

Segunda parte

La figura hegeliana de “conciencia desventurada”

Conciencia desventurada y tradición judeocristiana

El presente capítulo tiene como finalidad el esclarecimiento de la figura hegeliana de “conciencia desventurada”, así como su vinculación con la tradición judeocristiana. Previamente aclararemos la correspondencia entre Fenomenología e Historia. Jean Hyppolite en su Génesis y estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel, nos aclara sobre el particular:

Así, pues, existe una cierta relación entre la filosofía de la historia y la fenomenología. La fenomenología es el desarrollo concreto y explícito de la cultura del individuo, la elevación de su yo finito al yo absoluto, pero tal elevación sólo resulta posible utilizando los momentos de la historia del mundo que son inmanentes a esta conciencia individual.⁴⁹

Cabe resaltar que el autor expresa algunos reparos para tal interpretación, al preguntarse si las alusiones a la Historia son meros ejemplos para el esclarecimiento del decurso de la conciencia o si se imponen de manera absoluta. Acerca de la correspondencia entre conciencia desventurada y tradición judeocristiana nos dice:

⁴⁹ HYPOLITE, Jean. Génesis y estructura de “La Fenomenología del Espíritu de Hegel”. Barcelona, Ediciones Península, p. 40, 1974.

Sabemos por los trabajos de juventud de Hegel que la conciencia desgraciada se confunde en su origen con el judaísmo, extendiéndose luego al cristianismo de la edad media. Pero el texto de la Fenomenología sobre la conciencia desgraciada no contiene ninguna mención explícita del judaísmo; por consiguiente sigue tratándose de ilustraciones históricas en servicio de un necesario desarrollo de la autoconciencia.⁵⁰

Por su parte, Ramón Valls Plana, en su texto *Del yo al nosotros*, sostiene con respecto a la vinculación entre Historia y Fenomenología lo siguiente:

El tiempo es, por decirlo así, el lugar de manifestación del espíritu; o dicho en otras palabras, el espíritu se manifiesta y realiza en la Historia y no tanto en la Naturaleza. Ahora bien, esta manifestación histórica del espíritu es el análisis que el espíritu hace de sus momentos.⁵¹

Y de una manera más específica, con relación a la elucidación que ahora nos convoca, apunta:

Y así veremos que el devenir de la religión acompaña el devenir del espíritu: religión natural, correspondiente a la historia prehelénica, religión del arte como religión del mundo helénico y religión manifiesta o revelada para el mundo cristiano.⁵²

Finalmente, Alexander Kojève nos dice en su *Dialéctica del amo y del esclavo* en Hegel, con respecto a nuestro enunciado, lo que sigue:

La conciencia infeliz es la conciencia cristiana; la del cristiano es, para Hegel, el tipo más perfecto del Religioso [...] Por lo tanto: alimentar, cultivar la nostalgia, el sufrimiento doloroso de la insuficiencia de la realidad en la cual se vive, es lo que se descubre en la actitud religiosa, es decir, cristiana. Inversamente, ubicarse en esa actitud es alimentar y cultivar la desdicha y la nostalgia.⁵³

⁵⁰ HYPOLITE, ob. cit., p. 36.

⁵¹ VALLS PLANA, Ramón. *Del yo al nosotros*. Barcelona, Estela, p. 326, 1984.

⁵² VALLS PLANA, ob. cit., p. 328.

⁵³ KOJÉVE, Alexander. *Dialéctica del amo y del esclavo* en Hegel. Buenos Aires, La Pléyade, pp. 234-235, 1975.

Queda de esta manera aclarada la vinculación entre la figura hegeliana de “conciencia desventurada” y la tradición judeocristiana. Pasemos seguidamente a ver la mencionada figura a la luz de La Fenomenología del Espíritu.

