. Pero luego de la experiencia con el ente de la tierra, en esa búsqueda del algo que colme el “yo vacío” de la eterna inquietud y “aun corriendo el riesgo de precipitarse en la nada” (Goethe, 2022, p. 59, v. 719), Fausto se detiene y reflexiona sobre dos impulsos íntimos que lo habitan. Da cuenta de “dos almas”, una que lo eleva lejos de lo terreno y otra que lo arrastra a ansias groseras de amor (Goethe, 2022, p. 85, v. 1110).

El alma de la claridad regresa para recordarle la nostalgia de los ríos de la vida y el remontarse hasta las mismas fuentes de ella; esta alma es la observadora de la naturaleza con la que ha buscado la expresión de sí mismo en el afuera. En cambio, las ansias groseras de amor, que parecen un impulso impío, son las ansias que llevarán a Fausto por la senda de lo práctico. A fin de cuentas, el deseo de buscar su “dicha” tiene que llevarlo a lo que profunda y realmente desea conquistar, que es participar del orden racional de las cosas.

En este instante, preciso servirme de la figura de Mefistófeles, un ente el cual más que ser un personaje ficticio, viene a representar la autoconciencia racional de Fausto o la reflexión especulativa que se parte entre su conciencia observadora y su conciencia mundana. Esta figura racional saca a Fausto de su ser meditabundo, aislado entre polvo y libros, para arrastrarlo a los confines de la experiencia. Allí nuestro infernal ente se presenta y se llama a *sí mismo* como el espíritu que siempre niega: “Quien siempre quiere el mal y siempre el bien provoca (...), pues todo cuanto nace, digno es de perecer” (Goethe, 2022, p. 101, v. 1338-39). Cuando Mefistófeles menciona la intención aparente del mal y de esa aparente intención brota un resultado contrario, se muestra el papel negativo del diablo en Fausto.

La negación de la conciencia de Fausto lo que está mostrando es una verdad oculta que ha de aflorar con las tensiones que atravesará en cada desdicha. A fin de cuentas, Mefistófeles se

mueve siendo parte fundamental de la autoconciencia de la conciencia de Fausto; su real saber de *sí* lo provoca este espíritu que lo pone en tensión. Como dice Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, “el movimiento de la conciencia ética presiona en dirección hacia dicha sustancia y lo que queda en ella cancelado y asumido son los momentos singulares que la conciencia considera aisladamente” (2010, p. 234). Por conciencia ética, de momento, entendamos aquella que se ha entendido a *sí misma* como parte del orden humano y que es la autoconciencia, es decir, la parte negativa que se sabe parte de la realidad.

Que la autoconciencia presione a la conciencia en dirección al todo explica cómo la conciencia en el querer inmediato toma de manera aislada las satisfacciones alcanzadas, pero también ratifica el trabajo de la autoconciencia que, al haber perdido el arraigo en el *yo*, debido a que su reconocimiento también es un asunto externo, encausa las pulsiones naturales a un propósito. Por esto, la autoconciencia saca al individuo de sus meras cosas vividas para llevarlo por una figura más elevada que la individualidad (Hegel, 2010).

De manera que, el trabajo de la autoconciencia o de la conciencia que es conciencia de *sí misma* es perder la tosquedad de sus impulsos y que el contenido de estas experiencias pase a deseos más elevados. Análogo a esto, entonces tenemos la figura de Mefistófeles, quien como representante de la autoconciencia niega en Fausto las experiencias contingentes y da dirección al deseo quimérico de Fausto por saber, sacándolo del gabinete de estudios y llevándolo al mundo de los seres humanos reales.

Esta conciencia (con impulso de la autoconciencia), que ahora es práctica en la cancelación del saber pío, se arroja a la vida. La caricatura de Mefistófeles, como negación de la razón teórica de Fausto no es solamente el imponerse de lo voluble sobre lo contemplativo, sino que con el arrojar de Fausto al mundo se terminará por perfeccionar el saber de esa alma

contemplativa; tal es el ánimo de la negación. Así Mefistófeles se lleva a Fausto para la cocina de una bruja con el fin de suministrarle un bebedizo que airee sus pasiones, ya que otros planes terrenales de Mefistófeles, como ir a tabernas y hacer bromas oscuras, solo causan el aburrimiento de Fausto.

Ya en la cocina y con Fausto disgustado porque le repugna la brujería, encuentra su diversión en un espejo. Allí Fausto se aleja y se acerca al espejo porque está encantado con el cuerpo desnudo de una mujer. El disparate es que cuando se aleja la ve desnuda y nítida, pero cuando se acerca la ve entre nieblas. Así Mefistófeles, al verlo encantado, encuentra por fin lo que Fausto desea y necesita con respecto a la vida terrenal. Juntos, Mefistófeles y la bruja le dan el bebedizo que prepara al corazón de Fausto para llevarlo por la vía del amor, del afecto y de la exploración erótica: “Vámonos presto y déjate guiar”, dice nuestro espíritu de la negación. “Te enseñaré luego a apreciar la noble ociosidad, y luego sentirás con gozo íntimo como Cupido se agita y salta de un lado a otro” (Goethe, 2022, p. 183, v. 2593-2598). Mientras el diablo trata de llevárselo, Fausto desea quedarse a verla en el espejo, pero Mefistófeles le promete tener en carne viva el paradigma de la belleza de todas las mujeres.

El Placer y la necesidad.

Bajo el efecto del bebedizo y la guía de Mefistófeles, Fausto queda desentendido de la moral, las ciencias aprendidas y el espíritu voluble que tanto le preocupaba permitirse aflorar. Muy por el contrario, “menos se procura su felicidad que la toma y la disfruta inmediatamente” (Hegel, 2010, p. 237). Apenas empieza su camino de la experimentación, su espíritu voluble se arroja al deseo sin más, a la conquista de una joven bondadosa y religiosa. Mefistófeles aconseja no cortejar a esta criatura buena y menos por el irremediable daño que sucedería. Pero lo que habita a Fausto es la pretensión de realizarse, de proyectarse como fin enfrentando la realidad

que se le opone. Pues en este momento la conciencia aún tiene su objeto en ella misma; aún el objeto no es algo que sea para sí (Hegel, 2010).

