

# *Una metáfora viva de la libertad: Las figuras en la fenomenología del espíritu de Hegel*

ÁNGEL GABILONDO  
(Universidad Autónoma de Madrid)

## **1. La libertad de las metáforas**

La revisión del concepto de metáfora recibido de la antigua tradición desplaza el problema de una semántica de la palabra a una semántica del discurso <sup>1</sup>. En primer lugar, porque la metáfora no tiene un sentido sino en un enunciado, ya que procede de la *tensión* entre todos los términos de un enunciado metafórico (más exactamente entre dos interpretaciones del mismo). Precisamente tal conflicto suscita la metáfora. Además, ésta se produce al nivel de la frase entera y su primer fenómeno, por tanto, no es la desviación del sentido literal de las palabras, sino el funcionamiento de la predicación en el seno de la totalidad del enunciado. Por otra parte, la metáfora no existe en sí misma, sino en una interpretación metafórica, lo que presupone una interpretación literal que se desvanece. Más exactamente, la interpretación metafórica consiste en la transformación de una contradicción, que se destruye, en una contradicción significante. Esta transformación es la que impone a la palabra una cierta «torsión»: «estamos constreñidos a darle una nueva significación, una extensión de sentido, gracias a la cual podemos “crearlo” allí donde la interpretación literal es propiamente insensata» <sup>2</sup>.

Así, la metáfora aparece como una réplica a una cierta inconsistencia del enunciado interpretado literalmente. A partir de tal «impertinencia semánti-

---

<sup>1</sup> Ricoeur, P., «Palabra y símbolo», en *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, ed. Docencia, Buenos Aires, 1985, pp. 7-25, p. 9.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 10-11. Cfr. p. 11.

ca» no podemos crear sentido, es decir, salvar el enunciado en su totalidad, sino haciendo sufrir a las palabras un cierto trabajo de sentido, antes denominado *torsión*, por el que el enunciado metafórico accede a otro sentido diferente. Entonces la metáfora no es el ornamento de una idea con una imagen, antes bien reduce el choque entre ideas supuestamente incompatibles, en una reconciliación (*Versöhnung*) que es reconocimiento, establecimiento de un parentesco, allí donde la visión ordinaria no percibe ninguna conveniencia mutua. Cabe decir, por tanto, que hace surgir una relación de sentido.

No se trata de una mera sustitución de una palabra por otra, lo que convertiría la operación en estéril, puesto que hay una verdadera creación. Paul Ricoeur opone una teoría de la tensión a tal teoría de la sustitución, ya que emerge una nueva significación que concierne a la totalidad del enunciado <sup>3</sup>. Se produce, en esa medida, una auténtica innovación semántica. Es más una resolución activa que la simple asociación por semejanza. Se aumenta con ello la polisemia de una palabra. Si Ricoeur ha recordado que «no hay metáfora viva en el diccionario» <sup>4</sup>, habrá que añadir ahora que en la misma medida en que no «está» la libertad.

Por tanto, las verdaderas metáforas son intraducibles (ya que sólo las metáforas de sustitución son susceptibles de una traducción que restaure la significación propia). Y lo son porque crean sentido. Ello «no significa que no puedan ser parafraseadas, sino que tal parafrasis es infinita y no agota la innovación de dicho sentido» <sup>5</sup>. Además, como señalamos, la metáfora no es un ornamento del discurso. Comporta una información nueva puesto que dice y hace algo diferente *de* la realidad.

Cabe resaltar, entonces, que la metáfora procede poéticamente, ya que lleva a la palabra modos de ser que la visión común oblitera, léase reprime <sup>6</sup>. De ahí que Ricoeur haya señalado que todo discurso es efectuado como *acontecimiento* y comprendido como *significación* <sup>7</sup>. La metáfora concentraría ese doble carácter, pues viene a ser un despliegue de la potencialidad discursiva y juega como una transposición. Pero dado que las palabras no adquieren una significación actual sino en una frase, el empleo metafórico es sólo contextual. Así, la metáfora es un efecto del sentido, dado que éste emerge como resultado único y fugitivo de una cierta acción que produce un cambio contextual de significación <sup>8</sup>. No se trata de una mera sustitución, sino de la

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>5</sup> Ricoeur opone así a las metáforas *de la sustitución* las metáforas *de la tensión*. *Ibid.*, p. 13.

<sup>6</sup> «En este sentido, nadie es “menos libre” que el poeta. O mejor, su palabra no está libre de... —la visión ordinaria de las cosas— sino porque se ha vuelto libre para... para el ser nuevo que *debe* llevar al lenguaje». Ricoeur, P., «Palabra y símbolo», a.c., p. 18.

<sup>7</sup> Ricoeur, P., «La metáfora y el problema central de la Hermenéutica», en *Hermenéutica y acción*, o.c., pp. 27-45, cfr. p. 29.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 32.

emisión de partículas de sentido, lo que implica una teoría propiamente semántica de la interacción entre campos semánticos.

Entonces, la metáfora es *viva*; al mismo tiempo *acontecimiento* y *sentido*<sup>9</sup>, en tanto que acompaña la dinámica del discurso y la prosigue mejor que todo posible autor del mismo. Ello posibilita, además, la *interpretación*, ya que entonces deviene la toma de las proposiciones de mundo abiertas por las referencias no ostensivas del texto, que produce una cierta circularidad entre la comprensión del texto y la comprensión de sí mismo<sup>10</sup>. La *metáfora viva* interpreta *apropiadamente*, ya que posibilita el advenimiento, atiende «el hacia qué» de un discurso y, a la par, es un ir llegando a lo más propio.

Desde esta perspectiva, ha de subrayarse que las *figuras* de la *Fenomenología del Espíritu*, en tanto que metáforas vivas, se inscriben en el decir del discurso, en lo que se viene enunciando, y resultan del funcionamiento y como funcionamiento del enunciado mismo. Muestran de este modo, por un lado, la insatisfacción de éste y, por otro, su voluntad de poder como voluntad de decir. Son ya interpretación metafórica, o mejor, son *figuras* en una interpretación metafórica, que supone una lectura de la interpretación literal y una superación de la lectura «habitual y natural»<sup>11</sup>. Así se produce una auténtica creación de sentido. Por ello, si las metáforas vivas remiten más allá de sí, *no lo hacen en la dirección de algo que ha quedado sustituido por ellas*. Lo hacen desde sí, dando de sí lo que les cabe y se echa a perder si desea fijarse. En la *figura viva*, la tradición exige no ser tradicionalista, la necesidad abre posibilidades, la libertad es liberación.

Tiene sentido, por tanto, decir de las figuras lo que se ha señalado de las metáforas, que son un poema en miniatura (Beardsley). Su quehacer poético es el del poeta, hacedor de intrigas más que de versos, e imitador de acciones<sup>12</sup>. Por ello, la metáfora es *mímesis*. Y, en la misma medida, «*el nosotros*» de la *Fenomenología del Espíritu*, con su carácter tejedor, con esa disposición a tramar, procede poéticamente<sup>13</sup>.