Conciencia desventurada en La Fenomenología del Espíritu

En La Fenomenología del Espíritu, G.W.F. Hegel nos propone una tarea fundamental: demostrar el despliegue de la conciencia, desde su paraje fenoménico hasta su morada filosófica. Deseamos aclarar lo anterior exponiendo brevemente la noción hegeliana de experiencia. El título primigenio conferido por Hegel a La Fenomenología... rezaba Ciencia de la Experiencia de la Conciencia.

Inmanuel Kant en su Crítica de la razón pura (1781) entiende la experiencia como la aplicación de las categorías, conceptos puros del entendimiento, a las afecciones que nos proporcionan los objetos de los sentidos. Hegel en cambio concibe la experiencia como el movimiento dialéctico que realiza la conciencia tanto en su saber como en su objeto. Ya no se trata de la relación entre un sujeto que conoce en la medida que actúa sobre las afecciones que nos proporcionan los objetos de los sentidos, sino más bien del movimiento dialéctico que realiza la conciencia en su saber y en su objeto.

En su Fenomenología del Espíritu de Hegel, Martin Heidegger ha señalado las etapas del llegar-a-sí-mismo del espíritu, el cauce que nos conduce del paraje fenoménico a la morada filosófica. Tal vez me exceda en la cita, sin embargo la consigno por dos motivos. Por un lado nos proporciona una visión de conjunto de la travesía de la conciencia y, por otro, nos permite detenernos en los momentos pertinentes a nuestro trabajo sin desnaturalizar el cometido de la Fenomenología:

El saber absoluto es lo que ya también —aun cuando embozado— es el saber relativo. El saber relativo más relativo es la conciencia que todavía no se ha hecho patente como espíritu, el

saber carente de espíritu. De ahí que la "Fenomenología del Espíritu" en tanto llegar-a-sí-mismo del espíritu comience con el hecho de que el saber al pronto se sabe como conciencia y se da a saber lo que merced a ello sabe. En correspondencia con ello, la primera sección principal se rotula: "A. conciencia".

Así pues, el saber se consigue saber como conciencia, entonces sabe de sí y así, al través de atravesar diferentes etapas, hace consigo la experiencia de que es autoconciencia. Por eso la segunda sección principal se llama: "B. Autoconciencia".

Sólo que la autoconciencia, tomada para sí en el interior de la relación de la conciencia, es decir, del todo del referirse del yo (sí-mismo) al objeto sólo es, por lo pronto, un lado. En tanto la autoconciencia hace consigo misma la experiencia de que no es sólo un lado, sino el lado en el que y para el que se hace patente precisamente también el otro lado en lo que él es, nace así un saber que se sabe tanto como autoconciencia, como conciencia; es decir, como el fundamento esencial que unifica a ambas. La autoconciencia pierde su unilateralidad y deviene razón. De ahí la tercera sección: "C. Razón".

La razón es la certeza de la conciencia de ser toda la realidad.

En este "todo" ya radica, y ciertamente en un sentido cualitativo, el anuncio de que en la razón el saber absoluto de alguna forma ya se ha alcanzado a sí mismo. No obstante, la obra no finaliza con esta sección, la Fenomenología todavía no ha alcanzado su meta. Pues el espíritu, que constituye la esencia del absoluto, todavía no ha aparecido como tal. Y, sin embargo, con la sección C ya estamos en el fin porque el absoluto ya ha venido a sí, pero todavía no expresamente y en su verdad. Esta duplicación del sí (fin) y sin embargo no, se expresa en el hecho de que la tercera sección C está rotulada como "C.(AA.) Razón". Esta sección, por lo tanto, está subdividida: en el interior del estar-en-sí-y-consigo-mismo del saber absoluto como razón se inicia otra vez

la Fenomenología. Este primer estar-en-sí-y-consigo-mismo todavía no ha llegado de verdad a sí mismo, todavía no ha hecho consigo propiamente la experiencia; esto es, la experiencia de que el absoluto (razón) es espíritu. Por eso a la sección C.(AA.) sigue una sección "(BB.) El espíritu. La razón es espíritu en la medida en que la certeza de ser toda realidad es elevada a la verdad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de ella misma.