De manera que su propósito es llegar a tener certeza de que, *en sí*, ese objeto es ya ella misma. Esto significa que el individuo no está en el mundo ético, este se halla expuesto a la “aventura de la autorrealización” (Fink, 2011). Así, para la autoconciencia hacerse a la realidad consiste en conquistar con “el espíritu terrestre”, esto es con la razón práctica. Ya que este impulso práctico es necesario para que Fausto sienta su arraigo al mundo, pues “es el espíritu terrestre, para quien solo el ser que sea la realidad efectiva de la conciencia singular vale como la realidad efectiva verdadera” (Hegel, 2010, p. 237), es decir, solo quien se arroja al mundo siente entrañadamente su afirmación en él.

El acto más necesario para Fausto es llegar a conquistar a Margareth, no hay un fin más alto. Pues la desea a como dé lugar. Tan es así que, con respecto a la prohibición, Fausto dice: “¡Déjame en paz con la ley! Le digo buena y parcamente: si esa joven y dulce criatura no descansa esta noche entre mis brazos (...) nada tendremos que ver el uno con el otro” (Goethe, 2022, p. 187, v. 2639). A Fausto le es un estorbo la ley que le impone el diablo y por ello amenaza con dejar el pacto. Porque lo único que puede ver en su realidad efectiva y verdadera es el consumir de su amorío.

El amor, en efecto, empieza a consumarse por insistencia de Fausto y porque Margareth no es solo objeto del deseo de Fausto, sino que ella misma también lo desea. Sin embargo, Margareth, como mujer de la época, tiene un sinfín de restricciones que Fausto acelera por el ambiente que dispone Mefistófeles. Le regalan unas joyas lujosas, producto del engaño y los conjuros de Mefisto para enamorarla. Estos detalles a escondidas y las visitas clandestinas encienden el amor de Margareth y el éxito de Fausto. Luego nos enteramos de que, para concluir

la noche con Margareth, este le suministra a la madre un somnífero para que no interrumpa la velada, que, por cierto, el somnífero termina por matarla.

He aquí que la satisfacción propia de Fausto casi es del orden de la satisfacción de una conciencia que es solo observante y esclaviza su entorno exterior por beneficio. Aunque en realidad, las intenciones de Fausto fueron oponerse como fuera a la realidad que lo contrariaba, pese a las catastróficas consecuencias que le ocasionó a Margareth. La pobre finalmente queda sin su madre y embarazada. Al sentirse sola ahoga a la criatura y, no contento con lo sucedido, Fausto mata al hermano, quien quería vengar la tragedia de Margareth.

En esta tragedia no solo sucumbe Margareth, también hay una muerte simbólica para Fausto, la muerte de *sí* y su conquista por el deseo. Con malestar, Fausto aprende que “el hombre ninguna perfección alcanza”, que, entre el deseo y el placer, él se muere en el deseo porque no logra consumarlo. Así, luego de ocasionar la tragedia ya narrada, Fausto queda más vacío y culpable porque en la vida experimental que él llevaba solo pensaba en lo que para *sí* podía proveerle el mundo. El asunto es que, una vez consumado el deseo, la contradicción se muestra.

Al alcanzar el objetivo, se alcanza la verdad de esa experiencia. Como el objetivo era un para *sí*, al lograrse, se supera ese objetivo individual y, por ende, lo consumado es anulado solo para la reafirmación del individuo. Anular al otro que me reafirma es borrar o matar (Hyppolite, 1974) aquello por lo cual yo me reconozco, o aquello que me da suelo. Así, en el placer disfrutado la insatisfacción aflora, porque el otro es borrado y eso a su vez borra el objeto que buscaba el deseo y la individualidad queda aplastada (Hegel, 2010, p. 239). La consecuencia es el vacío de la contradicción porque la realización efectiva del propósito no es solo singular y allí se presenta la necesidad, o sea la realidad ocurriendo sin ajustarse al deseo de la individualidad.

De modo que la realización efectiva se va dando en enlace con la realidad en lo universal. “El individuo tan solo ha sucumbido, y la singularidad, tan absolutamente rígida como frágil, queda pulverizada al contacto con una realidad efectiva igual de dura, pero continua” (Hegel, 2010, p. 239). La conciencia, al no lograr doblegar la realidad que simplemente ocurre y es continua, se da cuenta que no se es en el placer individual, sino en la unidad de *sí* con la otra autoconciencia.

La escena final de este amorío culmina con la muerte de Margareth. Fausto trata de salvarla en la prisión a causa del infanticidio. De hecho, Goethe muestra en esta escena un acto muy común de las mujeres alemanas de la época que, como Margareth, eran engañadas, abandonadas y aplastadas por las normas sociales y que, al sentirse solas y sin apoyo, mataban a las criaturas. Fausto llega con el Diabolo a salvarla de la pena de muerte, pero ella, en su infinita culpa moral, se trata a sí misma de monstruo, preguntando a Fausto: “¿Cómo es posible que no tengas miedo de mí? (...) Maté a mi madre, ahogué a mi hijo. ¿No era tanto tuyo como mío?”. Fausto solo desea la propia redención de su mal acto, pretendiendo liberarla de la prisión a la fuerza, pero esta no se deja liberar en la tierra, sino que pide al padre de los cielos su redención y en prisión acepta ser ejecutada.

Ante la muerte de Margaret, Fausto desaparece impotente y termina con Mefistófeles en un pasaje idílico rodeado de espíritus. Fausto estaba allí desdichado, cansado, desesperado y un poco más. A su alrededor canta la voz de Ariel, el espíritu aéreo de la curación, mientras es bañado con las aguas del leteo, extinguiendo el placer como el dolor y haciéndole recuperar la salud y la fuerza, despertando en Fausto las ansias de vivir, “Aplacad la fiera lucha que agita su corazón, arrancadle los amargos y ardientes dardos del reproche, limpiad su alma del horror

vivido” (Goethe, 2022, p. 351). Al despertar, Fausto, alegre en el mundo que se le ofrece, contempla el nuevo volver a *sí*, poema que va del verso 4679 al 4727.