Así, la metáfora se muestra como la estrategia concertada del discurso que permite entrever el principio de innovación semántica y explicitar su dinamismo productor. Si sus rasgos, en cuanto *viva*, son los de «impertencia literal», «nueva pertinencia predicativa» (aquí radica la innovación semántica,

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>10</sup> Cfr. «La metáfora y el problema central de la hermenéutica», a.c., p. 40.

<sup>11</sup> No se trata, sin más de una *sustitución*. Sobre la complejidad, alcance y consecuencias del asunto. cfr. Ricoeur, P., *La metáfora viva*, Ed. Europa, Madrid, 1980, pp. 36 y ss.

<sup>12</sup> Aristóteles, *Poética*, 1451 b 27-29.

<sup>13</sup> Precisamente, este «carácter de orden, de organización, de disposición» es «el rasgo fundamental del *mythos*», Ricoeur, P., *La metáfora viva*, o.c., p. 58.

con un papel fundamental de la imaginación <sup>14</sup>) y «torsión verbal» <sup>15</sup>, la metáfora re-configura lo real y de ahí la potencia mimética del relato, de invención y descubrimiento, de reentrar la acción. En definitiva, su poder procede del poema en tanto que totalidad. No sólo es una reconfiguración de las acciones humanas de forma más coherente, sino de una estructura que realza. La *mimesis* es restauración pero como recreación. No se trata de una mera imitación sino del restablecimiento de los principios activos, de aquello tan fecundo que propició lo dicho y hecho para que, mediante su consideración, se produzca «de nuevo», lo por tanto nunca sucedido.

En esta medida podemos señalar que las figuras son poemas, en tanto que crean un mundo, pero requiriendo un lenguaje que, en cada caso, preserve y exprese su poder creador en contextos específicos. Por ello a cada figura le corresponde un determinado lenguaje, en tanto que son momentos de su propia historia, y son un modo de ser del decir, un modo del decir del ser. La acción de la *figura viva* es efectivamente *mimética* <sup>16</sup>.

Han de mantenerse juntas, por tanto, la *poiesis* del poema-figura y la *metáfora* en tanto que significación emergente. Las propias figuras se muestran como un acontecimiento local en el texto, abren un mundo y responden, como metáforas, a la capacidad de dejar a los nuevos mundos labrar nuestra comprensión; este poder late en las significaciones emergentes en nuestro lenguaje. Ello les da un carácter de *ficción* (no, fingimiento o desplazamiento: *Verstellung*), por su poder de reescribir la realidad, esto es, por su capacidad de abrir y desplegar dimensiones nuevas, pero redescubriendo (que es todavía describir) la acción que, a su modo, ya está ahí <sup>17</sup>.

Ricoeur ha señalado que «presentar a los hombres “como actuando” y todas las cosas “como en acción” bien podría ser la función *ontológica* del discurso metafórico. En él, cualquier dormida potencialidad de existencia aparece *como* manifiesta, cualquier capacidad latente de acción *como* efectiva» <sup>18</sup>. La expresión viva es la que dice la existencia viva. Y ésta es la tarea del discurso especulativo, ponerse a la búsqueda del lugar en el «aparecer» significa «generación de lo que crece». Y tal será la labor del discurso como quehacer poético, la de ser *texto* y *obra*, que prefigura el distanciamiento que el pensamiento especulativo lleva a su más alto grado de reflexión <sup>19</sup>.

<sup>14</sup> En definitiva, «no hay acción sin imaginación». Ricoeur, P., «La imaginación en el discurso y en la acción», en *Hermenéutica y acción*, pp. 95-113, p. 104.

<sup>15</sup> Ricoeur, P., «Poética y simbólica», en *Educación y política. De la historia personal a la comunicación de libertades*, ed. Docencia, Buenos Aires, 1984, pp. 19-43, p. 30.

<sup>16</sup> Lo es porque las acciones se «imitan» en verdad cuando se «recrean» mediante ficciones bien compuestas. Esto nos enseña la *Poética* de Aristóteles en la lectura de P. Ricoeur: «No cabe *mimesis* más que donde hay un “hacer”.» *La metáfora viva*, o.c., p. 61.

<sup>17</sup> Ricoeur, P., «La imaginación en el discurso y en la acción», a.c., cfr. p. 104.

<sup>18</sup> Ricoeur, P., *La metáfora viva*, o.c., p. 69. Cfr. asimismo, en la misma obra, «Explicitación ontológica del postulado de la referencia», pp. 409-425.

<sup>19</sup> Ricoeur, P., *La metáfora viva*, o.c., pp. 418 y 424-425.

Por tanto, la *metáfora viva* es un acontecimiento del discurso. Existe solamente en el momento mismo de la innovación semántica y en el de su reactivación en el acto de escucha o de lectura <sup>20</sup>. Conviene no olvidar que la figura es, a la par, un texto y leerla es reescribirla. «*El nosotros*» de la *Fenomenología del Espíritu* es un auténtico lector; más exactamente, es una verdadera acción de leer. Asistimos de este modo al misterio mismo del lenguaje, al surgimiento del decir en nuestro hablar, a su apertura, que pone al lenguaje en fiesta. Cabe reconocer, por ello, que hay en la *Fenomenología del Espíritu* una auténtica trama metafórica regulada, en ocasiones, por metáforas insistentes, recurrentes, que religan entre sí las metáforas transitorias y les confieren equilibrio y permanencia <sup>21</sup>. Ricoeur ha insistido en que, gracias a las metáforas, retorna al lenguaje y como lenguaje aquello fuerte, eficaz y potente que nunca se deja atrapar pero que insiste en no huir <sup>22</sup>. Entonces es cuando cabe hablar de potencia de existir y deseo de ser <sup>23</sup>.

En definitiva, en cada figura se evoca una *carencia*, a pesar de su plenitud, y en ella late su virtual *asunción* hacia algo otro, que queda así invocado y propuesto; es una convocatoria a un acontecimiento, el de una mayor acción y presencia. Además, cada figura es una aproximación a una cercanía por venir y esta tensión confirma su vida. Precisamente contiene en sí su necesidad de proseguir; es su poder de llevar (*fero*) más allá (*meta*) la pretensión de quedar reducida a lo que se entiende en ella, una vez que «la potencia portentosa de lo negativo» —que es el entendimiento— hace su trabajo de separación <sup>24</sup>. Pero las propias figuras combaten la fijación en esa escisión y son ya tarea filosófica. Baste recordar que en la *Fenomenología del Espíritu* el «*en sí*» de las figuras es el «*para nosotros*». Las figuras son metáforas vivas en tanto que dicen más sentido del que, en su opinión (*Meinung*), tienen «*para sí*». «*El nosotros filósofo*» resulta de esta correspondencia, es la atención y consideración (*Betrachtung*) y no la mirada que se limita a ver el espectáculo de la *procesión* en que consiste lo que hay, asistiendo sin inmutarse y desde fuera a los itinerarios de lo que le resulta indiferente.