Con (BB.) comienza la expresa historia absoluta del espíritu absoluto; (BB.) es el inicio. La siguiente experiencia que el espíritu hace consigo mismo es expuesta en "(CC.) La religión".

El espíritu que se sabe a sí mismo es en la religión, de una forma inmediata, su propia y pura autoconciencia. Pero aquí se repite en la historia del espíritu lo que ya sabíamos a partir del tránsito de la conciencia a la autoconciencia: que ésta al pronto y de nuevo se contrapone a la conciencia como a su otro y en virtud de ello todavía tiene a ésta de una manera autosuficiente al lado de sí. Habiendo llevado el espíritu también a sí a eso otro como suyo y sabiéndose como su verdad, se sabe absolutamente, es el espíritu que se sabe a sí mismo espíritu, es realmente efectivo como saber absoluto, es la voluntad que se sabe absolutamente, que es ella misma para sí el poder realmente efectivo como lo único querido. Con ella alcanza la "Fenomenología del espíritu" su meta. De ahí que la última sección se llame: "(DD.) El saber absoluto".⁵⁴

Ahora bien en La Fenomenología del Espíritu, de Hegel, tenemos la primera sección, "A. Conciencia". Con sus respectivos momentos. I. "La certeza sensible o el 'esto' o la 'suposición'". II. "La percepción, o la cosa y la ilusión". III. "Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible". Detengámonos en el primero, I. "La certeza sensible". Con sus figuras subsiguientes. 1. El objeto de esta certeza. 2. El sujeto de esta certeza. 3. La experiencia de esta certeza.

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. Fenomenología del Espíritu de Hegel. Madrid, Alianza Editorial, pp. 91-92, 1992.

La certeza sensible se manifiesta como un conocimiento inmediato, de riqueza infinita, como el más verdadero, ya que está en relación plena con su objeto, en su contenido concreto. Sin embargo, la certeza sensible para sí misma se revela como la verdad más abstracta y pobre ya que lo único que podría anunciar es el ser de la cosa o de lo que es, esto constituye la verdad de la cosa. La relación —inmediata— es entre un este y un esto, que son a la vez mediatos, ya que yo tengo la certeza por un esto y el esto tiene la certeza a través de un yo, por un otro. A continuación vamos a ver las tres instancias de la certeza sensible.

En un primer momento encontramos la esencia en el objeto frente a un no esencial que es el yo. El en sí del objeto permanece al margen de ser sabido o no por un yo. ¿Es esto realmente así? Hegel interroga a la certeza sensible misma: ¿qué es esto? Tomándolo en su doble figura, el aquí y el ahora. Entonces la certeza sensible responde: el ahora es la noche, pero nos percatamos que esta verdad dejará de serlo cuando llegue el día. El ahora se mantiene frente a algo que cambia, día o noche; este algo que no cambia es el universal, lo verdadero de la certeza sensible; lo que sabemos acerca de lo que cambia es la negación, en este sentido lo que en un primer momento se revelaba como esencial deja de serlo. Lo esencial ahora es el sujeto ya que el objeto en tanto que es denominado por el sujeto se puede decir lo que el sujeto sabe de él, es la pauta.

Si en el objeto de la certeza lo que se mantenía era el ahora y el aquí, con respecto a lo mutable, lo que ahora se mantiene permanente es el yo, que ha asimilado tanto el aquí como el ahora. Cabe preguntarse por la esencia en el sujeto; sin embargo, la pauta también se aleja de él ya que otras certezas sensibles pueden negarse entre sí.

La esencia, como hemos visto, ya no se encuentra ni en el sujeto ni en el objeto, sino en la experiencia de ambas; la certeza sensible misma es ahora su esencia, en su inmediatez, no como en los casos anteriores en los cuales se presentaba un momento.