Una nueva reflexión de su autoconciencia, llena de vida y del candor de la naturaleza, exhorta a nuestro Fausto a no morir en el vacío de *sí*. Todas las figuras que devuelven la luz a su escuálida ánima le hacen pensar, luego de la tragedia, que erróneamente sueña la realización en el deseo individual, dice: “Confiados, luchamos por alcanzar el deseo más ferviente y hallamos de par en par las puertas de la realización; pero irrumpe de esos abismos eternos un derroche de llamas que nos deja aturcidos” (Goethe, 2022, p.357, v. 4705). Las palabras de Fausto muestran que la realización no está en el placer y el efectuar de la satisfacción, pues, como nos muestra el apartado de la fenomenología *del placer y la necesidad*, inmerso en ello, solo llegarán las llamas.

La metáfora que dibuja la desdicha de este actuar más primitivo viene con la imagen de encender la antorcha de la vida y observar que en realidad un mar de fuego es lo que le rodea. Este fuego es el insólito dolor y alegría juntos. Es la triste contingencia de sentir que el destino advino con la desgracia, pero la razón misma de sentir que es destino, Fausto y su autoconciencia realizan que aquella aparente desgracia los une a la necesaria afirmación de *sí* en lo universal. De romper la individualidad inmediata que lo llena de aparente propósito. Esta necesidad que lleva la conciencia en *sí misma* de estar ligada a todo aún es una necesidad abstracta que se va formando conforme siga cayendo en desdicha nuestra conmovedora conciencia fáustica.

La Ley del Corazón y el Delirio del Engreimiento

Ya habiéndose arrojado la conciencia a la vida, desplegado su individualidad, habiendo cancelado el afuera para actualizar el placer de encontrarse en otra individualidad y realizado las sombras de esta violencia, encuentra que, aunque no hubiera deseado propiciar ningún mal al

otro, no se realiza su individualidad en el otro porque solo estaba siendo objeto de su placer. El mero deseo lo que genera es una sensación de vacío y despropósito en la realidad. Esto solo hunde al sujeto en la individualidad de ella misma; y la unidad entre ella y lo otro no surge. Siendo la consecuencia el que ella muera en cada instante porque choca con la realidad efectiva que transcurre mientras está sola en pro del placer de algo que, al culminar, se agota en la individualidad y no tiene implicación en lo circundante. Así, el sujeto no entiende por qué la realidad es como es y queda preso de la necesidad o el destino. Por suerte, nuestra conciencia fáustica no se queda dando tumbos y le da contenido a ese placer individual, pues en lugar de arrojarle meramente a los placeres de la carne, se vincula a un propósito, esto es, aspirar a la belleza y al amor en su expresión más conceptual.

Nuestra conmovedora conciencia fáustica, que lo es tal porque, aunque se ha dado cuenta de que el placer no es el único objeto de su autoconciencia y por ello sabe que dentro de sí tiene lo universal, aún no tiene una finalidad. Sin embargo, más se demora en saber que no tiene un camino cuando una suerte de propósito aparece, en el momento en que el diablo se lo lleva al palacio de un emperador que tiene el reino en ascuas política y económicamente. Allí hacen de bufón y mago para devolver la riqueza al reino y divertirlos. En el verso 6185 se exhorta a Fausto para que actúe, haciendo que Helena y París se presenten ante la autoridad del emperador. El emperador desea la presencia del arquetipo de la belleza en su reino y Fausto se compromete a ello, pues ya han hecho el bien trayendo la riqueza; solo falta cumplir trayendo el espectáculo (Goethe, 2022). El primer obstáculo al momento de traer la belleza al reino tiene que ver con que los conjuros de las brujas y diablos no pueden representar heroínas de la Antigua Grecia, por lo que Mefisto no puede ayudar.

De manera que, Fausto deberá actuar solo y bajar a donde imperan las diosas, a la soledad, lejos del espacio y el tiempo. Este evento da cuenta de la primera autoconciencia universal de Fausto porque su deseo de actuar tiene un motor interno y externo. Además, él sabe que su deseo de felicidad es un deseo necesario que lo hace estar en mejor estado, ya que él, como subjetividad, deja de querer autorrealizarse, partiendo de la contraposición contra lo universal. Deja de verse como un individuo singular frente al mundo. De hecho, él, quien se había deshecho de los pesados mandatos del orden externo solo para arrojarle a los placeres sensibles, descubre cómo la estructura de la necesidad, reflejo de lo universal, está en sí mismo (Fink, 2011). Así, le vemos decir “siento nuevas fuerzas, se hincha el pecho, parto hacia magnas obras” (Goethe, 2022, p.457, v. 6281). Allí Fausto encuentra algo de placer en la seriedad de un propósito elevado que sirve al emperador y, en general, a la ciudad.

Al regresar y presentar las figuras de lo bello ante el público, aflora lo que en el corazón desea Fausto: el absoluto propósito de sí en el amor. En este punto es menester recordar cuando Fausto se enamoró de la mujer desnuda del espejo en la cocina de la bruja. Esa belleza que lo deslumbró y buscó entre las mujeres del vulgo, como Margaret, vuelve para recordarle la real ley de su corazón. Ya habiendo superado el mero fagocitar del otro, que al eliminarlo deja la conciencia en el despropósito, en este padecer del crecer, la autoconciencia entiende que aún es deseante, pero de aquello que le edifica. Para puntualizar, se le llama *ley del corazón* a esa ley interna de la conciencia que tiene el propósito de alcanzar lo deseable para edificar, donde el ser para sí vale como universal.