<sup>20</sup> Ricoeur, P., «Poética y simbólica», a.c., p. 36.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>22</sup> Cfr. al respecto el estudio VIII de *La metáfora viva, o.c., sobre «Metáfora y discurso filosófico»*, pp. 345-425, donde se pone de manifiesto que «ya se hable del carácter metafórico de la metafísica o del carácter metafísico de la metáfora, lo que es necesario captar es el único movimiento que lleva las palabras y las cosas más allá... meta...» (p. 391).

<sup>23</sup> Ricoeur, P., «Poética y Simbólica», a.c., p. 37.

<sup>24</sup> Precisamente «la actividad del separar es la fuerza y la labor del *entendimiento*, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta», Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes, (Ph. G.), Gesammelte Werke*, Felix Meiner, Hamburgo, vol. 9, 1980, Vorrede, pp. 27, 18-20 y 24 (trad. F. C. E., México, 2.ª reimp., 1973, *Prólogo*, p. 23).

## 2. La libertad de las figuras

La *Fenomenología* lo es del *espíritu* porque su camino (*Gang*) consiste en comenzar por la primera, la más simple manifestación (*Erscheinung*) del espíritu, la conciencia inmediata, y en desarrollar *su* dialéctica (*die Dialektik desselben*) hasta el punto de vista de la ciencia filosófica<sup>25</sup>. No cabe, por tanto, otra actitud científica que la de atender a la conciencia tal y como se *nos* da, ya que sin esta conciencia común, sin su efectividad como conciencia filosófica, sin ese proceso de «efectuación», la ciencia no existe como tal y permanece como un «*en-sí*». Pero el «*en-sí*» de la ciencia debe devenir «*para-sí*» en la conciencia común, mientras que la conciencia común llega a ser «*en-sí*» en la ciencia. Por ello, la única efectividad de ésta es *su* devenir histórico. Es *su* dialéctica —la dialéctica inherente a la conciencia misma— la que impide detenerse y permanecer en aspectos meramente formales. El saber filosófico, así como presupone las formas concretas de dicha conciencia (por ejemplo, las de la moral, la vida ética, el arte, la religión), reconoce, por otra parte, el inconveniente de proceder de modo «*historizante*»<sup>26</sup> y «*raciocinador*»<sup>27</sup>, destacando que muchos problemas que se toman por cuestiones concretas se reducen, de hecho, a determinaciones de pensamiento *simples* que sólo en la Lógica logran la solución verdadera, por la que alcanzan su auténtica culminación.

Precisamente por ello, la *Fenomenología*, en cuanto que expone la elevación de la conciencia en su inmediatez y abstracción hasta el saber filosófico absoluto, es la descripción científica del camino de la conciencia. La riqueza de las *figuras* concretas del espíritu, *su* dialéctica, es la que hace arribar el contenido infinito a *su* actualidad; al efectuar la concepción de dicho contenido, la conciencia se cumple. De ahí que la ciencia no se sitúe al margen de dicha conciencia sino que pase por el reconocimiento de lo que ésta es en verdad. El camino y el proceso lo son en verdad y, al no serlo al margen de la conciencia, se vislumbra ahora el auténtico alcance de la necesidad de una tarea de *formación*.

Las figuras, desde este punto de vista, son libres; no sólo porque en ellas cuaja la libertad de la necesidad lógica, no sólo porque en ellas se plasma en verdad el contenido, no sólo porque en ellas luce el sentido, no sólo porque dan cumplida cuenta de lo que resulta, sino, y de modo decisivo, porque liberan las posibilidades de lo que hay y procuran que sea. Y lo procuran ya que

<sup>25</sup> *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Ez)*, (1827), *Gesammelte Werke*, Felix Meiner, Hamburgo, 1989, vol. 19, parágrafo 25, pp. 50, 15-20.

<sup>26</sup> Las verdades históricas, o mejor, solamente históricas, hacen referencia a una existencia particular, a un contenido visto desde el ángulo de lo contingente y de lo arbitrario, a determinaciones no necesarias de él. Cfr. *Ez* (1827), parágrafo 25, pp. 50, 32.

<sup>27</sup> Cfr. *Ez* (1827), parágrafo 25, *ibid.* Se trata, en definitiva, de la falsa libertad del contenido, la vanidad en torno a él. *Ph. G., Vorrede*, pp. 41 y 35 y ss. (trad. p. 39).

lo provocan a apropiarse de sí (*sich zu eigen zu machen*)<sup>28</sup> mediante la negación de su mero existir como algo fijo y determinado. La libertad de las figuras exige esta realización y animación espiritual, que es tanto como la conquista de su verdad, encontrándose a sí mismas en el absoluto desgarramiento. Así, por su libertad, las figuras son *camino* y tránsito. Y «este camino abarcará, más bien, mediante el movimiento del concepto, el mundo entero de la conciencia en su necesidad»<sup>29</sup>. Las figuras, precisamente por acoger lo que viene dándose, dicen la narración de lo que son, confirman su ser resultado sólo en la medida en que son «*hacia*» esto es, el destellar de la exposición de la configuración del movimiento formativo.

La *formación* de la conciencia es algo que *para nosotros* ofrece a lo largo de la *Fenomenología* esta doble perspectiva. Por una parte, como movimiento positivo (*Bilden*) a través del cual la conciencia, al no quedar fijada en lo individual —y en esa medida es el individuo que va más allá de sí—, se eleva a lo universal. Es, por tanto, esfuerzo, trabajo. Por otro lado, al escindirse el mundo del espíritu en un mundo doble, el primero es el de la «realidad» o del extrañamiento del espíritu (*Kultur*) y el segundo, aquel que el espíritu, elevándose sobre el primero, se construye en el éter de la pura conciencia (*Bildung*). En este sentido, en la medida en que ha devenido un universal, es aquello mediante lo cual el individuo tiene validez y realidad; es, por tanto, un lenguaje<sup>30</sup>.

Las figuras dicen en su libertad que la *Fenomenología* es la experiencia de una formación que, a su vez, expresa el movimiento inherente a lo que se manifiesta como formado, *unificando* ambos aspectos en un único camino. Carece de sentido cegarse ante la indudable riqueza de las distintas *figuras* e incluso en la primera recapitulación de sus resultados. Pero también es insuficiente detenerse en los *momentos*, pues, más allá de estas configuraciones del espíritu, se trata de atender a la totalidad del espíritu mismo. La libertad de las figuras «depende» de esta correspondencia dialogante que se establece entre las experiencias más simples y el todo del proceso, en la que ambos —figuras y momentos— cobran su sentido y su verdad.