Sabemos que la experiencia es un movimiento dialéctico que la conciencia hace sobre sí misma tanto en su saber como en su objeto. Tenemos en un primer momento un saber (1), frente a un objeto (1), se opera un movimiento dialéctico, la conciencia no sabe cómo, y aparece un objeto (2), que alberga en su interior al objeto (1), en tanto lo niega. Si traemos la noción de *aufhebung*, vemos que ha habido un momento de negación —no absoluta— y tenemos un objeto (2) que alberga en su interior al objeto (1) hay algo que se mantiene y que al mismo tiempo se supera en la totalidad de la experiencia.

La segunda sección de *La Fenomenología...* se titula "B. Autoconciencia". Contiene los siguientes momentos: IV. "La verdad de la certeza de sí mismo". A. "Independencia y sujeción de la auto-conciencia; señorío y servidumbre". B. "Libertad de la autoconciencia; estoicismo, escepticismo y conciencia desventurada".

Desde sus Escritos de juventud apreciamos la preocupación del filósofo alemán por el concepto de "conciencia desventurada". En la tradición judeocristiana, la actitud hacia la vida es más bien de ruptura, el mundo es visto como un enorme valle estructurado de lágrimas, donde sólo es posible conseguir la redención hacia el verdadero mundo, de felicidad eterna, que nos espera pacientemente más allá de la muerte. En contraposición encontramos el espíritu griego, buscando habitar un mundo de participación fraterna entre pensamiento y naturaleza. El hombre, como animal político, aquel que encuentra su realización en la polis, es anunciado como el máximo ideal de vida entre los antiguos habitantes de Grecia; el individuo aislado, fuera de la polis, es concebido como un dios o una bestia.

En *La Fenomenología del Espíritu*, la conciencia ha replegado la mirada a través de sus párpados, ya no está enfrentada con el mundo sino consigo misma; para que esto ocurra deberá ser reconocida por otra autoconciencia. Negando al mundo, la conciencia se ha vuelto sobre sí. La conciencia se reconoce en su en sí (su verdad, su esencia) en tanto que en su para

sí (para otro) se pierde; es en este reconocimiento de su esencia que niega la esencia de la otra autoconciencia y al hacer esto se supera a sí misma ya que la otra autoconciencia es ella misma. Sin embargo, este movimiento es también realizado por la otra autoconciencia. En palabras de Hegel:

[...] el movimiento es por tanto, sencillamente, el movimiento duplicado de ambas autoconciencias.⁵⁵

La conciencia, al reconocerse en su en sí, se revela como esencial. La otra autoconciencia es asumida, por lo tanto, como objeto no esencial; es decir, en su negatividad. En este momento anuncia el filósofo: no se presenta la una con respecto a la otra todavía como ser para sí, es decir, como autoconciencia;⁵⁶ ninguna de las dos autoconciencias ha reconocido el en sí de la otra, para hacerlo es necesario renunciar a su carácter de objeto, desvincularse de la vida; en este sentido ambas autoconciencias tienden a la muerte, la una de la otra: la lucha por el reconocimiento es a vida o muerte. Sin embargo, una autoconciencia niega la vida, desafía la muerte. En ese momento se asume como esencia, exige que se la reconozca en su señorío porque ha rechazado la esclavitud de la vida; en cambio la otra autoconciencia elige la vida, pues teme la muerte, no se yergue como autoconciencia, sino como esclavo de la vida, reconoce la majestad del señor, prescindiendo del reconocimiento de éste.

El señor se encuentra, por un lado, relacionado a la vida, objeto de la apetencia, y por otro, con una conciencia que ha asumido su carácter de coseidad. Al hacer esto, nos aclara Jean Hyppolite en su Génesis y estructura de La Fenomenología del Espíritu de Hegel:

El amo es amo porque es reconocido por el esclavo, su autoconciencia se debe a la mediación de otra autoconciencia, la

⁵⁵ HEGEL, G.W.F. La Fenomenología del Espíritu. Méjico, Fondo de Cultura Económica, p. 114, 1966.