Cuando Fausto trae el arquetipo de Helena y la observa, se vislumbra diciendo: “Mi horrible trayectoria me depara el mayor de los dones. ¡Que vano me era el mundo! ¡Cuán fútil y vacío! ¡Solo ahora es deseable, fundamentado y eterno! (Goethe, 2022, p. 471, v. 6490). Vuelve

a Fausto ese primer impulso del amor: “extíngase en mí el hálito vital, si de ti llegará a hastiarme” (Goethe, 2022, p.471, v.6493). En Helena, siente Fausto, encuentra cubiertos el cariño, el amor, la adoración y la locura (Goethe, 2022). La ley como *ley del corazón* nos recuerda en este punto que el deseo primitivo de la individualidad aún persiste, pero en una forma más rica, pues es deseo de gozar el mundo, pero de encontrarse en él.

La realidad efectiva y la *ley del corazón* no son una sola, por eso el humano siente que vive en el padecimiento de obedecer a lo externo en la privación del disfrute de sí mismo (Hegel, 2010). La *ley del corazón* es la ley de una autoconciencia o un corazón que tiene la ley en *sí misma*. Es un propósito que la conciencia desea hacer real, pero que, a su vez, nuevamente se le presenta la contradicción, que es la realidad efectiva. Surge una contradicción entre la ley y la singularidad. Por un lado, hay un orden violento que oprime la humanidad, y por otro, una humanidad que sufre bajo el yugo de no realizar los deseos de su corazón (Hegel, 2010, p.241).

Lo que habría que hacer en la resolución de este conflicto es reconciliar a los humanos entre sí para liberarlos, haciendo que la intención individual esté dirigida hacia el bien de los demás y reconciliando al individuo a ser unidad. Pues el conflicto del individuo reside en ver separados sus deseos y la realidad, creyendo solo la ley contingente de su corazón. Ahora, la ley del corazón no es algo contingente e individual al nivel de la figura del deseo, ya vista en *placer y la necesidad*. Porque la ley del corazón ha superado la frivolidad anterior y desea la seriedad de un propósito elevado, donde encuentre su placer en su propia y excelente esencia y en el bienestar de la humanidad (Hegel, 2010).

Sin embargo, acá no para la dicha de la *ley del corazón*, porque esta dialéctica también va a desgarrar a la autoconciencia. Esta autoconciencia consideró la ley de su corazón como una realidad efectual por realizarse y la ley o realidad como un orden aparente por cambiar, y

entretanto encuentra que la ley de su corazón se opone a la ley del corazón de los demás y se halla a sí mismo ajeno. Entonces el orden universal ya no es un transcurrir vacío de sentido, sino la expresión del juego de todas las individualidades que exponen el contenido de su corazón. Al descubrir que dicha obra es su esencia, porque hace parte de ese juego de individualidades, entra la locura y viene el *delirio del engreimiento* para escapar de la contradicción de un orden que no es el de su corazón y, sin embargo, es muestra de *sí mismo* como parte de un colectivo. Por esto, se pelea con el orden del juego de individualidades que introdujo el mal en el mundo.

A este punto, la realidad de Fausto es una elucubración teatral traída del misterio de las *madres* a causa de Mefistófeles. Así, Mefistófeles actúa como la figura negativa que es, estructurando con conjuros el entorno para que Fausto cumpla sus deseos, aun cuando la ley externa obstaculice la ley interna a la que Fausto aspira; el diablo cumple lo que a Fausto le antoje. Las madres son una figura que Goethe inspira de Plutarco para ponerlas como divinidades y hacer de estas figuras el principio creador y conservador de la vida, y con esto Fausto realizar los deseos de su corazón, “La metamorfosis eterna de la existencia terrenal, el nacimiento y desarrollo, la destrucción y la reproducción, son las ocupaciones incesantes de las madres” (Eckermann, 1968, p. 317).

Estas tendrían que concederle a Fausto el bien de Helena, como grita Fausto desde el público al verla en pasarela: “¡Valor! ¡Madres, madres! ¡Tenéis que concedérmelo! Quien la ha conocido no debe renunciar a ella” (Goethe, 2022, p. 477), y enceguecido por Helena, se lanza hacia ella; la figura de Helena se enturbia y desaparece, dejando un desastre en el reino. El asunto hasta acá nos enfrenta a la imposibilidad de Fausto por romper toda la ley externa de la naturaleza, la divinidad, la imposibilidad del tiempo que ha dejado a Helena en la eternidad, como arquetipo de lo bello, y aun con todo ello el perseverar de Fausto en conseguirla. De modo

que esta escena termina con la desaparición de la sombra de Helena y la parálisis de Fausto en el enclenque intento por no dejar que desaparezca y retenerla para él.

“¡Aquí yace el desdichado! Seducido hasta caer en las garras del amor. A quien Helena paraliza no recupera fácilmente la razón” (Goethe, 2022, p. 479), dice Mefistófeles al anquilosado Fausto. Mefisto se presenta ante uno de los más antiguos estudiantes de Fausto, quien logra dar vida a un hombrecillo u homúnculo, y este último es quien sacará a Fausto del letargo. El homúnculo por su facultad activa logra ver el sueño de Fausto. Allí él sueña con Leda bañándose mientras los cisnes la visitan; este sueño es tan magnífico que, si Fausto despertara, inmediatamente muerto quedaría.

La parálisis de Fausto es un símbolo de su deseo inmediato por alcanzar la idea de lo bello, por ello se le escapa. Su deseo más íntimo es tener a Helena para alcanzar la idea de lo bello; por ello la magnificencia del sueño representa a Helena desde que es engendrada, como marca de lo que aspira Fausto. Esta aspiración de Fausto por alcanzar mediante el amor la belleza retrata la *ley del corazón* de Fausto. El propósito de Fausto ha sido aspirar al absoluto a toda costa, mediante el conocer, mediante el actuar y el recoger las experiencias posibles de los hombres, mediante el amor vulgar y ahora mediante el amor de Helena. Fausto desea poseer en ella lo absoluto.