Resultaría inadecuado, por ello, identificar la libertad con un período histórico determinado, así como hacerlo con dichos períodos y las distintas figuras, ya que responden, más bien, a una serie de actitudes universales presentes de una u otra forma a lo largo del desarrollo y ante las que la conciencia no debe plegarse. Esto no significa desconocer que las figuras «presentan al espíritu en su singularidad o *realidad efectiva* y se diferencian en el tiempo, pero de tal modo que la siguiente contiene en ella las precedentes»<sup>31</sup>, con lo

<sup>28</sup> *Ph. G., Vorrede*, pp. 28, 7-15 (trad. p. 24).

<sup>29</sup> *Ph. G., Vorrede*, pp. 29, 4-6 (trad. p. 25).

<sup>30</sup> *Ph. G.*, pp. 266, 26-28 (trad. p. 289). Cfr. Rousset, B., *G. W. F. Hegel. Le savoir absolu*, Aubier-Montaigne, Paris, 1977, p. 138.

<sup>31</sup> *Ph. G.*, pp. 366, 6-8 (trad. p. 398).

que cobran sentido, por un lado, como *eslabón* —en el que late el proceso— y, por otro, como algo dotado de existencia peculiar *localizable* históricamente.

Ahora, como es conocido, si bien es cierto que la *Fenomenología* «contiene (*fasst*) en sí las diferentes *figuras (Gestalten) del espíritu*»<sup>32</sup>, éstas no encuentran su alcance y sentido sino en cuanto determinación singularizada de aquellos *momentos* que son configuraciones de dicho espíritu —pues así muestran su pertenencia al todo particular de la sección. La totalidad determinada lo es tal, gracias a las figuras, en las que el movimiento universal anima y asume todo el contenido del espíritu desplegado en el tiempo, pues dichas figuras laten *mediante* su incardinación en los momentos —conciencia, autoconciencia, razón y espíritu— que, precisamente por serlo, «no tiene un ser-ahí distinto los unos respecto a los otros»<sup>33</sup> y desempeñan un papel mediatizante entre la totalidad del espíritu y esas figuras: la *conciencia*, entre el espíritu universal y su singularidad o la conciencia sensible, tiene por término medio (*Mitte*) el sistema de las configuraciones (*Gestaltungen*) de la conciencia, como una vida que se ordena hacia el todo; es el sistema que aquí es considerado y que tiene su ser-ahí objetivo como historia del mundo<sup>34</sup>.

Es esta presencia de lo lógico en el corazón mismo de la *Fenomenología* la que impide satisfacerse con una simple lectura en la que, con la perspectiva de un itinerario que recorrer, todo quedaría reducido a que las etapas sucesivas se encadenaran progresivamente, sobrepasando lo alcanzado y enlazando un punto de partida y un final —ambos exteriores uno al otro. De hecho, como ya señalamos, la conciencia al moverse sólo en estos términos, en esa medida, *no reconoce* (no se reconoce) y se limita a despitarse en los aspectos más novedosos. Su libertad sería mero «atolondramiento».

Sólo cabe la reasunción sistemática del contenido a partir del término medio: es la ciencia que va hacia la conciencia, es la sustancia que se afirma como sujeto, engendrando un mundo adecuado a su propia riqueza. Pero, dado que a través de las diversas situaciones se muestra como *circularidad*, no cabe leer las figuras en tanto que meros *mojones*, en la pura sucesión que conduciría de lo universal a lo singular y en el simple retorno a la vida del espíritu captado como totalidad. De lo que se trata es de atender a la presencia de dicho esquema en cada una de las etapas. Por ello, sólo cabe una lectura conceptual de las figuras mediante la interiorización y profundización que únicamente es capaz de efectuarse desde ese todo que se despliega, sin *fijarse* —quedarse fijado— en las formas que asume, a fin de recapitular *sus* momentos.

Pero dado que el espíritu, al efectuar esta recapitulación, *se re-crea* en los

<sup>32</sup> *Selbstanzeige der Phänomenologie*, Nota de Hegel, octubre de 1807, *Gesammelte Werke*, Felix Meiner, Hamburgo, vol. 9, 1980, *Beilagen*, pp. 446-447, pp. 446, 11-12.

<sup>33</sup> *Ph. G.*, pp. 365, 34-35 (trad. pp. 397-398), y cfr. pp. 365, 18 hasta 366, 9 (trad. pp. 397-398).

<sup>34</sup> *Ph. G.*, pp. 165, 32-34 (trad. pp. 178-179).

resultados, impidiendo que éstos sean tomados por definitivos, carecería de sentido, como señalamos, estimar que el objeto asiste impasible y no se ve afectado correlativamente al movimiento de la conciencia. Además, para Hegel, dicho objeto no logra su plena culminación (*Vollendung*) ni es algo al margen de la totalidad del movimiento —su movimiento— que lo considera como todo.

Lo que denominamos inmediatez no es ya sino pura indiferencia y sólo a partir de la «des-realización» de esto que parece tan obvio y natural, sólo a partir de la eficaz actividad de las figuras que liberan las posibilidades de lo inmediato, más allá de lo que ello mismo considera como natural, sólo cuando la inquietud muestra su obrar, se hace patente que el saber de la cosa no está aún completo (*vollendet*), plenamente culminado; no debe saber solamente acerca de la inmediatez del ser y sobre la «determinidad», sino también como esencia o interior (*Inne*), como el sí mismo (*als das Selbst*)<sup>35</sup>. Las figuras sostienen, de este modo, el curso del discurso en la libertad —que es experiencia— de que lo que se dice y aquello de lo que se dice no son dos mundos y que, por tanto, sin reconocimiento de lo que se hace presente, sin saber de sí del *sí mismo* no hay libertad.

### 3. Las figuras de la libertad

La libertad mantiene la distancia, pero la recorre, entre lo que está ahí y «el sí mismo», entre lo que es en tanto que ser en el mundo y lo que es en cuanto que se posee; es voluntad de *asumir*, que es voluntad de *superar*. Pero, por ello, las figuras testimonian y proclaman ya en tiempo y forma adecuados. Liberada de las ilusiones que procedían de una oposición dualizante entre el sujeto y el objeto, la conciencia sabe, como inmediatamente idénticos, la efectividad y su saber de sí misma, de tal manera que el objeto, *correlativo* al movimiento de la conciencia, es el movimiento de determinación interna de sus propias diferencias, esto es, el *espíritu*.