⁵⁶ HEGEL, ob. cit., p. 115.

del esclavo. Por consiguiente, su independencia es relativa, más aún: al relacionarla con el esclavo que la reconoce, el amo se relaciona también por intermedio de aquél, con el ser de la vida, con la coseidad.⁵⁷

El amo se relaciona con el siervo en su ser independiente, mientras que éste se relaciona con el amo en su ser dependiente, independiente de la coseidad. Se trata, por tanto, de un reconocimiento unilateral y parcial. El reconocimiento que realiza el esclavo es su reconocimiento como esclavo, no procede de él, sino del amo. Concluye G.W.F. Hegel:

[...] para que el reconocimiento en sentido estricto suceda, falta otro momento: el de lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo, y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra el otro.⁵⁸

Así como el amo revela su esencia en lo no esencial, lo no esencial devendrá en su contrario.

Hasta este momento, hemos visto al amo como lo esencial, nos queda por ver cómo a su vez deviene el esclavo en esencia. El esclavo ha experimentado ya esta esencia en su negatividad, se ha visto ante la plenitud de la muerte, lo cual ha logrado estremecerla: por medio de la angustia, temor ante la pérdida total del ser, el esclavo ha podido esculpir, sin dejar siquiera un rastro de niebla en sus manos, lo que antes se revelaba como inesencial, a saber, la conciencia humana. Dicha angustia —concepto fundamental para efectos del presente trabajo— no ha sido experimentada por el amo. Por tanto, el esclavo, al dirigir la mirada a su amo, al ofrecerle su trabajo, se ha visto desligada, al igual que el amo, de la vida, del mundo.

La lucha de las autoconciencias contrapuestas se ha introducido en una sola autoconciencia: la conciencia desventurada para, posteriormente, dar lugar a la unidad esencial del concepto de espíritu. Partamos del hecho que la conciencia inmutable es la unidad inmediata de ambas conciencias; es decir, la

⁵⁷ Ibid., p. 142.

⁵⁸ HEGEL, ob. cit., p. 118.

autoconciencia inmutable, que se revela como esencial, y la conciencia mudable como no esencial. Ambas conciencias son para ella ajenas la una de la otra. Sin embargo, adoptar la figura de una no hace perder la figura de la otra ya que ambas conciencias conviven en su seno. Vemos que se genera una contradicción en la cual el optar por lo inesencial implica liberarse de sí misma puesto que, como ya mencionamos, es una de sus partes constitutivas empujada a esto por la conciencia de la esencia simple. El autor de *La Fenomenología...* nos dice al respecto:

La conciencia de la vida, de su ser allí y de su acción es solamente el dolor en relación con este ser allí y esta acción, ya que sólo encuentra aquí la conciencia de su contrario como la conciencia de la esencia y de la propia nulidad. Remontándose sobre esto, pasa a lo inmutable.⁵⁹

Se entenderán mejor estas palabras si afirmamos que lo inmutable es Dios y lo mutable, el hombre, en donde lo inesencial es suprimido. Esta vinculación se presentará de tres diversos modos. Primero, lo singular se anuncia como opuesto a lo inmutable. Segundo, lo inmutable se presenta como singular y éste le ofrece así su existencia. Tercero, lo singular se encuentra como tal en lo inmutable: estamos ante la presencia del Reino del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, respectivamente.

Ahora bien, si en un primer momento la conciencia mutable devino en conciencia inmutable, superándose, ahora de lo que se trata es de superar "su relación con el puro inmutable no configurado para relacionarse solamente con lo inmutable configurado".⁶⁰ Esta tendencia a ser devenir uno, de lo singular con lo inmutable configurado constituirá en adelante su esencia y su objeto suprimiendo la dualidad anterior: arribamos a la Razón.

