



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Iztapalapa

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN HUMANIDADES

MAESTRIA EN FILOSOFIA POLÍTICA

***Conciencia y Autoconciencia:
El desarrollo de la objetividad y conciencia en la
Fenomenología***

Tesis que, para obtener el título de maestría, presenta el alumno:

Ricardo Luis Mendívil Rojo

Director de Tesis: Dr. Sergio Pérez Cortés

México, DF, 13 de febrero de 2011

Contenido

Introducción	7
I Parte: el objeto.....	13
1. La certeza sensible	13
2. La percepción o la cosa y la ilusión	20
2.1 La cosa percibida	21
2.2 La cosa y la ilusión	26
2.3 La experiencia de la percepción	26
3. Fuerza y entendimiento	31
3.1 Introducción	31
3.2 El concepto de fuerza.....	32
3.3 La experiencia de la fuerza (o el juego de fuerzas)	36
3.4 Lo interior y el mundo suprasensible.....	41
3.5 La ley y el concepto de ley	44
3.5.1 La ley como el interior del fenómeno	46
3.5.2 La primera concepción de ley	49
3.5.3 La segunda concepción de la ley	50
3.5.4 La crítica sobre la naturaleza tautológica de la explicación científica	53
3.6 El mundo invertido.....	54
3.6.1 Inversión y entendimiento	55
3.6.2 La diferencia interna	57
3.6.3 La explicación	59
3.6.4 Desarrollo del mundo invertido	61
3.6.4 La Infinitud.....	70
II Parte	75

4.	La Auto-conciencia	75
4.1	Introducción	75
4.2	La oposición entre conciencia y objeto.....	79
4.3	La unidad que precede a la diferencia interna.....	82
4.4	La autoconciencia: infinitud y autodeterminación	83
4.5	La verdad de la certeza de sí mismo	85
4.6	La unidad de la auto-conciencia.....	88
4.7	Los dos momentos de la auto-conciencia	89
4.7.1	La conciencia-objeto	89
4.7.2	La auto-conciencia o la conciencia de sí.....	90
4.8	La conciencia que es para sí es su propio concepto.....	92
5	El concepto de vida	97
5.1	La emergencia de la auto-conciencia en el seno de la vida	97
5.2	Los momentos que constituyen el movimiento de la vida	99
5.3	Género y proceso	102
6	Deseo y Auto-conciencia	105
6.1	El deseo como carencia.....	105
6.2	De regreso a la auto-conciencia y el deseo.....	106
6.3	La permanencia de lo <i>otro</i> como auto-suficiencia.....	112
6.4	El objeto que se niega a sí mismo	113
6.5	Introducción al concepto de Espíritu	115
7	Autonomía y no Autonomía de la Auto-conciencia: Dominación y Servidumbre	117
7.1	Reconocimiento y la Dialéctica del Amo y el Esclavo.....	117
7.1.1	El concepto de reconocimiento como unidad espiritual	118
7.1.2	El doble significado en el concepto del Reconocimiento.....	120
7.1.3	El movimiento estructural del reconocimiento	121

7.2	Lucha a muerte entre auto-conciencias.....	122
8	La dialéctica del amo y el esclavo.....	128
8.1	El Amo	130
8.2	El Esclavo [El miedo a la muerte, el servicio y el trabajo]	134
8.2.1	El trabajo de la negatividad en la auto-conciencia	139
9	La libertad del pensamiento: estoicismo y escepticismo.....	143
9.1	Introducción	143
9.2	El estoicismo como la emergencia del pensamiento	144
9.2.1	El pensamiento conceptual y las representaciones	146
9.2.2	La libertad del pensamiento.....	148
9.2.3	Resurgimiento de la oposición entre el <i>yo</i> y lo <i>otro</i>	150
9.3	El escepticismo	152
9.3.1	La acción del escepticismo en general	152
9.3.2	La universalidad y singularidad que experimenta la conciencia escéptica.....	156
10	La conciencia desventurada	158
10.1	La unidad escindida	158
10.2	El desarrollo de la conciencia desventurada.....	162
10.3	La conciencia mudable	162
10.4	La figura de lo inmutable.....	163
10.4.1	La conciencia pura (la particularización del inmutable).....	164
10.4.2	La esencia singular.....	166
10.4.3	La mortificación de sí mismo.....	168
	Bibliografía	172

Introducción

Nuestro interés en la *Fenomenología del Espíritu* se centra en dos puntos. El primero tiene que ver con la manera en que los objetos del mundo se relacionan con la conciencia, y además cómo ésta los constituye y se imbrica con ellos. Adelantando la postura de Hegel, diremos que la verdad de los objetos radica en la conciencia. Pero ¿qué significado tiene ello para nuestra comprensión del mundo? Ello no implica que los objetos son meras proyecciones de la conciencia, sino que encuentran toda determinación a partir de la conciencia. La identidad y diferencia que hallamos en los objetos son producto de la conciencia. Esto tampoco quiere decir que la conciencia, con el simple hecho de cambiar de perspectiva, puede modificar los objetos. Así, nuestro interés será estudiar cómo los objetos del mundo retienen su “objetividad” y cómo es que la conciencia los determina.

El segundo punto considera la relación de la conciencia consigo misma, pero a través de la mediación, la cual se le presenta como exterioridad. Trataremos de reflexionar cómo la conciencia se objetiva en la búsqueda de su independencia y autonomía, que en cada paso que da, encuentra la necesidad de otras conciencias. Pero lo central aquí es elucidar el tipo de relación que la encontramos entre conciencia y objeto, cuando este segundo es ella misma. Esto con la intención de continuar este trabajo posteriormente en un contexto del estudio del concepto de alienación.

Sostenemos que la concepción sobre la relación entre objeto y conciencia, que Hegel contempla en la *Fenomenología del espíritu*, nos ilustrará en gran medida respecto del proceso de alienación que sufre la auto-conciencia en su recorrido por la *experiencia de la conciencia*. Al elucidar la estructura de dicha relación daremos cuenta del proceso mediante el cual conciencia y objeto se presentan como separados e independientes.