Las figuras no son fruto de la aniquilación de las peculiaridades ni arrasan las características de cada etapa; en algún sentido no vienen sino a hacer justicia y reconocer la auténtica posición de las diferencias —esto es, su funcionamiento en el proceso. Posición que es, a su vez, una *reposición*, un *dar satisfacción* (*sühnen*), que sitúa también en su lugar al lugar mismo y reconoce, en su verdad y en su efectividad en una totalidad articulada, lo que hay. Reparar y desagravian así un olvido, nunca realmente sucedido, aglutinando y cumpliendo con ello tantos esfuerzos y tentativas que cobran ahora, a través de la realización de la reconciliación, su verdadero sentido, al lograr la uni-

<sup>35</sup> Ph. G., pp. 424, 10-12 (trad. p. 463).

dad del yo y el *esto*. Figuras que son *Versöhnung*<sup>36</sup> y en las que, por tanto, late la insuficiencia de la libertad, sin embargo ya, en cierto modo, lograda: libertad que es perdón acordado y expiación asumida. Cada figura dice *el saber absoluto* y lo es, en tanto que «todavía no». Y si *el saber absoluto* es una figura, lo es en cuanto que el «ya sí para siempre y cada vez» es «aún no todavía». Esta *insatisfacción* de la figura dice, no de la ausencia, sino de la presencia del espíritu: presencia del espíritu que es insatisfacción propia, apropiada insatisfacción.

Por ello, la verdadera figura en la cual la verdad existe no puede ser sino el sistema científico de tal verdad. Las diferentes *figuras del espíritu* (y así lo señala Hegel en 1807, en la presentación de la *Fenomenología* a las librerías) deben leerse como «estaciones del camino, a través del cual deviene (el espíritu) puro saber o espíritu absoluto»<sup>37</sup>. Pero estas estaciones no sólo «están», «son» del propio camino, auténticas puntadas y nudos que lo hilan y sostienen, que procuran el repliegue de las fuerzas, que nutren la paciencia del concepto y que, sobre todo, no zanzan, ni cierran, ni clausuran el camino mismo sino que, más bien, muestran la necesidad interior de proseguir. Son expresión de insatisfacción, son amor del saber que no se cumple sino en y como saber verdadero. Pero éste ya está en proceso y el amor del saber es entonces *figura y momento* del propio saber. Las figuras sostienen el camino como camino científico. La *Fenomenología* es así discurso científico.

Queda claro, por tanto, el peligro de cada figura, el de querer traducir directamente y sin mediación en el ser ahí natural el principio espiritual de la existencia libre, que habían descubierto los revolucionarios franceses. Cada figura, empeñada en *figurar*, se cree depositaria de la libertad universal, no puede producir nada positivo y viene a ser el puro hacer negativo, la mera furia del desaparecer<sup>38</sup>. Las figuras, así entendidas, procuran la muerte más plana y fría. Libertad y naturaleza no pueden conjugarse de tal modo que se asignara como tarea a la primera decirse inmediatamente en la segunda, pues este enlace y conexión inmediatos conducen a la supresión de la libertad, mediante la supresión de la naturaleza<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> *Ph. G.*, pp. 425, 10 (trad. p. 464).

La *reconciliación* se produce de una doble manera, considerada desde el lado de su producción de la conciencia misma como tal (punto de vista de la conciencia) o desde el lado del espíritu religioso (punto de vista de la autoconciencia). Cada figura expresa ya la latente unidad de ambos puntos de vista que están llamados, ahora por las propias figuras, a dicha unidad.

<sup>37</sup> *Selbstanzeige der Phänomenologie*, o.c., pp. 446, 12-13.

<sup>38</sup> *Ph. G.*, pp. 319, 26-27 (trad. p. 346).

La supuesta libertad que consiste en querer tomar posesión del espacio total de la figura y con ello figurar como *libertad absoluta* deviene, entonces, objeto sólo de sí misma. «*En sí*, es precisamente esta autoconciencia abstracta que cancela en sí toda diferencia y todo subsistir de la diferencia.» Su única intuición será «el terror de la muerte». *Ibid.* pp. 320, 34-37 y pp. 321, 1.

<sup>39</sup> Labarrière, P. J., *Introduction à une lecture de la 'Phénoménologie de l'Esprit' de Hegel*, Aubier-Montaigne, París, 1979, pp. 145-146.

De ahí la diferencia capital entre las *figuras* determinadas de la conciencia y los *conceptos* determinados que desarrolla la ciencia. Las primeras (*Gestalten*), cronológicas y de la experiencia, presentan el contenido del espíritu en la diferencia de la conciencia. Los segundos designan las *configuraciones* (*Gestaltungen*) o *momentos*, que son lógicas y realmente equivalentes a la totalidad del proceso, ya que se despliegan en la forma del concepto. Hegel, como es conocido, señala una correspondencia de principio entre los elementos constitutivos de la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*: «a cada momento abstracto de la ciencia corresponde (*entspricht*), en general, una figura del espíritu que se manifiesta»<sup>40</sup>.

Esta correspondencia no es objeto de un cuadro sinóptico que ignore la coherencia arquitectónica de cada obra. Por ello, se ha señalado que es ilusorio referir y relacionar una figura singular de la *Conciencia* o de la *Autoconciencia* a tal o cual categoría lógica, precisamente porque estas categorías o estos momentos *presuponen* justamente que haya sido realizada y que permanezca efectiva la unidad de la conciencia y de la autoconciencia. Sólo las grandes articulaciones arquitectónicas de la *Fenomenología* (más claramente, por ejemplo, la *Razón*, primera unidad de la conciencia y de su mundo) serían susceptibles de expresar la totalidad conceptual que se da a conocer teóricamente en cada momento lógico, y desde la posición del ser en su pureza y abstracción iniciales. Pero a tal nivel de generalidad, las relaciones no son apenas significativas.

Desde este punto de vista, las figuras juegan siempre como una totalidad, o mejor, como *la totalidad bajo una forma determinada*. Son *solución* que sólo halla *resolución* en la del todo, en el que quedan recapituladas y recoleccionadas, en un verdadero recogimiento y reunión (*Versammlung*) en el que, en verdad, resultan recreadas. Pero no hay resolución sin esas soluciones. Late en las figuras la insustituible lógica del todo. Confirman con ello que hay más bien una correspondencia entre los «paralelismos de estructuras» y los «paralelismos de movimientos», es decir, entre las totalidades orgánicas parciales ya constituidas (o en vías de constitución), lo que incluye el reconocimiento de que no sólo hay un equilibrio estático de los elementos en juego sino, además, una circularidad dinámica<sup>41</sup>. Las figuras propician y dicen que las anima un único movimiento conceptual, en cuanto que contenidos diferentes de la conciencia en el caminar (el encaminarse –*Erfahrung*– de la experiencia) de su devenir. Su reposo es su inquietud; su cambio, su descanso<sup>42</sup>.