Recordemos las palabras de Martin Heidegger citadas líneas arriba a propósito de la estructura general de *La Fenomenología...*, quedémonos con las referidas a la sección que

⁵⁹ HEGEL, ob. cit., p. 119.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 131.

ahora nos convoca: CC. La Religión. "Con (BB.) comienza la expresa historia absoluta del espíritu absoluto; (BB.) es el inicio. La siguiente experiencia que el espíritu hace consigo mismo es expuesta en (CC.) La religión". "El espíritu que se sabe a sí mismo es en la religión, de una forma inmediata, su propia y pura autoconciencia. Pero aquí se repite en la historia del espíritu lo que ya sabíamos a partir del tránsito de la conciencia a la autoconciencia: que ésta al pronto y de nuevo se contrapone a la conciencia como a su otro y en virtud de ello todavía tiene ésta de una manera autosuficiente al lado de sí. Habiendo llevado el espíritu también a sí a eso otro como suyo y sabiéndose como su verdad, se sabe absolutamente, es el espíritu que se sabe a sí mismo espíritu, es realmente efectivo como saber absoluto, es la voluntad que se sabe absolutamente, que es ella misma para sí el poder realmente efectivo como lo único querido. Con ella alcanza La Fenomenología del Espíritu su meta. De ahí que la última sección se llame: (DD.) El saber absoluto".⁶¹

Antes de finalizar el presente capítulo quisiera considerar dos elementos importantes esbozados por G.W.F. Hegel en relación con la Religión, y que fundamentan nuestro trabajo. Por un lado obsérvese la relación entre Fenomenología e Historia; y por otro, el carácter positivo conferido a la Religión. Acerca de lo primero podemos decir con Hyppolite lo siguiente:

Hegel dedica a la religión un largo capítulo de La Fenomenología del Espíritu. Es justamente a propósito de la religión cuando habla del arte, considerando como un momento del desarrollo de la religión una religión del arte que corresponde a la Grecia antigua. Sólo mucho más tarde separará el arte de la religión y mantendrá la concepción del espíritu absoluto en sus tres estadios: el arte, la religión y la filosofía.⁶²

Sobre lo segundo podemos precisar:

⁶¹ HEIDEGGER, ob. cit., p. 92.

⁶² HYPOLITE, ob. cit., p. 62.

Mientras que Kant intenta purificar la religión de todo elemento positivo o histórico y conservar lo esencial de ella en una filosofía práctica, viendo por ejemplo en la persona de Cristo un modelo de la moralidad pura, Hegel, que escribió varias veces una Vida de Jesús, se propone integrar en la especulación filosófica los elementos positivos de la religión. Para este último la religión es diferente de la moral. Como religión de un pueblo, traduce una cierta concepción original del mundo; y lo que hay de contingente y de histórico en esta religión no debe ser despreciado.⁶³

Hasta aquí hemos esclarecido las dos partes que configuran nuestra interrogante inicial. Por un lado lo que entendemos por actitud trágica como principio en la poética de Martín Adán; y, por otro, lo que precisamos como conciencia desventurada —vinculada a la tradición judeocristiana— en La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Aclaremos que no se trata de un concepto aislado en la obra del filósofo alemán, sino en constante devenir, desde su paraje fenoménico hasta su morada filosófica. Asimismo apreciamos su vinculación a la tradición judeocristiana. El hecho de detenernos en determinadas figuras obedece a esta situación. Ahora sólo nos resta fundamentar dicha actitud trágica desde la conciencia desventurada hegeliana. El tercer párrafo del presente capítulo se detiene en esta tarea.

Conciencia desventurada y actitud trágica en la poética de Martín Adán

El itinerario seguido hasta aquí nos permite considerar a cabalidad la pregunta fundamental del presente trabajo. La figura hegeliana de conciencia desventurada, vinculada a la tradición judeocristiana, como fundamento metafísico de la actitud trágica como principio en la poética de Martín Adán.

En el primer capítulo abordamos la segunda parte de la pregunta: la actitud trágica en la poética del autor de La Rosa

⁶³ Ibid., p. 479.

de la Espinela. Lo hicimos básicamente por considerar oportuno escuchar las propias voces de las ripresas; es decir, si existían elementos necesarios que nos permitieran elucidarlos desde una perspectiva judeocristiana.