Al plantear la unidad de objeto y conciencia podemos comprender parte de la experiencia fenomenológica como la aparición del espíritu que se escinde de su objeto. A continuación exponemos una serie de problemas y planteamientos, que nos guían en nuestra comprensión del proceso de objetivación de la conciencia.

Objeto y conciencia son dos caras de una misma moneda, las cuales parecen jalar en direcciones opuestas. El objeto aparenta presentarse como independiente e inmediato; la conciencia como libre y autónoma. A lo largo de nuestra investigación se mostrará, que en realidad, ninguno de los dos puede presentarse como algo inmediato. Una parte constitutiva de sus identidades será, precisamente, estar mediadas entre ellas. Cuando buscábamos la verdad y la necesidad del lado del objeto, la conciencia siempre aparecía como mediadora de todo el conocimiento que pretendíamos del objeto. Cuando la perspectiva cambia del lado de la conciencia, será la constante aparición de la objetividad como algo *otro* lo que hará imposible la simple y plena afirmación de la autonomía de la conciencia.

La objetivación es un proceso que requiere invariablemente de la conciencia, pero de igual forma, la conciencia va cambiando junto con el objeto. En la primera parte de esta tesis se desarrollará la construcción de la unidad del objeto como aquello que pretende mediar entre sus representaciones particulares y universales. De ello aprendemos la imposibilidad de captar un objeto como inmediato, la mutua implicación entre la apariencia universal de un objeto y su representación unitaria en particular, así como la imposibilidad de aprehender un objeto como universal incondicionado, esto es, aprehender algo como absolutamente independiente de la conciencia a través del intelecto. Justamente es aquí donde la conciencia delimita la inmanencia de su objeto. El objeto puede ser postulado fuera de la conciencia como algo completamente externo e independiente, pero ello confundirá a la conciencia en cada afirmación que realice. Al mismo tiempo, la conciencia llegará a la conclusión de que la imposibilidad de asir el objeto como radicalmente externo, no se debe a alguna limitación cognitiva o metafísica, sino a que el objeto mismo es inmanente a la conciencia y está construido por la acción de la conciencia en el mundo.

En gran medida, la dinámica del *mundo invertido* es lo que le enseña a la conciencia a pensar las determinaciones como algo en movimiento, que no se puede tomar de manera

unilateral. Esto es, que toda afirmación pone a su opuesto, y viceversa, y la única manera de salir de este embrollo es estableciendo cierta unidad entre la conciencia y su objeto.

Gracias a la negación y la mediación, el universal puede constituirse y relacionarse con el particular. Así mismo, el papel de la objetividad y externalidad ocupan un lugar importante, en tanto que son el despliegue necesario de la diferencia dentro de la identidad de la conciencia. La conciencia como auto-conciencia, para poder reconocerse a sí misma, requiere externalizarse, salir de la abstracción vacía del *yo soy yo*. La conciencia requiere introducir una diferencia, pero una diferencia que es ella misma, su producto. Éste porta esencialmente su propia negatividad, y vincula conciencia y objeto como dos cosas que se pueden discernir sin destruir su contigüidad o identidad. Ambas son productos del espíritu, en ambas está la subjetividad y la objetividad humana plasmada.

Así como en la “aprehensión” del objeto, continuamente volvía a resurgir la participación de la conciencia, de igual forma, en la constitución de la conciencia la externalidad del objeto persiste en aparecer. Llegará el momento en que la conciencia reconozca la necesidad de la objetividad y de la externalidad de su pensamiento para auto-constituirse, y lograr por fin declararse como efectivamente libre.

Ahora bien, que exista una unidad inmanente entre conciencia y objeto no quiere decir que los objetos “vivan” dentro de la conciencia. La conciencia puede afirmar o negar lo que quiera sobre los objetos, pero a final de cuentas tiene que salir a un mundo donde habitan otras conciencias y hacer valer toda concepción propia. Esto implica no sólo un principio de actividad individual, sino que también implica un hacer con los “otros”.

Para Hegel, el desarrollo de la auto-conciencia está mediado necesariamente por otras conciencias y por la objetividad, sin ellas, la libertad que busca afirmar en el mundo carece de la efectividad que busca el sujeto. No obstante, no queremos decir con ello que la conciencia o el sujeto se hallen determinados en su totalidad desde fuera de sí, ya sea por otras conciencias o por una concepción *objetualista* del mundo. Ni tampoco estamos pretendiendo afirmar que la conciencia del individuo parte sencillamente de sí, se arroja al mundo, y retorna a sí misma. Esta sería más bien una descripción fenomenológica de su experiencia de sí y del mundo.

Ahora bien, somos conscientes de que esto tiene fuertes implicaciones para una concepción del sujeto como auto-conciencia, a saber, el sujeto como conciencia se constituye a sí mismo, no encontramos en él un fundamento o principio que operen como axiomas metafísicos o trascendentales. La conciencia, como conciencia de sí misma, es una actividad de auto-mediación que permite al sujeto no sólo concebir el mundo de alguna forma, sino también le permite actuar dentro de éste.

En gran medida, podemos decir que el papel de la auto-conciencia se ve imbuido en un despliegue de negación, en virtud de que requiere negar la *otredad* que vuelve a resurgir, una y otra vez, en el seno de su auto-afirmación. Es precisamente este el problema al que se enfrenta la auto-conciencia en la persecución de su libertad y autonomía: como conciencia nunca logrará ser libre por sí sola, incluso no puede conocer con certeza su verdadera identidad. Tendrá que negar lo *otro*, pero de tal manera que este objeto le refleje su propia negatividad. Sólo otra auto-conciencia que se niega a sí misma es el objeto que puede otorgarle el reconocimiento que afirme su auto-identidad.