Oponerse a lo que cancela la ley de su corazón es apenas normal, pero es contradictorio para sí: “A la autoconciencia, a partir de su experiencia, le brota cómo lo verdadero contradice lo que ella es para sí” (Hegel, 2010, p.244). A la autoconciencia le parece que la realidad que no efectúa su deseo es injusta, pero se contradice porque ella misma es universal y ella misma provoca ese orden efectivo. De este modo, el motor a actuar no ha de ser el mero placer, como ya fue expresado, sino la aspiración a ser representante de la humanidad, a alcanzar el conocimiento

pleno de la experiencia y la realización espiritual, esto es, la realización en el ámbito humano. Sin embargo, a Fausto se le insiste en *la noche de Walpurgis clásica* que debería desistir de la locura de su propia ley. La ley del corazón experimenta su propio fracaso al sentir que su deseo se opone al de los demás corazones. Allí, las ninfas le invitan al descanso en el sueño; el centauro Quirón le aconseja ver a Mantó, la hija de Esculapio, para que le cure de ese delirio, pero Fausto replica que no desea la cura y que firme es su sentir (Goethe, 2022). Con ello viene el *delirio del engreimiento* de Fausto, pues lo que parecen defender los demás de Fausto es la realización de solo la ley de este individuo. Y aunque Fausto no debiera encapricharse con una figura que le es ajena a su mundo, porque Helena es una figura clásica, que no le pertenece, siente de igual modo que ese es su único deseo. “Qué misterioso es alcanzar el amor pese al destino, ¿no podrá el ardor de mi pasión traer a la vida a ese ser eterno?” (Goethe, 2022, p. 541, v. 7436). Con ello, siente Fausto actuar bajo la inocencia de su pasión, pero en el fondo la realización de su deseo como efecto real causaría el desequilibrio del tiempo histórico, porque reanimaría en la vida de carne y hueso a figuras de la Grecia clásica en tiempos modernos y por ello el entorno efectivo ha de preservarse pese al deseo noble de Fausto.

Para culminar este apartado de Fausto en la ley de su corazón y en su engreimiento, camino a la *virtud*, que es *ser en sí*, no como singularidad, sino como esencia, es necesario desplazarnos del plano interno de la obra hacia un nivel reflexivo externo a la obra. Fausto no interactúa con el lector, pero la obra se abre a una discusión literaria propia de su época. Como paréntesis curioso, la tragedia del tiempo histórico en Fausto anuncia implícitamente una crítica al mundo literario del romanticismo. Entre los románticos se había dicho que el romanticismo es el modo universal de la poesía y con ello se planteó la unión entre lo romántico y lo clásico.

Desde luego, Goethe pone en dos polos lo clásico de lo Romántico (Schiller, 1896), pero Schiller en una carta exhorta a Fausto a no temer “barbarizar” las bellas figuras y situaciones de lo clásico y a callar la conciencia poética. Incluso le dice que aun cuando lo bárbaro se presente, no tiene por qué anular lo bello y elevado del contenido. Lo que quiso decir Schiller con lo anterior es que en este mundo fáustico del drama caben las figuras de lo clásico, pues estarán todas ellas en un mundo desconocido y eso hace parte del espíritu del proyecto. “Usted debe asegurar en su Fausto por sobre todas las cosas su derecho de Fausto”, dice Schiller en su carta del 13 de septiembre de 1800. De allí nace, por ejemplo, la noche clásica donde Goethe, siguiendo el consejo de Schiller, barbariza las figuras de la Grecia Clásica: Fausto atraviesa con Mefistófeles la noche clásica y el demonio se disfraza de Forcias, una deidad que representa los peligros ocultos del mar en la mitología griega, para entrar desapercibido. La figura demoníaca disfrazada de Forcias, barbariza la figura real del personaje, pues esta levanta sospechas de aires demoníacos y desordenados entre lo clásico. Una vez en el palacio de Menelao, Fausto se propone buscar a Elena, quien será asesinada bajo el juicio de haberse escapado de su esposo, no de haber sido raptada, pero Fausto con ayuda de Forcias (Mefistófeles) la salva y finalmente Fausto y Helena consuman su amor.

Euforión es la criatura que nace de la consumación del amorío, pero nuevamente la corazonada de Fausto sucumbe a la tragedia. En la crítica literaria no iba a reinar la mezcla entre lo clásico y lo romántico, y su muestra es que el fruto del amor entre Fausto, como lo romántico, y Helena, como lo clásico, muere. Esto también puede verse en la vida de Goethe, quien definía lo romántico como lo enfermizo y lo clásico como lo sano (Goethe, 2021, p. 136). Goethe comparó a los Nibelungos y a Homero como clásicos porque son fuertes y sanos. También decía

que en general lo moderno no es romántico por nuevo, sino por débil, blando y enfermo (Eckermann, 1968, p. 272).

Así que, Goethe jugó con las figuras de su obra para que en el mundo fáustico se viera una crítica real del mundo literario. Paralelamente, y volviendo a la conciencia fáustica, el delirio del engreimiento que por sobre todas las cosas, llevó a Fausto a poseer lo bello, terminó en fracaso. Helena y Fausto, casados bajo la promesa del “yo soy tuyo y tú eres mía”, se derrumba. En efecto, la llegada de Fausto a lo clásico y su deseo íntimo por Helena cambian el mundo clásico, pues causa en el colectivo clásico el delirio de la oscuridad demoníaca y la debilidad enfermiza del mundo moderno.

Fausto llega a hacer efectivamente real su ley íntima, pero la realidad efectiva vuelve a abofetearlo con la imposibilidad de que el transcurso de las cosas continúe a su antojo, pues mueren Helena y su hijo. Dice Helena antes de regresar al principio: “una vieja sentencia se cumple, por desgracia, también en mí: que la dicha y la belleza no se unen a la larga” (Goethe, 2022, p. 707, v. 9940), es decir que, tanto para Fausto como para Helena, la contradicción de imponer la ley del amor contra la ley natural efectiva llega a ojos de su conciencia, para mostrarles el error. Como diría Hegel: “una ley meramente opinada que se ha querido íntimamente decir y que, a diferencia del orden existente, no ha resistido a la luz del día, sino que más bien sucumbe al mostrarse ante ella” (Hegel, 2010, P.245).