Sería inexacto, sin embargo, concluir que las figuras de la experiencia no son, en su multiplicidad, sino modalidades inesenciales (e idealmente coextensivas las unas a las otras) de una única verdad histórica. Nada más lejano

<sup>40</sup> *Ph. G.*, pp. 432, 23-25 (trad. p. 472).

<sup>41</sup> Jarczyk, G.; Labarrière, P. J., «La 'Phénoménologie de l'Esprit' comme discours systématique: histoire, religion et science», *Hegeliana*, P.U.F., París, 1986, pp. 123-148, cfr. pp. 132 y ss.

<sup>42</sup> «Cambiando descansa», Heraklito, *D. K.*, 84 a.

del planteamiento hegeliano que suponer que las figuras de la conciencia no hacen sino obedecer los dictados de lo lógico, como si ello estuviera previa y definitivamente escrito de modo abstracto, más allá de tal experiencia <sup>43</sup>. Más bien, sin embargo, Hegel les reconoce una existencia distinta, pero no sólo según el orden de su encadenamiento lógico, sino, y esto es lo que ahora deseamos subrayar de modo fundamental, según *la trama de su disposición en la historia*.

Las figuras son figuras del espíritu total y como tales se presentan en una sucesión <sup>44</sup>. Figuras como las de *la certeza sensible* o la de *la percepción...* vienen a mostrar que «sólo lo total tiene realidad en sentido propio (*eigenliche Wirklichkeit*) y, por tanto, la forma de la pura libertad frente a lo otro que expresa como tiempo. Pero los *momentos* del todo, la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu, no tienen, por ser momentos, ningún ser allí (*Daseyn*) distinto los unos con respecto a los otros» <sup>45</sup>. De ahí que se haya subrayado una historicidad esencial de los términos singulares en correlación con la historicidad, no menos esencial, del espíritu como totalidad, frente a la a-historicidad lógica de los momentos o secciones <sup>46</sup>.

Y esta fuerza de su singularidad histórica confiere a las figuras un vigor efectivo que las constituye no sólo en cauces sino en auténticas *pautas históricas de libertad*. Tales logros de libertad muestran, efectivamente, sus carencias, pero en la medida en que ya procuran una libertad susceptible de experimentar (siquiera en el modo de algo aún insuficiente).

En las figuras se hace patente, por tanto, el diferenciarse de los momentos en su propio discurrir (*Verlauffe*) y concretamente en esas diversas figuras (como, por ejemplo, en *la conciencia* se diferenciaban *la certeza sensible* y *la percepción*). «Estos últimos lados se desdobl原因 en el tiempo y pertenecen a un *todo particular*. Pues el espíritu desciende desde su *universalidad* a la *singularidad* por medio de la *determinación* (*Bestimmung*)» <sup>47</sup>. Y aquí reside la clave, porque aunque la determinación o el medio (*Mitte*) es *conciencia, autoconciencia, etc.*, «la *singularidad* (*Einzelheit*) la constituyen las figuras de estos momentos (*die Gestalten dieser Momente*)» <sup>48</sup>. Las figuras se presentan entonces como *tejido del texto*, en tanto en cuanto, como ya señalamos con anterioridad (y ello a pesar de la confusión de la traducción española <sup>49</sup>) «presentan el espíritu en

<sup>43</sup> Tal es en opinión de Otto Pöggeler («Die Komposition der Phänomenologie des Geistes», *Hegel Studien*, Beiheft 3, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1966, pp. 27-74) el planteamiento de Hans Friedrich Fulda (*Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1965, 316 p.).

<sup>44</sup> *Ph. G.*, pp. 365, 30-31 (trad. p. 397).

<sup>45</sup> *Ph. G.*, pp. 365, 31-35 (trad. pp. 397-398).

<sup>46</sup> Labarrière, P. J., *Introduction à une lecture de la 'Phénoménologie de l'Esprit' de Hegel*, o.c., p. 105, nota 13.

<sup>47</sup> *Ph. G.*, pp. 366, 2-5 (trad. p. 398).

<sup>48</sup> *Ph. G.*, pp. 366, 5-6 (trad. p. 398).

<sup>49</sup> Cfr. p. 398. La desatención al femenino conduce a una versión errónea en la que se con-

su singularidad o *realidad* (*Wirklichkeit*) y se diferencian en el tiempo, pero de tal modo que la siguiente contiene (*behält*) en ella a las precedentes»<sup>50</sup>.

Así se indica y anuncia en cada una de dichas figuras lo que se va procurando: el principio de una *recolección* de figuras que las reúna y recoja todas en la posterior —que produce la asunción y superación de todas ellas y que como «última figura del espíritu» es *el saber absoluto* que, no lo olvidemos, es *una* figura particular de la conciencia, aquella en la que se conjuga el hacer y el decir<sup>51</sup> de modo insuperable.

Podemos ya subrayar, por tanto, que *entre* la temporalidad del todo y la de las figuras tiene lugar la mediación lógica, propiamente intemporal, asegurada por los principios de lectura y de organización que constituyen las diversas recolecciones de estas figuras en secciones —que Hegel denomina «*momentos*» o «*configuraciones*». Así, la *Lógica* aparece, en el conjunto del Sistema, como el término medio que permite asumir la diversidad fenomenológica en la economía de *la libertad sistemática* o del *Sistema como libertad*<sup>52</sup>.

Late, por ello, en las figuras, en cuanto elementos del proceso de reconfiguración y recomposición mimética del concepto, la insatisfacción y la paciencia del concepto por su forma transitoria de exterioridad con relación a sí mismo, es decir, el tiempo. Cada figura confirma la distancia del concepto respecto de sí mismo que, como señalamos, es el tiempo, y muestra su libertad recorriendo y «borrando» esa distancia. Pero, curiosamente, a la par, resulta clave para la articulación esencial de los elementos del tiempo, ya que en la figura *se dice y se hace* (son el latir y el palpitar —el respirar— del *saber absoluto* en el proceso) *la experiencia del espíritu*.

Así se explica que haya llegado a hablarse de *prefiguraciones*<sup>53</sup>. Si la figura designa la forma particular que adopta el todo en cada una de las determinaciones, que asume una tras otra y que es un cierto *nudo* en el que se expresa el reencuentro entre la universalidad y la particularidad, las etapas sucesivas son como *niveles de integración* de una estructura particular y del movimiento inteligible universal que jalonan el despliegue del discurso lógico. En las figuras (en cada una de ellas) cuaja la unidad de la estructura exterior (la forma) y del movimiento interior (el contenido). Las figuras prefiguran la totalidad en un estadio anterior al de su exposición y de su afirmación de sí. Si sólo hay figura cuando, en un determinado y dado nivel, estructura y sentido se reencuentran en verdad, ello responde al despliegue (no de lo an-

---

funden gravemente las figuras con los momentos. El texto se refiere claramente a «las figuras de estos momentos» y, en ningún caso, expresamente a los últimos.