Y esta auto-identidad no será un principio que descubre la conciencia, sino un proyecto en el cual ella se auto-determina, se da un contenido, y el cual sólo se puede determinar mediante su objetivación. Sostenemos que éste es, en gran medida, el significado para la auto-conciencia de *la identidad de la identidad y la diferencia*, esto es, la auto-conciencia es igual a sí misma, pero sólo puede ver dicha igualdad en algo que es producto de ella misma, pero diferente. Y esta diferencia es precisamente la determinación que la conciencia objetiva en el mundo. Gracias a ello, dichas determinaciones pueden retener la objetividad de la conciencia como negación de lo dado e inmediato, y transformado en un objeto humano. Por eso, el proceso de auto-determinación de la conciencia, será en su totalidad un proceso de transformación de la naturaleza en un mundo humano como *unidad espiritual*.

A lo largo de este trabajo veremos como dentro del despliegue de la conciencia existe un movimiento que se ha ido auto-constituyendo: la identidad de la identidad y la diferencia. No es un movimiento que está trazado como una ruta para el pensamiento, como si fuera un simple esquema lógico. Sino que es un movimiento que se va fraguando paso a paso de esta dialéctica. Y que es el cemento conceptual que permite dotar de significado a

todo objeto. O dicho de otro modo, es el vínculo que hace que conciencia y objeto sean dos caras de la misma moneda.

Construirme es afirmar lo que soy y lo que me apuntala como tal. (Éste, pensamos que es el sentido de la metafísica hegeliana). Si no construyo mi propia imagen o identidad, esta simplemente no emerge por sí sola, si no construyo mi identidad cualquier efigie que me sea dada, se viene abajo. Construir mi identidad es lo que hace posible entender y comprender dicha identidad. Y no sólo eso, es darme razones de peso para que mi identidad tenga razón de ser. Es afirmar no sólo lo que soy, sino entender lo soy es hacerme inteligible; también implica determinar por qué la imagen que pinto de mí mismo, tiene peso y debe valer para los demás. Invariablemente, lo que soy implica la objetividad, y asimismo, a los demás, a los otros.

Para poder comprender mi identidad, quien soy, conocer la estructura y contenido de mi propia conciencia, tengo que “decir” quién y cómo soy. Tengo que construir con razones de peso cada trazo de mi identidad. Por eso, el conocer la propia conciencia, es conocer la concepción que postulo de mí dentro del mundo. La conciencia como auto-conciencia es un movimiento entre la simple identidad, del saber que soy *yo* al *yo* concreto, a una conceptualización y especificación de cómo soy. Este movimiento es una relación de la conciencia consigo misma, que no es simplemente epistemológica o cognitiva, sino que es una relación práctica, donde el sujeto tiene que “hacer”, y no meramente conocer.

Pero todo lo anterior es sólo una parte del proceso, pues iremos descubriendo que nada de lo dicho se puede realizar si estamos solos en el mundo, esto es, que nada del proyecto de la conciencia que hemos descrito se puede realizar sin otras auto-conciencias. El propio concepto de auto-conciencia siempre implicará por lo menos otra conciencia, y la unidad que imbrica a estas dos será el concepto de espíritu.

Y ¿qué significado tiene constituir cómo soy y mi hacer y no solamente saber quién soy qué estoy haciendo en el mundo? En la medida que comprendo lo que soy y lo que estoy haciendo, en la medida que construyo la determinación de mi yo, puedo saber qué es lo que estoy haciendo y cómo es que se hace. Tengo que conocer incluso qué o cuáles condiciones o determinaciones son de peso, para saber si lo que postulo de mí se está

logrando o no. Es todo esto lo que me permite orientar mi actividad e identidad en el mundo.

El esfuerzo conceptual que Hegel está realizando sirve para mostrarnos cómo la noción de libertad y auto-determinación se van levantando a partir de la relación conciencia y objeto. Con ello, no quiere decir que el individuo o las cosas sean el punto de partida para el desarrollo de lo que llamaré Espíritu. Antes bien, el desarrollo fenomenológico que se realiza nos indica que es a partir del impulso de la auto-conciencia que logramos construir una concepción más fuerte y robusta de libertad y autonomía. La metafísica de Hegel no es el punto de partida, como tampoco lo son las intuiciones o nociones axiomáticas. Su metafísica nunca es simple, por el contrario, su metafísica es la construcción del fundamento mediante el pensamiento especulativo. El fundamento se construye, no se descubre, mediante un reflexionar sobre las cosas.

I Parte: el objeto

1. La certeza sensible

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel pretende llevarnos desde la conciencia de lo más inmediato (llamada también *certeza sensible*) hasta el espíritu absoluto. La primera sección, de aquella obra de 1807, inicia, justamente, con lo más inmediato a la conciencia: el objeto como algo dado. En el desarrollo de esta figura de la conciencia, retomará los argumentos de los empiristas, principalmente de los escépticos, y los extenderá de tal manera que los transformará en su contrario. Esto no significa que los deseche, sino que sobre dichos argumentos irá construyendo una figura de la conciencia más desarrollada que, en este primer momento, busca llegar a una certeza transitando por todos los caminos de los sentidos. El problema con ellos, dirá Hegel, es que buscan la certeza de sí, o su verdad, fuera de la conciencia.

La *certeza sensible* parte de la individualidad singular, la cual se presenta como algo inmediato a la conciencia. En este primer momento, se le toma como lo más cierto porque no se involucran conceptos o algún tipo de comprensión por parte del sujeto y, por ello, para la *certeza sensible* su conocimiento del objeto le parece ser el más rico, gracias a lo que cree ser su contenido concreto. Pero, como veremos más adelante, resulta ser todo lo contrario: este conocimiento “inmediato” es lo más abstracto y vacío. Lo único que podemos decir de él, es “que es” (Hegel: 1966; 63).

Anterior al uso de conceptos, la *certeza sensible* pretende encontrar su certeza, la seguridad de sí. Inclusive las características mismas del objeto no son aceptadas dado su carácter conceptual y general, pues no lo reflejan en su presencia plena e inmediata. Así, se intenta asir la verdadera esencia de la cosa que le resulta singular, cuya “esencia” es anterior e irreductible a cualquier característica.