Así, en la Prima ripresa observamos el momento inicial del sacrificio, su filiación con la experiencia mística o visionaria, la naturaleza trágica de su poética, así como el concepto de angustia emparentado con la tradición judeocristiana. También pusimos de relieve las pretensiones del poeta de asir una realidad que lo trasciende en los órdenes del ser, del conocimiento y de la palabra. En la Seconda ripresa señalamos la naturaleza etérea de la rosa captada a nivel del pensamiento, en donde encuentra su permanencia, criterio único de verdad y deseo.

Con respecto a la Terza ripresa anotamos que no es mediante una explicación racional por la cual el poeta captará la rosa. Propusimos el concepto de percepción mental, desde la perspectiva de la filosofía griega, para indicar que el interés del poeta se centra fundamentalmente en el hallazgo de una realidad y no en la búsqueda positiva de una definición. A esto nos referimos cuando hablamos de fundamento metafísico. Esta experiencia desde la visión judeocristiana se denomina epifanía.

En la Quarta ripresa nos adentramos en los niveles de la rosa, el esencial y el contingente. También en la exigencia del poeta de un vínculo que le permita abrigar esperanzas de un encuentro ulterior con la divinidad. En la Quinta ripresa, frente al mundo ideal o esencial de la rosa, el mundo terrenal es visto como el lugar de la pérdida, de la caída, el cual nos exige un sacrificio, como el suscitado en la Prima ripresa, para recobrar acaso nuestra naturaleza primigenia. La experiencia mística o visionaria es entendida aquí también en términos de una cópula. La identidad entre el poeta y la rosa, mostrada en las líneas precedentes se esclarece inclusive con algunas aristas, en el primer cuarteto de la Sesta ripresa.

En la inmediatez de la experiencia visionaria es imposible establecer la palabra. Aquí sólo anidan el silencio y el goce. La escritura implica mediatez, una pausa cristalina que nos

distancie de lo vivido para dotarlo de lenguaje. La muerte es vista en la *Settima ripresa*, por un lado, como el tránsito de un nivel terrenal, transitorio a otro de permanencia, de eternidad. Por otro lado, al ser fuente de angustia lacerante y de constante madrugada se convierte en un elemento fundamental de la visión trágica de la vida que tiene el poeta.

Efectivamente, la angustia como sentimiento de temor ante la pérdida no parcial sino total del ser sustenta la visión trágica del poeta ante la vida: la conciencia desventurada. Por último, en la *Ottava ripresa*, la rosa misma es expuesta en términos de una maestra sibilina, con lo que se acrecienta la idea del éxtasis visionario en su poesía.

En nuestra travesía por las *ripresas* hemos podido percatarnos de algunos rasgos fundamentales desde una perspectiva judeocristiana. Con esto no estamos afirmando la existencia de algunas características esenciales de dicha tradición. Si acaso esto fuera posible. Sólo estamos puntualizando que dichos términos adquieren sentido desde una mirada judeocristiana. Por ejemplo, las nociones de sacrificio, angustia, experiencia visionaria o mística, inefable, salvación.

Obviamente tenemos una serie de términos de dicha tradición que no aparecen en las *ripresas*, aunque sí en otros textos poéticos de Martín Adán. Por ejemplo, la trinidad, el reino escatológico, la revelación, entre otros. No está demás decir que nos enfrentamos a un texto poético y no a un tratado teológico o filosófico. Aunque pueda ser apreciado desde una visión filosófica, como es la intención del presente estudio. No es casual que G.W.F. Hegel, en *La Fenomenología del Espíritu*, cuando se refiere a la conciencia desventurada lo haga en términos visibles desde la tradición judeocristiana, además de precisar dicho momento en términos de angustia. Temor ante la pérdida no parcial sino total del ser.

En el segundo capítulo abarcamos la primera parte de la pregunta inicial. La figura hegeliana de conciencia desventurada —desgraciada, infeliz o desdichada, según la traducción—

vinculada a la tradición judeocristiana. Para ello proyectamos el término —para evitar desnaturalizarlo— desde la intención expuesta por G.W.F. Hegel en *La Fenomenología del Espíritu*, el despliegue de la conciencia desde su morada fenoménica hasta su paraje filosófico.