<sup>50</sup> *Ph. G.*, pp. 366. 6-8 (trad. corregida p. 398).

<sup>51</sup> Labarrière, P.-J., «La 'Phénoménologie de l'Esprit', comme discours systématique: histoire, religion et science», *Hegeliiana*, P.U.F., París, 1986, pp. 123-148, cfr. p. 137.

<sup>52</sup> Jarczyk, G., *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier-Montaigne, París, 1980, pp. 272 y ss.

<sup>53</sup> Jarczyk, G., *Système et liberté dans la logique de Hegel, o.c.*, pp. 180 y ss.

terior) de la estructura en movimiento. La prefiguración se da como una cierta identidad de movimiento en una diferencia de estructura. Hay, por tanto, necesariamente varias prefiguraciones de este núcleo dinámico estructural-movimiento originario que es relación en devenir con las diferentes estructuras del discurso en su despliegue.

Las figuras lo son de «la estructura constitutiva del discurso mismo»<sup>54</sup>, de la propia realidad en su movimiento, y su libertad responde a esta necesidad, corresponde (*entspricht*) y conversa con ella, no como algo exterior que constriñe con su heteronomía sino que *dice de* la alteridad como alteridad, con la que cabe la identificación. La libertad de las figuras depende de la capacidad de recordar esta necesidad. Y gracias a tal recuerdo (*Erinnerung*), que es interiorización, se penetra y digiere la riqueza de la sustancia<sup>55</sup>. Las figuras dicen que *la libertad es asimismo saber*, saber que es riesgo, abandono y entrega a la memoria: «la perfección (*Vollendung*) del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su *ir dentro de sí*, en el que abandona su ser ahí y confía su figura al recuerdo»<sup>56</sup>. ¿Qué es el saber absoluto sino el espíritu que se sabe en su figura, *en figura* del espíritu (o el saber conceptual)?

El recuerdo es de hecho (*in der Tat*) la forma superior de la sustancia<sup>57</sup> y, gracias a él, la libertad del espíritu absoluto no es la soledad sin vida del solitario sino la historia concebida (*begriffne Geschichte*) que es también su calvario<sup>58</sup>, pero sobre todo su apertura al permanente espumar y rebosar.

#### 4. La libertad de la libertad

Cabe, entonces, hablar de la libertad como metáfora de la libertad. Hacerse cargo de ello tal vez no sea sino reconocer no sólo que las figuras de la *Fenomenología del Espíritu* son una metáfora viva de la libertad, sino, además, que el hecho de que las figuras sean una metáfora de la libertad es ya una metáfora viva. Esto será tanto como reconocer que la propia libertad es una *metáfora viva* de la libertad.

Desde esta perspectiva, la libertad —ahora, de las figuras, que lo son de la libertad— es una prefiguración metafórica de la libertad. De tal modo se la libera de efectuar una autolectura dogmática e intransigente. La libertad es siempre *distancia* e *insuficiencia* respecto de sí, en tanto en cuanto es experiencia de escisión y necesidad de permanente liberación, que viene a hacer historia. Tal libertad se arriesga y se abisma cada vez, en cuanto que es obrar.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>55</sup> *Ph. G.*, pp. 433, 18 (trad., pp. 472-473).

<sup>56</sup> *Ph. G.*, pp. 433, 19-21 (trad. p. 473).

<sup>57</sup> *Ph. G.*, pp. 433, 28-29 (trad. p. 473).

<sup>58</sup> *Ph. G.*, pp. 434, 5-6 (trad. p. 473).

Las figuras de la *Fenomenología del Espíritu*, en ese sentido, propician la libertad de la voluntad, que es libertad del espíritu en el obrar, esto es, el espíritu universal según su esencia. *Plasman*, por tanto, la libertad del espíritu y son su experiencia, su encaminarse. Muestran efectivamente que lo que éste sabe de sí deviene una realidad. Gracias a ellas, el espíritu se hace objeto de sí mismo.

Las figuras huyen de una lectura precipitada en la que el sentido esté ya dado y escrito, a modo de referencia inevitable. Más bien en ellas emerge la significación y se manifiestan las potencialidades de existencia y las capacidades latentes de acción. En esa medida, son *metáforas vivas*. Si bien juegan un papel decisivo en el proceso de formación y cabe hablar, en cada una de ellas, de una auténtica *paideia* y de una configuración de la verdad y del lenguaje, que las confirma *en y como* proceso, su libertad se erige contra la educación por dictados (contra la dictadura de lo dado como ya definitivamente dicho, y de lo dicho como ya por siempre dado). Es más, las figuras se erigen frente a la precipitación de la insaciable sed de una solución final. Y lo hacen porque aquella supuesta y mal llamada «libertad», que pone lo esencial en la intención<sup>59</sup>, por un lado, se muestra como vaciedad y, por otro, en cuanto que expectativa que se representa lo que ha de venir, dictamina la nueva figura como algo que, a modo de objeto supuestamente «libre», se enfrenta a la anterior. Esta falta de consideración (*Betrachtung*) y de atención es lo más opuesto a la paciencia del concepto y a la inquietud del espíritu. La satisfacción de la intención oculta precisamente la tensión que es voluntad y necesidad de decirse y no ansia precipitada de emitir ocurrencias y aseveraciones y de llevarlas a cabo.

Las figuras, en tanto que metáforas, subrayan concretamente que en cada una de ellas no está ya escrita la siguiente y que, sin embargo, ésta vibra en las posibilidades latentes del contenido y de su automovimiento, el cual sabe reconocer la forma del libre acaecer contingente de lo que hay. Y tal es el «sacrificio (*Aufopferung*) y la enajenación (*Entäusserung*) en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu, bajo la forma del libre acaecer contingente»<sup>60</sup>. Así, las *figuras*, que son cronológicas y de la experiencia, que son más distancia que posesión, dicen que los *momentos* de la construcción dialéctica, de la lógica, que son cumplimiento, confirman que la experiencia y el *Logos* no se excluyen<sup>61</sup>.

Gracias a las figuras, aquello que permite decir y lo que se dice no son dos mundos. Lo que soporta es, a la par, lo que exige un relato. De ahí que las figuras, en cuanto metáforas, señalen que la libertad es siempre un relato de la libertad. Ellas propician el proceso y el relato de sí como *sí mismo* y, si

<sup>59</sup> *Ph. G.*, pp. 309, 32-33 (trad. p. 336).

<sup>60</sup> *Ph. G.*, pp. 433, 5-7 (trad. p. 472).

<sup>61</sup> Hyppolite, J., *Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel*, P.U.F., París, 1961, pp. 43 y ss.

son efectivamente consideradas, niegan la inmediata realización de la libertad. Sin embargo, la hacen viable cada vez; pero, en la medida en que la propia libertad sea considerada como recreación del espíritu.