Pero el resultado de esta acción es que en su certeza se produce una primera distinción: por un lado se percibe al objeto como un ser puro e inmediato y, por otro lado, al

mismo tiempo se percibe un yo puro y simple que percibe al objeto. Esta primera distinción nos provee un par de “estos”, i.e., en la conciencia hallamos la referencia al objeto como un “esto” que no podemos describir para no contaminarlo con nuestra subjetividad, pero también hallamos un “esto” que señala necesariamente a una entidad que es afectada por el “esto” que es el objeto. Así tenemos dos señalizaciones, hacia el yo y hacia el objeto que se encuentran en una relación de inmediatez.

De ese modo surge la primera contradicción de la certeza sensible, a saber: ¿cómo es que ella puede afirmar que el objeto se encuentra presente sin distorsión alguna, si ya ha reconocido implícitamente la presencia de un yo puro, es decir, de un “esto” sujeto que padece el conocimiento del “esto” objeto? O bien, para decirlo con Hegel, en todos los casos de la certeza encontramos que el ser puro se divide inmediatamente en dos “estos”. La diferencia, entre la conciencia y el ser, nos conduce a reflexionar que ninguno de los términos se halla inmediatamente, sino que los encontramos mutuamente implicados. Al respecto afirma Hegel: “yo tengo la certeza *por medio* de un otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es en la certeza *por medio* de otro, que es precisamente el yo” (Hegel: 1966; 64).

Una objeción a este planteamiento es que el surgimiento de la diferencia entre lo inmediato y lo mediato, esencia e instancia, es algo arbitrario e impuesto caprichosamente. A lo que Hegel responde que es una diferencia que ya encontramos presente en la misma *certeza sensible* y que resulta necesaria al reflexionar sobre ella. Pero, para que sea evidente, debemos sacarla primero tal y como se presenta:

En ella, lo uno está puesto como lo que es de un modo simple e inmediato o como la esencia, es el objeto; en cambio, lo otro lo está como lo no esencial y mediado, que es allí no *en sí*, sino por medio de un otro, el yo, *un saber* que sólo sabe el objeto porque *él es* y que puede ser o no ser. Pero el objeto *es*, es lo verdadero y la esencia; *es* indiferente a ser sabido o no; y permanece aunque no sea sabido; en cambio, el saber no es si el objeto no es. (Hegel: 1966; 64)

Para la certeza sensible la división de términos se da entre lo inmediato y lo mediato, lo esencial y lo inesencial. Así, por un lado tenemos al ser inmediato o el ser esencial: el objeto. Por el otro, lo mediado e inesencial, algo que aquí no es por sí mismo. Para la certeza sensible el objeto “es”, independientemente de conocerlo o no. El conocer sí depende de la existencia del objeto; pues el “yo” obtiene la certeza mediante el ser

inmediato del objeto. Esto conduce a Hegel a plantear: “Deberá, pues, considerarse el objeto para ver si es, en realidad, en la certeza sensible misma, una esencia como la que pretende ser; si este su concepto de ser esencia corresponde al modo como se halla presente en dicha certeza.” (Hegel: 1966; 64)

Acaso, ¿tiene el objeto individual en la *certeza sensible* la inmediatez que proclama? Si la respuesta es negativa cambia entonces la caracterización del objeto como esencia o verdad de esta certeza ¿Y cómo es que cambia? Para responder a ello tenemos que considerar cómo es que se presenta la esencia, o su verdad, en la *certeza sensible*.

Como ya vimos, primero se presenta como un “esto”, lo cual nos obliga a definirlo. El objeto es un “esto” que se encuentra presente “aquí” y “ahora” y pretende señalar al objeto; por un lado en su exterioridad y por otro en su inmediatez. Pero, tanto el “esto” como el “aquí” y el “ahora”, no resultan las instancias particulares que prometían ser, sino que siempre resultan universales o conceptuales.

Lo que ocurre es que la *certeza sensible* cree que el objeto, en su inmediatez, se hace presente en toda su singularidad y riqueza empírica. Sin embargo, no se da cuenta que en realidad está subsumiendo al objeto dentro de la generalidad más vacía: el simplemente *ser* (cualidad que puede ser predicada de todos los objetos), es decir, confunde generalidad con inmediatez. Más aún, pretende “aprehender” dicha singularidad señalándola con un “esto”, que también resulta una generalidad.

Al parecer, la estrategia central de Hegel es demostrar que lo que aprehende la *certeza sensible* no es la “coseidad”, el *hacceitas* o *quiddidad*, lo que en el objeto del conocimiento es único y singular, es decir, que la *certeza sensible* no puede tratar, legítimamente, a la cosa singular como un “esto” que tiene primacía ante todas sus cualidades y propiedades. En este sentido, se indicó que la cosa es un “esto” y, en esa medida, se capta su esencia singular. Pero, y hay que subrayarlo, el “esto” cambia al transcurrir el tiempo o el espacio. O dicho de otro modo: las ideas de “aquí” y “ahora” no cambian, lo que sí cambia es el contenido que ellas refieren:

Por tanto, este ahora que se mantiene no es algo inmediato, sino algo mediado [...]A este algo simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un *no esto* al que es

también indiferente el ser esto o aquello, lo llamamos un *universal*; lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible. (Hegel: 1966; 65)

El universal es el verdadero contenido de la certeza sensible, en tanto podemos constatar que el *ser* y el *yo* puros, así como el “esto”, son su contenido. Ahora hay que considerar también el papel que juega el lenguaje en esta relación. Por medio del lenguaje pretendemos asir el verdadero significado de lo que queremos expresar. A partir de él queremos aprehender la singularidad del objeto individual presente en la certeza sensible pero, invariablemente, el lenguaje traiciona esta intención: siempre expresa un grado de universalidad; lo cual pone en relación de verdad el contenido de la certeza sensible, el universal, con la esencia de lo que expresa el lenguaje, también universal.

Este análisis nos muestra que el ser puro permanece como la esencia de la certeza sensible, pero este ser puro es algo mediado y negativo como parte de su esencia, en el sentido en que se determina por todo lo que no es. De manera que el “esto” encapsula tanto al momento que lo ocupa como a todos los otros momentos que no lo ocupan, es decir, es universal como una pluralidad de negatividades.