Virtud y Curso del Mundo

Fausto, después de perder su Helena y rebelarse contra el curso del mundo, se acoge a contemplar la naturaleza con tranquilidad. Acá pudo terminar Fausto feliz, pero decide ponerse de salvador. Entonces se desarrolla la tercera parte de esta figura individual que es razón activa:

La virtud y el curso del mundo. La virtud, dice Hegel, de donde se debe obtener lo universal o el bien, cancela la individualidad que se supone es un principio que la trastorna (2010, p. 249). Como en la anterior figura, la conciencia vio el curso del mundo como el cúmulo del juego de individualidades, malhecho cual valle de lágrimas.

Nace la figura de la virtud que pretende transformar el orden real suprimiendo la individualidad, pues ella se convence de que el orden individual de corruptos es lo que genera el mal en el transcurso del mundo. Pero esta virtud, que es sin esencia porque no pertenece al contenido universal de un pueblo, es virtud vacía. Aquí surge una crítica contra la virtud que, al no estar ligada a un espíritu, termina siendo charlatana frente a la inconformidad con el curso del mundo.

De modo que, el error radica en que la conciencia deja caer el manto de la representación del bien en sí, y más bien se da cuenta que el curso del mundo no es tan malo como parecía, pues su realidad es la realidad efectiva de lo universal. Así caduca el recurso de suprimir la individualidad porque es en la individualidad donde se hace efectivo el bien y la universalidad en el curso del mundo.

La Desdicha Eterna de Fausto

Fausto tiene para dar al exterior la ambición que lo habita, no lo conforma estar rodeado de un palacio de placeres y bellos paisajes. Le alegraría más tener un palacio el cual salvar, y acá es donde entra nuestro idealista Fausto, pues dice: “Alegra ver crecer al pueblo, verlo comer, feliz, lo que le place, hasta ver cómo se instruye y se ilustra” (Goethe, 2022, p. 725). En este momento, Fausto deja atrás sus deseos volubles individuales y desea realizar osadas empresas dignas de admiración. Solo que, aunque en la dialéctica de *la virtud y el curso del mundo*, esta

inicia con el sujeto ideal que ve en la individualidad un problema y en lo universal el bien en sí, queda para Fausto el deseo de suprimir el curso del mundo desarrollado por la actividad de las diversas individualidades, pero no trasciende a ver cómo el curso del mundo necesita de todas las individualidades, sino que se queda enclaustrado en su ser egoísta.

Esto lo ratifica su intención cuando decide ayudar solo para hacerse a la riqueza y al prestigio, diciendo: “¡Poder alcanzaré y hacienda! Todo radica en la acción y nada en la gloria” (Goethe, 2022, p. 725). Fausto además le reprocha a Mefistófeles no entender de la ambición humana a causa de su ser amargado y hostil. En este momento vemos que Fausto se revela contra su figura negativa, pues el demonio siempre le movía a la dialéctica en la que crecía su espíritu. Pero este momento precisa el ocaso de Fausto, pues Mefistófeles, sin descenso simplemente y como servidor, sucumbe a los deseos de Fausto y arma un escenario de guerra para que Fausto luche.

La lucha y la victoria serán la obra, el hecho de Fausto en el mundo, manipulado por el diablo, para fortalecer el capricho de ganador de Fausto. Finalmente, Fausto es reconocido solo por el emperador, y como individualidad egoísta, se siente salvador. Es retribuido con unas tierras y su vida termina envidiando a un par de árboles que no le pertenecían, pero que estaban sembrados en su terreno.

Que Fausto quede dando vueltas en el círculo de sus deseos es reflejo de su egoísmo. El egoísmo es la actividad individual involucrada en el curso del mundo que cree que actúa solo para sí, en beneficio propio. Dice Hegel que la actividad egoísta es mejor de lo que ella se cree porque, sin saber lo que hace o sin tener conciencia de la actividad de su autoconciencia, cuando actúa para sí, lo hace finalmente para producir realidad efectiva (Hegel, 2010, p. 254). Lo vemos a partir del acto quinto con la escena de Baucis y Filemón, un par de tilos a quienes los dioses les

concedieron el favor de convertirlos en árboles al pie de la cabaña que los refugió cuando eran humanos.

Goethe toma esta pareja de la antigüedad solo para acentuar el carácter del viejo Fausto, que estaba incómodo con el par de tilos que vivían cerca de su reino. Los tilos, al ser vecinos de Fausto, se dieron cuenta de la obra de su palacio. Relataron cómo este se hizo de repente, cómo se escuchaban los gritos de los siervos y la sangre de víctimas humanas despojadas de sus terrenos. La pareja de tilos sabe que el viejo avariento y amargado no quiere sus presencias en su reino y, en efecto, Fausto, colérico por el sonido de una campana, dice: “ante mis ojos es mi reino infinito; a mi espalda tengo mofa y vejación; el envidioso sonido me recuerda: mis predios no son puros; los tilos y la cabaña y el pútrido santuario no son míos” (Goethe, 2022, p. 791). Allí el viejo de 100 años que nos plantea Goethe jamás perdió su carácter de descontento pese a gozar de todos los tesoros del mundo (Eckermann, 1968, p.416).

Fausto, en su eterno ser y hacer, se encuentra a sí mismo encerrado en su absoluto *yo* y en la necesidad de lo que para *sí mismo* desea. Este *sí mismo* lo lleva al extremo de “horror del vacío” (Safranski, 2009). Tal horror deja a Fausto en el vacío metafísico de una vida que solo le refleja en la riqueza aquello que le falta. Así, en el deseo de contemplar en la lejanía de sus praderas la magna obra del ingenio humano, de lo que él llama su ingenio, envía a Mefisto a que también despoje los tilos y, movido por los fantasmas, en el cumplimiento a pie de su orden los despoja. En un intento de rebeldía, los ancianos tilos deciden no huir y, en una disputa, queman la casa de los viejos y con ello mueren incendiados los tilos.