Ahora se comprende por qué la libertad del todo es la libertad de todo cada vez, que sólo es posible ser uno mismo en todo humano, y que, por tanto, únicamente resulta cuando es libertad de todos. Hay en este sentido un *escepticismo* consanguíneo de la libertad, no como lugar de residencia, sino como lugar de paso. Tal escepticismo de las figuras se proyecta «sobre toda la extensión de la conciencia tal como se manifiesta» y «desespera de las llamadas representaciones, pensamientos y opiniones naturales, llámense propias o ajenas»<sup>62</sup> de la libertad. Pero es capaz de provocar la insurrección de los saberes que en ellos parecían nada y de mostrar que son determinadamente algo. Esta *negación determinada* es un modo de proceder de la libertad. Denuncia que, a la par, es acción, exposición de la conciencia no verdadera en su no verdad. Tal movimiento, que no es puramente negativo, es el de la libertad.

Así, la libertad *hace* justicia a lo que es, y su actuar no se reduce a una mera aceptación de lo que se representa como lo que hay. Las figuras presentan y liberan lo ajustado, lo apropiado: dicen lo que se es. Son, por tanto, libres, no sólo como modo de decirse a sí mismas sino, y con carácter fundamental, como modo de decir *sí mismo*. Más bien, las figuras dicen que no hay libertad sin *Aufhebung*, esto es, sin asunción de qué *es* lo que hay, sin hacerse cargo, que es un llevar a cabo, a plena culminación. La libertad de las figuras dice este modo de proceder que corresponde al modo de proceder de lo que es. Ello no es ninguna fijación en lo dado sino que atiende y considera (*betrachtet*) al darse de lo dado y, al hacerse cargo de su *necesidad*, es su presentación y exposición (*Darstellung*): una auténtica recreación.

Por ello cabe decir que cada figura es una metáfora viva del saber absoluto como libertad. Por un lado, confirmando que la *Fenomenología del Espíritu* no es un mero museo de figuras de cera, sino que se trata de una galería de imágenes en la que cada una de ellas está dotada con (de) la riqueza total del espíritu<sup>63</sup> y que, en esa medida, posibilitan la presentación del movimiento. Por otro lado, así se ratifica la presencia del saber absoluto en el proceso, y no como algo exterior a él sino como la verdad de su libertad y el lenguaje del todo en cada caso: hace que haya poso sin reposo, sin reconocimiento en otro fundamento.

La libertad del saber absoluto soporta *la diferencia insuperada (unüberwunden)* de la conciencia, se ve afectado por ella, y el carácter indómito de ésta hace que se muestre a la par exigente y tolerante. Así, el Saber Absoluto expone *la reunión (Versammlung)* de los momentos singulares, «cada uno de

<sup>62</sup> Ph. G., *Einleitung*, pp. 56, 29-30 y 31-33 (trad. p. 55).

<sup>63</sup> Ph. G., pp. 433, 16-17 (trad. p. 472).

los cuales presenta en su principio la vida del espíritu todo»<sup>64</sup>. Pero este proceder señala a la vez el papel *fraternizador* de las figuras que en esta recolección se reconocen destinadas a formar parte de la unidad. En tal sentido, cabe decir que la libertad siempre es construcción de esta *polis*, unidad y fraternidad de la diferencia.

*El saber absoluto* es, por tanto, la mejor *metáfora viva* de la libertad. Y no sólo porque en él se hace patente el movimiento único de la conciencia del objeto y del objeto de la conciencia<sup>65</sup> y, correlativo al movimiento de la conciencia, el objeto, en su verdad, no puede ser ni la cosa inerte, ni el concepto inerte, sino que debe ser el movimiento de determinación interna de sus propias diferencias, que se denomina espíritu<sup>66</sup>. Así, la libertad es *texto y tejedor*: la aguja deja marcas que son escalones que deben ser recorridos. Pero el camino<sup>67</sup>, que es escala<sup>68</sup> que ha de ser arrojada, es ya espacio de libertad.

De ahí que, aunque en el resultado esté esencialmente contenido aquello de lo cual resulta, algo suceda efectivamente. La *reunificación* (*Vereinigung*) recorre la distancia de lo que hay respecto de sí, y esta distancia para la libertad y de la libertad es el tiempo y la historia. La exposición (*Darstellung*) es, a la par, efectivo riesgo. El saber absoluto como libertad siempre es el permanente paso del saber sabido a la verdad sabida. Y este paso queda por hacer. Tal figura de figuras, que a todas soporta sin dejar de ser él mismo una de ellas, marca la vinculación de la libertad con la *eticidad* que, frente al *derecho natural abstracto* de persona, y ante la *moralidad* de sujetos, nos constituye en miembros éticos de una comunidad<sup>69</sup>.

Las figuras son, en verdad, metáforas vivas de la libertad, en tanto en cuanto ésta es de hecho recreación del espíritu. Hay en ello una cierta recreación de sí misma. «El texto primario (el poema, el cuadro, la obra musical) es un fenómeno *de libertad*.» «La respuesta hermenéutica crítica, la puesta en acto ejecutiva por medio de la interpretación, la visión o la lectura son las cláusulas dependientes de esa libertad.» En este sentido, ha llegado a hablarse<sup>70</sup>

<sup>64</sup> Ph. G., pp. 427, 23-25 (trad. p. 466).

La *reunión* soporta la diferencia, a pesar de la habitual desconsideración con el texto de Hegel en el que señala que «*dasselbe mit dem unüberwundenen Unterscheide des Bewusstseyns behaftet ist*» (pp. 431, 37-432, 1; trad. p. 471). No es infrecuente, incluso, encontrar en ciertas ediciones en alemán el grave error de dar *überwundenen* en lugar de *unüberwundenen*, arrastrando así a los traductores menos cautos. De este modo resulta relativamente fácil tener por superado lo insuperado.

<sup>65</sup> Rousset, B., Hegel. *Le savoir absolu*, o.c., p. 134.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>67</sup> Ph. G., *Einleitung*, pp. 55, 35 (trad. p. 54).

<sup>68</sup> Ph. G., *Vorrede*, pp. 23, 4 (trad. p. 20).

<sup>69</sup> Lo que se corresponde, como es evidente, con las partes de las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

<sup>70</sup> Steiner, G., *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Destino, Barcelona, 1989, p. 186.

de «libertad *secundario*», la de aquellas «diversas libertades en respuesta a la obra», que se incorporan a un movimiento creativo. Dicha mimesis poética, en la que consiste la libertad, ofrece permanentemente, en su acción de narrar, aspectos inauditos, reconfiguraciones de lo real, interpretaciones apropiadas en las que adviene lo que hay. La libertad, así como la metáfora, mejor, como metáfora, es un acontecimiento del discurso que, como señalamos, también es potencia de existir y deseo de ser. Entonces, aún es tiempo de trammar libertad.