Así, vemos que la relación de esencialidad resulta invertida. Lo que en primera instancia creíamos como esencial resulta su contrario: el objeto se ve como inesencial y el *yo* como su verdad. Como habíamos dicho, en el primer momento sólo queríamos observar el objeto en su singularidad, sin las deformaciones que tienen su origen en la conciencia. Esto lo expresábamos diciendo que el saber no podía existir sin el objeto, aunque el objeto, sin el conocer, sí. Ahora esta relación se invierte en virtud de que no podemos hallar la certeza prometida en el objeto, pues por una parte está mediado por su otro (el *yo*) y por otra nunca está presente en su singularidad. Ahora descubrimos que no podemos siquiera pensar al objeto sin el *yo*; que resulta el elemento esencial en esta ecuación cuando nos enfrentamos a la mutabilidad constante del “esto”. Sin el *yo* el objeto no puede adquirir su “esto” mismo, el cual le viene gracias al lenguaje de la conciencia. El objeto siempre resulta “mi” objeto porque en esta relación, mientras que el objeto cambia, el *yo* siempre está presente en su simpleza.

En el momento precedente el “esto” de la *certeza sensible* se escindía en dos términos uno esencial y otro inesencial, el objeto y el *yo*, respectivamente. Pero el objeto

dejó de ser lo esencial para esta conciencia. Por tal motivo la *certeza sensible* deja al objeto como algo singular y se repliega al *yo*. Ahora cambia el enfoque de la relación, poniendo al *yo* como sitio de esta certeza: “Su verdad está en el objeto como *mi* objeto o en la *suposición*; es porque *yo sé* de él” (Hegel: 1966; 66)

La suposición que menciona Hegel se refiere a lo siguiente: cuando hablamos en singular de un objeto en la experiencia damos por hecho la certeza sensible. A la comprensión del objeto antepone la aprehensión del mismo, como si esta última pudiera trascender la universalidad del objeto. Al hablar de él mediante un “esto” *suponemos* que en efecto nos referimos a él, pero comprobamos que no podíamos referirnos al objeto singular como certeza sensible del conocimiento. Pongamos un ejemplo: cuando hablamos de un caballo tenemos una imagen de un caballo particular en nuestra mente, pero por más que intentemos agotar los recursos del lenguaje, nunca podremos expresar “este” caballo que tenemos como imagen en la mente. Sólo podemos utilizar el término “caballo” para expresar un universal, puesto que siempre que decimos “caballo” en primer lugar nos referimos a todos los animales que caben en el término. De igual modo, siempre que decimos un “esto” nunca podemos expresar el “aquí” y “ahora” que tenemos como impresión sensible en la mente; el “esto” siempre resulta un universal en el cual caben todos los “estos”.

De manera que el “esto” que suponemos ha perdido su extremo exterior en el objeto, pues nos damos cuenta que sólo *es* en la medida que es “mi” objeto. Pero no renunciamos tan fácilmente, nos aferramos a él gracias a la supuesta inmediatez de “mis” percepciones. Y podemos aplicar el mismo argumento ahora para el *yo*. El *yo* nunca es una experiencia particular, como pretendía la certeza sensible del “esto” del objeto, sino que tiene también una esencia siempre universal como el “aquí” y el “ahora”. Nunca tenemos una percepción sensible o particular de él; pues, el *yo*, al igual que el “esto”, es una colección de todos los *yo* que se sintetiza en su universal:

Al decir *este aquí, este ahora, algo singular, digo todos los estos, los aquí, los ahora, los singulares*; y lo mismo, al decir *yo digo este yo singular*, digo en general, *todos los yo*; cada uno de ellos es lo que digo: *yo, este yo singular*. (Hegel: 1966; 66)

Así, al final del proceso de la experiencia, la certeza sensible logra saber que su esencia no está ni en el objeto, ni en el *yo*. Lo que pretende (o supone) decir en ambos casos, resulta algo inesencial. Por tanto, esta conciencia buscará la verdad de la certeza en la totalidad de su experiencia. Todos los términos que la componen constituyen “su” verdad, lo cual la obliga a permanecer en una relación de igualdad consigo misma, sin insertar ninguna diferencia entre el *yo* y el objeto. Pero esto nos parece un incipiente acto de solipsismo que se rompe al pedir que se nos muestre, una vez más, la certeza de dicha totalidad; pues también tendríamos que hablar de ella o referirnos a ella como un “esto”.

Queda claro que no es que la objetividad resulte algo imposible, sino que resulta imposible como algo inmediato. Hemos visto cómo el universal resurge siempre y que no podemos referirnos a ningún objeto sin la mediación de un universal. Tampoco nos parece que Hegel niegue la posibilidad de hablar o referirnos a un particular, más bien, pretende decirnos que no podemos nunca presentarlo en su inmediatez, sino que es gracias a la mediación que podemos referirnos al objeto:

- 1) primero afirmo que “algo” es “ahora”;
- 2) pero al proferirlo, constato que es algo que ya pasó;
- 3) pero lo que ya pasó resulta ahora algo no-verdadero.

Así llegamos a la superación: negamos la negación del ahora, lo cual nos permite su afirmación. Y por fin podemos asir lo que pretendíamos decir en la primera afirmación, no obstante vemos que dicha afirmación sólo es posible gracias a una mediación; la negación. De modo que la conciencia se tiene que dividir en dos para poder captar el “ahora”; un ahora que es el ahora *en sí* o el objeto del “esto” que se supone, un ahora universal y negativo que forma parte del *yo*. Gracias al universal podemos circunscribir y expresar lo que la certeza sensible no podía: la inmediatez de la experiencia. Con esto, Hegel señala, que el “ahora” es algo que nunca podemos atrapar en su inmediatez y no se puede precisar con plena exactitud en el mundo, tal como se pretende, por el simple hecho de ya ha pasado incluso antes postularlo. Y concluye esta sección diciendo: “lo indico como un *aquí* que es un aquí de otros aquí o en él mismo un *simple conjunto* de muchos *aquí*; es decir, que es un

universal; lo tomo tal y como es en verdad y, en vez de saber algo inmediato, *lo percibo*". (Hegel: 1966; 70).