Entre tanto, a Fausto le llega el viento espeluznante del humo y sus aromas. A medianoche disputa con las mujeres lúgubres: la carencia, la deuda, la inquietud y la miseria; estas se van y viene la muerte. Este encuentro le hace pensar en su miserable vida de fantasmas y

conjuros; desea estar ante la naturaleza sin más para volver a sentir que vale la pena ser un hombre (Goethe, 2022, p. 809). Ante este último anhelo dice Fausto:

Y lo era antes de buscar las tinieblas, antes de maldecir al mundo y mi persona (...) corrí tan solo como un loco por el mundo, a la casa de cualquier placer; lo que no me bastaba lo dejaba ir, lo que se me escapaba lo dejaba correr. Tan solo ansié y realicé, y de nuevo ardió el deseo, y con poder embriagué mi vida; fui grande y poderoso ahora imperan sabiduría y cordura. La tierra me es más que conocida (Fausto, 2022).

Uno de los espectros deja ciego a Fausto y, entretanto, Mefisto y otros están armando la tumba de Fausto. Fausto, ciego, al escuchar picas y palas cavando su tumba, se alegra pensando que afuera trabajan para cumplir el final de su sueño utópico y virtuoso: “que el hormiguero humano pise tierra libre como pueblo libre” (Goethe, 2022, p.819). Luego muere y el diablo, al reclamar su alma, lucha contra el ejército celestial usando las fauces del infierno y sus demonios por el alma de Fausto. Un coro de ángeles lo redime y la gracia del divino femenino lo salva.

Conclusión

En esta investigación sostengo que la conciencia de Fausto no procede de manera subjetiva frente a la realidad, sino que es una conciencia que se despliega en la realidad a partir del saber que le aparece. Es decir, la conciencia de Fausto procede con la ciencia de una conciencia que, en el recorrer la vida y sus negaciones, aprende para tener nuevas determinaciones vitales y crece en su saber conforme la vida también se le revela. Esta revelación surge en la organicidad dialéctica del sujeto que actúa en lo real y la realidad le responde conforme al actuar.

Esta tesis se sostiene atravesando el problema del conocimiento y superando los límites de la razón en los que quedaron encaminadas las filosofías de la reflexión. En esta superación observamos que si la razón va más allá de los límites frente al conocimiento entonces la relación de la conciencia con la realidad no es un mero recibir información de lo externo, sino la ciencia

de una conciencia que experimenta parte del saber que ella misma adquiere en el recorrer la vida, de sus nociones y contrariedades, y de la amplitud de sí en el saber de sí misma y del mundo.

Este proceder de la conciencia de Fausto se comprende a partir de las figuras ya mencionadas de la *Fenomenología del espíritu* que se encuentran en la sección de *Razón* apartado *B*: Estas son a) el placer y la necesidad, b) la ley del corazón y el delirio del engreimiento, c) la virtud y el curso del mundo, porque la *Fenomenología del espíritu* no describe la biografía de un individuo particular, sino la estructura del movimiento de la conciencia, por ello se puede analizar el proceder de la conciencia de Fausto.

Así, la ciencia de la experiencia de la conciencia que Hegel despliega conceptualmente, y que ilumina su concepto en la vida experiencial de Fausto, muestra como la fenomenología coge carne real vista desde la experiencia trágica de Fausto y, de manera recíproca, cómo Fausto gana desarrollo conceptual con la obra de Hegel. Esta ciencia de la experiencia de la conciencia no versa sobre acumular experiencias o vivencias sino trata de transformar la conciencia mediante estas vivencias.

Por ello, la *Fenomenología del espíritu* es considerada por Hippolyte una “novela de la conciencia”, pues encontró las coordenadas conceptuales para desarrollar el camino de la conciencia natural que tiene como posibilidad progresar al saber absoluto o filosófico. Sin embargo, queda por explorar hasta dónde llegan los estadios de la conciencia y sus determinaciones en la propia *Fenomenología del espíritu*, ya que, para efectos de esta investigación, la tragedia de Fausto llega hasta la figura de *virtud y curso del mundo*, como mostramos relacionamente en la investigación. Pues, aunque Fausto no represente la generalidad de la conciencia, que presenta la obra de la *Fenomenología del espíritu*, esta presenta la realidad

que se relaciona con el saber progresivo de una conciencia que aprende y llega a nuevas determinaciones.

Fausto inicia este camino en la desesperación o en el conflicto que tiene con sus verdades y allí empieza a desplegarse y a relacionarse de una manera distinta con el conocimiento, tal como lo plantea la introducción de la *Fenomenología del espíritu*. Fausto desea conocer las vértebras de la realidad y lo hace primero arrojándose al amor. Allí se encuentra satisfaciendo el placer de sus deseos inmediatos. En esta figura en Hegel muestra que el conflicto que allí surge es porque la relación inmediata con el objeto de deseo se culmina y allí no surge propósito, pues la realidad necesaria contesta con su transcurrir, dejando sin objetivo y en el vacío al placer por el placer.

Por ello, Fausto se siente mal porque su placer solo culminó con Margaret. Esto lo lleva a una nueva desdicha y es aspirar a algo con propósito, en este caso se lanza a la búsqueda de lo bello, mediante el amor. Allí entra la figura de la ley del corazón y el delirio del engreimiento. En esta figura el corazón sabe que interno a sí tiene una ley, porque ha aprendido que no se es en individualidad sino en relación y aflora una *ley del corazón* para con lo otro. Allí surge el emprender un propósito, pero se da cuenta que su ley choca dentro del colectivo de individualidades que comparten una eticidad.

Fausto persigue dicho propósito con Helena y el deseo de consolidar un amor real con Helena se detiene, porque el colectivo en el que está inmerso Fausto no le permite traer a su presente una figura del pasado. Entonces choca con su realidad y perdiendo a su hijo y a Helena, vuelve la desdicha para enseñarle que el curso del mundo ocurre pese a los deseos de imponerse en lo real. Por último, llega la virtud y el curso del mundo. En esta última figura, quien quería revelarse contra el orden de colectividades que tenían una ley distinta a la de su corazón, desea

revelarse y ser el salvador del mundo pretendiendo cambiar toda la eticidad o el cúmulo de individualidad compartida, para imponer los deseos de su corazón como un salvador. Pero quiméricamente el curso del mundo ya tiene una eticidad, dónde su deseo de salvador es vacío. Allí, Fausto hace un palacio y se muestra salvador, armando un reino propio para que la gente goce, pero esto lo hace solo por fama e inmortalidad, y cae en el egoísmo. Hasta acá la figura de Fausto no se realiza más y su proceder como conciencia queda estancada en la verdad de su egoísmo.