No se trata pues de un concepto aislado en la obra del filósofo alemán, sino ubicado en un constante devenir. Así, en primer lugar, establecimos la vinculación entre conciencia desventurada y la tradición judeocristiana. Tomando los análisis de los principales estudiosos de la obra hegeliana en este aspecto. Esto suponía —dijimos— la correspondencia entre *Fenomenología* e *Historia*. Jean Hyppolite, en su libro citado, sostiene acerca de lo primero lo siguiente:

Sabemos por los trabajos de juventud de Hegel que la conciencia desgraciada se confunde en su origen con el judaísmo, extendiéndose luego al cristianismo de la Edad Media. Pero el texto de la fenomenología sobre la conciencia desgraciada no contiene ninguna mención explícita del judaísmo; por consiguiente sigue tratándose de ilustraciones históricas en servicio de un necesario desarrollo de la autoconciencia.⁶⁴

Con respecto a la correspondencia entre *Fenomenología* e *Historia* precisa:

Así, pues, existe cierta relación entre filosofía de la historia y fenomenología. La fenomenología es el desarrollo concreto y explícito de la cultura del individuo, la elevación de su yo finito al yo absoluto, pero tal elevación sólo resulta posible utilizando los momentos de la historia del mundo que son inmanentes a esta conciencia individual.⁶⁵

Ramón Valls Plana nos dice sobre el particular:

El tiempo es, por decirlo así, el lugar de manifestación del espíritu; o dicho en otras palabras, el espíritu se manifiesta y realiza en la historia y no tanto en la naturaleza. Ahora bien, esta

⁶⁴ HYPOLITE, ob. cit., p. 50.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 40.

manifestación histórica del espíritu es el análisis que el espíritu hace en sus momentos.⁶⁶

Con respecto a la relación entre conciencia desventurada y tradición judeocristiana señala:

Y así veremos que el devenir de la religión acompaña al devenir el espíritu: religión natural, corresponde a la historia prehelénica, religión del arte como religión del mundo helénico y religión manifiesta o revelada para el mundo cristiano.⁶⁷

Asimismo, Kojève anota, con relación a nuestro presupuesto, estas palabras:

La conciencia infeliz es la conciencia cristiana; la del cristiano es, para Hegel, el tipo más perfecto del religioso [...] Por lo tanto: alimentar, cultivar la nostalgia, el sufrimiento doloroso de la insuficiencia de la realidad en la cual se vive, es lo que se descubre en la actitud religiosa, es decir, cristiana. Inversamente, ubicarse en esa actitud, es alimentar y cultivar la desdicha y la nostalgia.⁶⁸

En segundo término con la finalidad de otorgar una visión de conjunto de la obra hegeliana subrayamos lo expuesto por Martin Heidegger en su *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

Finalmente expusimos en detalle cada figura que atraviesa la conciencia en su incesante devenir. Lo hicimos —repetimos el concepto— con la intención de evitar desnaturalizar la figura hegeliana de conciencia desventurada y por el contrario mostrarla en su continuo fluir por el cauce de la conciencia.

Este párrafo final no es sino la sustentación de nuestra hipótesis. Esperamos que esté lo suficientemente esclarecida. La figura hegeliana de conciencia desventurada como fundamento metafísico de la actitud trágica —como principio— en la poética de Martín Adán. En otras palabras, los conceptos emplea-

⁶⁶ VALLS PLANA, ob. cit., p. 326.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 328.

⁶⁸ KOJÉVE, ob. cit., pp. 234-235.

dos por nuestro autor en las denominada ripresas de Travesía de extramares hallan su asiento, su soporte, su condición de posibilidad, su fundamento metafísico en la tradición judeo-cristiana. Hemos decidido mirarla desde la figura hegeliana de conciencia desventurada.