La verdad que se presenta ante la conciencia como lo inmediato resulta un universal que, a su vez, está compuesto por una pluralidad de otros universales. Lo cual significa que, a pesar de que nuestro "aquí" y "ahora" queden restringidos a un lugar y tiempo específicos, están compuestos por un sinfín de "aquís" y "ahoras", con lo que siempre podremos constatar que éstos se encuentran rodeados o delimitados por su negación determinada. Por consiguiente, al hacer el recorrido de sus momentos, vemos que la combinación entre los términos de la certeza sensible implica un cúmulo de percepciones que median nuestro conocimiento de la cosa.

2. La percepción o la cosa y la ilusión

En la percepción tenemos una entidad que mantiene unidas múltiples sensaciones particulares gracias a un universal; un “esto”: la cosa que mantiene un múltiple de propiedades unidas que la conciencia toma por distintas, separadas e indiferentes entre sí, e incluso distintas del objeto mismo al que encarnan. Pero siempre refiriéndose en su particularidad al mismo objeto; la cosa. Tenemos, entonces, un múltiple de propiedades y, a la vez, “una” cosa por separado. Así surge el primer problema de el presente capítulo: ¿cómo podemos explicar que la cosa es “una” en su integridad? sí, por un lado, decimos que es una unidad integral de todas las propiedades y, al mismo tiempo, tenemos a cada una de las propiedades como algo distinto y separado del todo.

Cuando adjudicamos el carácter separado de las propiedades de la cosa al sujeto de la percepción, estamos diciendo que esta última introduce las cualidades o determinaciones en la cosa, por lo que recae sobre el sujeto la responsabilidad por cualquier error en la percepción. Y, siguiendo este esquema, hemos de atribuirle la esencia al objeto mismo: la verdad reside en el objeto, porque en él, ella siempre es igual a sí misma independientemente de la percepción del objeto por parte del sujeto. Estamos suponiendo pues, que la unidad del objeto existe *en sí* en la cosa, al margen de toda percepción, no como las propiedades que ya hemos aceptado, esto es, como universales condicionados.

Pero, si percibimos la cosa sólo en sus propiedades o en sus instancias particulares ¿cómo es que percibimos la unidad del objeto si no tenemos ninguna impresión sensible de dicha supuesta unidad? Así, cuando nos atenemos exclusivamente a nuestras percepciones sensoriales, lo que vemos es un conglomerado de atributos y nunca a la cosa misma.

En un principio habíamos adjudicado lo esencial a lo que es igual a sí mismo, al objeto, y decíamos que toda la diversidad corre por cuenta del sujeto. Pero, ahora, al no hallar la unidad esencial en el objeto la ponemos en el sujeto, pues encontramos que ha sido él quien proyecta la unidad sobre la cosa. La idea de sustancia, de un médium abstracto, fue algo que agregamos a las cualidades distinguibles y, como anunciamos, nuestro resultado fue lo contrario: dado que lo único que percibimos del objeto es su múltiple de cualidades decimos que la diversidad corre por cuenta del objeto y el que pone la unidad es el sujeto.

Pero, una vez declarado que la unidad de cada propiedad es algo que deriva del sujeto se torna difícil poner el múltiple del lado del objeto, como algo simplemente dado.

Así que ahora intentamos otra vía: hacer al sujeto responsable de ambas determinaciones, tanto de la unidad como de la diversidad del objeto. No hay nada dado por la simple experiencia. La conciencia es responsable tanto de la unidad del objeto como de introducir las distinciones en él. El desenlace, aquí, sería una percepción al tipo de Berkeley: todo *ser es ser percibido*. Es decir, que la cosa está en sus percepciones sensibles y nada más, y la unidad de nuestra conciencia es la que las mantiene unidas. Esto nos conduce a un nuevo problema, pues la cosa se presenta entonces como una unidad para la conciencia, pero como algo diverso *en sí*. De tal forma que, sin la unidad de la conciencia, ese múltiple de propiedades *en sí* no podría representarse.

Como podemos ver, estamos tomando a la cosa como algo para la conciencia y a la vez como algo *en sí* y, además, no coinciden: es unidad para la conciencia y diversidad en sí misma. En este caso, la cosa sólo obtiene su unidad mediante otro; la conciencia. De ello se infiere que la cosa, para ser *en sí*, tiene que ser algo distinto de sí, o bien, que para ser “uno” tiene que ser no-uno; ser algo distinto.

A final de cuentas, el desarrollo de la experiencia de la percepción nos muestra el modelo de la cosa con múltiples propiedades, o dicho de otra forma, el esquema sustancia-accidente es insuficiente para explicarnos la relación entre lo uno y lo múltiple. A su vez, nos muestra la insuficiencia del modelo empirista para explicarnos la percepción y la experiencia de los objetos en el mundo, como categorías universales que están sensiblemente condicionadas.

2.1 La cosa percibida

En esta sección, vemos el siguiente paso en el desarrollo de las formas que constituyen la conciencia. Cada una es estudiada en todas sus relaciones y cada relación nos conduce a la siguiente en virtud de sus propias determinaciones, intentando subsumir a la interior. Como hemos visto, la certeza sensible, que pretendía cifrar su verdad en un supuesto singular que

nos sería dado inmediatamente, tuvo que llegar a la conclusión de que todo objeto sensible se encuentra mediado por un universal.

El principio del que parte sección es que la percepción tiene inmediatamente para sí un universal. Hegel nos dice al respecto: “La percepción, [...] capta como universal lo que para ella es lo que es. Y siendo la universalidad su principio en general lo son también los momentos que de un modo inmediato se distinguen en ella”. (Hegel: 1966; 71) Estos momentos son el *yo* y el objeto que ya establecimos como universales; ya no aparecen como una serie de actos contingentes, dados, sino como algo lógicamente necesario y estructurado. Tanto el *yo* como el objeto se constituyen como universales gracias a sus instancias. La percepción se ha quedado con la verdad de la certeza sensible: que el objeto del conocimiento es una mediación y que le conozco *mediante* universales. Esto es su verdad; un universal que es mío. Y sin embargo, lo sigo aprehendiendo gracias a los sentidos, aunque ya no como algo inmediato. Pues lo percibo como una multiplicidad que todavía no sé cómo, pero que se mantiene unida a pesar de su dispersión.