Finalmente, el principal aporte que deja esta investigación es que Fausto permite ver existencialmente el movimiento que Hegel desarrolla conceptualmente. Y así mismo, se puede ver que *la Fenomenología del espíritu* tiene categorías capaces de iluminar una experiencia literaria concreta. Porque para que la realización reflexiva de los sujetos sea una ciencia de la experiencia de la conciencia, basta con experimentar la contradicción o la desesperación que lleva a la conciencia a salir de su “casa en llamas”. Nadie que esté en una casa ardiendo en fuego se queda sentado tomando una taza de café, pues buscará las salidas que la alerta le proponga.

De la misma manera, la desesperación actúa para la conciencia. Ella buscará en sus incertidumbres resolver el problema o la tensión de la angustia, aprendiendo algo nuevo de sí y de lo real. Por ello, esta se presiona a sí misma para lograr el saber. De manera que la conciencia, acuciada por su desesperación, logra por razonamiento propio el camino hacia el rasguñar de lo absoluto. Y esta es la ciencia de la experiencia de la conciencia de *la Fenomenología del espíritu*. El itinerario dónde llega la contradicción, se observa, se aprende y se entra en una nueva verdad.

Referencias

- Aristóteles. (2014). *Acerca del alma*. Editorial Gredos S.A
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Editorial Gredos S.A
- Boecio. (1984). *La consolación de la filosofía*. Sarpe.
- Ávila, A. (2014). La fenomenología del espíritu y su posibilidad de acceso al reino de la ética. Un primer acercamiento a la filosofía del derecho de Hegel. *Criterios*, 7, 178-203.
- Benjamin, W. B, (2006). *Obras, Lil concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*. Abada Editores.
- Cabrera, J. O. (2024). Libertad y negatividad: un análisis de la autoconciencia en la fenomenología del espíritu de Hegel. *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, 16(32), 11-30.
- Eckermann, J. P. (1968). *Conversaciones con Goethe*. W. M. Jackson INC.
- Escobar, G. (2020). Los juicios sintéticos a priori de Kant. *Universidad Pontificia Bolivariana*, 10(34), 55-64.
- Fichte, J. G. (2005). *Fundamento de toda doctrina de la ciencia (Exposición de 1794)*. (J. c. cruz, Trad.). Pamplona.
- Fink, E. (2011). *Interpretaciones fenomenológicas de la fenomenología del espíritu*. Herder.
- Forero, F. (2019). FILOSOFÍA Y EXPERIENCIA EN HEGEL: la fenomenología del espíritu y la enciclopedia de las ciencias filosóficas en diálogo. *Universitas Philosophica*, 37(75), 17-43.

Forero, F. (2019). *Filosofía y negatividad, sobre el camino del pensar de Hegel en Jena*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Forero, F. (2022). Reconocimiento y perdón o la realización de la comunidad en la fenomenología del espíritu de Hegel. *Revista colombiana de sociología*, 45(2), 279-300.

Friedrich Schiller Archiv. (1896). <https://www.friedrich-schiller-archiv.de/briefwechsel-von-schiller-und-goethe/1800/761-an-goethe-13-september-1800/>

Gama, L. E. (2008). El camino de la experiencia: La fenomenología del espíritu. En A. Papacchini, C. Rendon, C. B. Gutiérrez, I. Abello, L. E. Gama, M. d. Acosta, . . . R. Casas, *La nostalgia del absoluto: pensar a Hegel hoy* (pp.. 143-166). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Goethe. J. W, (2021). *Maximas y reflexiones*. Editorial digital Titivillus.

Goethe, J. W. (2011). *Teoria de la Naturaleza*. (D. S. Meca, Ed.) Tecnos.

Goethe, J. W. (2016). *De mi vida Poesia y Verdad*. (R. Sala, Trad.). Alba Editorial.

Goethe, J. W. (2022). *El Fausto* (Pedro Gálvez ed.). Penguin Random House.

Hegel, G. (1803-1806). *Los aforismos de Jena*. (J. r. Herrera, Trad.)

Hegel, G. W. (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y schelling*. Alianza Editorial.

Hegel, G. W. (1992). *Creer y saber*. (J. A. Días, Trad.). Presencia.

Hegel, G. W. (2010). *Fenomenología del espíritu*. (A. G. Ramos, Trad.). Gredos.

Hyppolite, J. (1974). *Genesis y estructura de la fenomenología del espíritu*. Edición 62 S.A.

Kant, Fichte, Schelling, & Hegel. (2011). *Correspondencia Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. (J. A. Diaz, Ed., & H. O. Gutierrez, Trad.). Universidad Nacional de Colombia.

Kant, I. (1781-1787). *Critica de la razón pura*. (P. Ribas, Trad.) Riga: Taurus.

Kant, I. (2005). *Critica De La Razón Práctica*. (D. M. Castro, Trad.) Mexico: Fondo de cultura económica.

Kant, I. (2010). *Critica de la razón pura*. Gredos.

Novalis. (1997). *Philosophical Fragments*. State University of new York .

Novalis. (2007). *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. (R. K. Liese, Ed.). Akal, S.A.

Novalis. (2009). *La cristiandad o Europa*. (L. D. Gonzales, Trad.) Mexico: UNAM, direccion general de publicaciones y fomento editorial.

Safranski, R. (2009). *Romanticismo, una odisea del espíritu Alemán*. Tusquets Editores, S.A . .

Safranski, R. (2013). *Schiller o la invención del idealismo alemán*. Tusquets Editores.

Safranski, R. (2015). *Goethe. La vida como obra de arte*. Tusquets Editores.

Schlegel, F. (1991). *Philosophical Fragments*. Minnesota: University of Minnesota .