Ahora bien, la percepción pone su esencia en el objeto, aunque podemos reconocer que su verdad está en el universal. Esto quiere decir que la percepción continúa sosteniendo la existencia de un particular sensible que, claro está, sólo puede presentarse como un universal ante la conciencia. El objeto es un universal en la medida que engloba una pluralidad de momentos distintos; sus cualidades perceptibles, pero suponemos la existencia del objeto como algo igual a sí mismo, como algo en sí que no cambia.

El universal está compuesto de una serie de determinaciones negadas; todo lo que no es el objeto. Las determinaciones negadas del objeto se refieren a todas las instancias que engloba, o dicho de otro modo, el universal engloba todas sus propiedades pero no puede ser identificado ni reducido a ellas; es todas y ninguna a la vez. El carácter universal del objeto se expresa, en sus propios términos, como “*la cosa de múltiples cualidades*” (Hegel: 1966; 71). Por un lado tenemos la cosa [sensible] y por el otro su representación mediada o universalizada [las propiedades]. Asimismo, esta es la razón por la cual pusimos la esencia de la percepción en el objeto: continuamos sosteniendo que el objeto del conocimiento es un particular, al cual sólo podemos acceder mediante universales.

En la certeza sensible, no podíamos hacer referencia todavía a este múltiple de cualidades dado que sólo pretendíamos referirnos al objeto como un “esto” inmediato. En la percepción reconocimos que el universal está de por medio en nuestro conocimiento: “La riqueza del saber sensible pertenece a la percepción, no a la certeza inmediata, en la que, según ya se vio, era solamente algo concomitante; pues solamente la percepción tiene en su esencia la *negación*, la diferencia o la multiplicidad” (Hegel: 1966; 71). La riqueza de las propiedades sensibles se hace posible en virtud de la negación contenida dentro del universal, logrando introducir distinciones dentro del objeto.

Es importante remarcar que la percepción pretende conservar la parte sensible que no pudo la certeza inmediata. Aunque lo hace a su modo, mediante el universal resultado de la negación que adquiere el carácter de propiedad. El objeto de la percepción nos es dado sensiblemente, aunque mediado por el universal, como un universal sensible, que tiene la apariencia de una propiedad. En este movimiento de la conciencia, en la superación [*aufhebung*] de la inmediatez se hace evidente su verdadero significado: negar y conservar. La nada, la negación del “esto” o el no-esto, nos deja la huella de lo sensible inmediato, única manera en que se puede conservar algo ausente, destruyendo su supuesta inmediatez. De este modo juntamos las dos características que pretende la percepción: universalidad e inmediatez, por eso decimos que tenemos en ella una “inmediatez universal”.

El esto se pone, pues, como *no esto* o como *superado* y, por tanto, no como nada, sino como una nada determinada o *una nada de un contenido*, a saber, *del esto*. De este modo, sigue presente aquí lo sensible mismo, pero no como debiera serlo en la certeza inmediata, como lo singular supuesto, sino como universal o como lo que determinará como *propiedad*. La *superación* presenta su verdadera doble significación, que hemos visto en lo negativo: es al mismo tiempo un *negar* y un *mantener*; la nada, como *nada del esto*, mantiene la inmediatez y es ella misma sensible, pero es una inmediatez universal. Pero el ser es un universal porque tiene en él la mediación o lo negativo; en cuanto *expresa* esto en su inmediatez, es una propiedad *distinta, determinada*. Con ello se ponen al mismo tiempo *muchas* propiedades de éstas, la una negativa de la otra. (Hegel: 1966; 72)

Gracias a estas negaciones tenemos el *ser* como universal y, en cada negación, tenemos una propiedad. Podemos decir que cada negación es una determinación: en su universalidad tenemos un múltiple de propiedades, que en su manifestación inmediata se excluyen entre sí. Es decir, tenemos un conglomerado de propiedades y, a la vez, un todo que reúne dichas propiedades.

Esta superación intenta, por un lado, presentar a la cosa como unidad y, por otro, muestra un cúmulo de diferentes propiedades mutuamente excluyentes debido a que son determinaciones. Esto es, todas cohabitan en la cosa, sin interferir una con la otra. Hallamos pues que el ser de la cosa, al expresarse en su inmediatez, en cada una de sus instancias negadas, resulta una distinta propiedad determinada. De este modo, podemos ver cómo es que pueden convivir muchas propiedades (o instancias) simultáneamente. Sin embargo, el ser de la cosa, aparece como algo aparte de estas determinaciones:

Pero la universalidad simple igual a sí misma es, a su vez, distinta y libre de estas sus determinabilidades; es el puro relacionarse consigo mismo o el médium en que todas estas determinabilidades son, y en el que, por tanto, se *compenetran* en una unidad *simple*, pero sin *entrar en contacto*, pues precisamente por participar de esta universalidad son indiferentes para sí. (Hegel: 1966; 72)

La universalidad simple idéntica a sí, es la cosa como ser simple y es el punto donde cada propiedad se relaciona consigo misma, como instancia. Cada propiedad es un universal en relación consigo mismo, esto es, el médium donde todas las determinaciones se reúnen y tienen presencia como universal. Cada propiedad se identifica con el objeto en una relación de negación, pero sin relación con las otras determinaciones. Cada determinación se refiere al mismo objeto, no obstante se mantienen independientes entre sí. A la esencia que une, como médium universal abstracto, las diversas determinaciones negadas del objeto de la percepción, es lo que Hegel llama *coseidad* o *esencia pura*, la cual resulta ser igual al “aquí” y “ahora” porque se constituyen de la misma manera, esto es, como “un *conjunto simple* de muchos” (Hegel: 1966; 72).

La *coseidad* de la cosa es el simple conjunto del múltiple de propiedades. La *coseidad* reside en el hecho de que la identidad de la cosa se puede mantener en cada instancia distinta, sin interferir entre sí, sin que por ello la identidad de la cosa sea reducida a una de sus simples propiedades. Sólo decimos que permite a la propiedad dar expresión a la cosa. La *coseidad* es, precisamente, el indiferente “también”. Es aquello que permite ser unidad idéntica a sí dentro del contexto de un agregado indiferente. Esto nos da una primera vista de lo que sería la cosa: un simple conjunto de propiedades dentro de un “aquí” simple, en el cual las propiedades se encuentran completamente interpenetradas, pero sin interferir unas con otras. La cosa es la coexistencia mutuamente indiferente de una multiplicidad de diferencias.

Todas estas múltiples propiedades se dan en un simple *aquí*, en el que, por tanto, se compenetran; ninguna de ellas tiene un “aquí” distinto del de otra, sino que cada una de ellas se halla siempre en el mismo “aquí” que las demás. Mientras tanto, por su cuenta, las determinaciones también están estructuradas como un universal simple, en relación consigo mismas, y que se entreveran por un simple conector; el *también*:

[...] y, al mismo tiempo, sin hallarse separadas por distintos aquí, no se afectan las unas a las otras en esta compenetración; [...] sino que, siendo cada una de ellas, a su vez, un simple *relacionarse consigo misma*, deja tranquilas a las otras y sólo se relaciona con ellas por el indiferente *también*. Este también es, por tanto, el mismo puro universal o el médium, la *coseidad* que las reúne. (Hegel: 1966; 72)

Como podemos ver, tenemos dos perspectivas distintas en el acto de la percepción; tenemos una donde la propiedades son el conjunto que se da en el mismo “aquí”, no están dispersas, sino atadas a un mismo universal. Mientras que en la otra perspectiva son cada una un universal simple que se relacionan sólo consigo misma, pero que están como un simple agregado en el objeto mismo.

A primera vista, para la percepción, se presenta un cúmulo de propiedades como universales dados positivamente, como si cada propiedad estuviera encapsulada en sí misma. No obstante, al desarrollar la cosa constatamos que las propiedades no pudieran estar determinadas como partes de la cosa sino tienen una relación —más allá de ser una mera colección o agregado de propiedades— con las demás. El *también* mostró ser un medio simple sobre el cual podíamos predicar las propiedades, pero a su vez separado de las propiedades mismas, por lo tanto, las propiedades como negación determinada no se presentan como partes que integran la cosa, sino como algo que cae fuera de la unidad de la cosa. De este modo, vemos cómo el médium, el *indiferente también* se transforma, bajo esta perspectiva, en “unidad”:

Lo uno es el *momento de la negación*, en cuanto se relaciona consigo mismo de un modo simple y excluye a otro y aquello que determina a la *coseidad* como *cosa*. En la cualidad, la negación es, como *determinabilidad*, inmediatamente una con la inmediatez del ser, la que por esta unidad con la negación, es universalidad; pero, como *uno*, se libera de esta unidad con lo contrario y es en y para sí misma. (Hegel: 1966; 73)

Estos momentos de la percepción tienen que ser considerados en su conjunto para que veamos plenamente a la cosa como la verdad de la percepción. La manera en que la cosa pasa por ellos, para constituirla como tal, se puede resumir así:

- 1) Tenemos un médium como un indiferente *también* al cual se refieren las diversas instancias de las cualidades sensibles o percepciones; tenemos un cúmulo de propiedades que se relacionan entre sí mediante el “también”, pero que se ponen como universales simples (cada propiedad).
- 2) Pero, sin la negación, estas propiedades no podrían estar dentro de una misma cosa. Así, gracias a la negación, es posible excluir las demás determinaciones y tomar la cosa como unidad en sí misma.
- 3) El tercer momento resulta la unión de los anteriores; donde la negación, lo uno, se relaciona con el indiferente “también” y las múltiples propiedades mismas, esto es, independientes.

2.2 La cosa y la ilusión

Lo esencial de la percepción se ha puesto en el objeto, suponiendo que el objeto es aquello que permanece igual a sí mismo, mientras que el error o ilusión en la percepción puede ser introducido sólo por el sujeto: “Si la conciencia pusiera algo de su parte en esta aprehensión modificaría la verdad con lo que añadiese u omitiese. Siendo el objeto lo verdadero y lo universal lo igual a sí mismo, y la conciencia, en cambio, lo variable y lo no esencial, a ésta puede ocurrirle que aprehenda el objeto de un modo inexacto e incurra en ilusión.” (Hegel: 1966; 74) Es decir, la conciencia constata que el objeto se presenta como una multiplicidad, asume que el objeto está en su verdad, en tanto que es idéntico a sí mismo. Debido a ello, la conciencia percipiente da por hecho que la no-verdad está en ella, que la multiplicidad que percibe es una ilusión.

2.3 La experiencia de la percepción

Hemos llegado hasta aquí, a partir de la experiencia de la conciencia percipiente en su ir y venir entre la cosa y las propiedades, entre lo uno y lo múltiple. Por lo que tenemos dos puntos de vistas con respecto a la cosa. Por un lado, tenemos la noción de que la cosa

particular es igual a sus propiedades, pero esto nos plantea el problema de que la cosa particular no es idéntica a una o todas sus propiedades. Por otro lado, la cosa en particular no es idéntica con una sola de sus propiedades, dado que tiene múltiples cualidades y todas representan por igual la cosa particular. Esto nos planteó el problema de cómo podemos considerar “algo” como “uno”, esto es, ¿cómo podemos considerar a la cosa particular en su unicidad si la identificamos con múltiples cualidades?

Estamos introduciendo aquí una noción de sustancia/atributos, la cual pone a la unidad de la cosa fuera de sus atributos o propiedades sensibles. En vez de identificar al individual con sus propiedades, ahora las consideramos como pertenecientes a él, pero no reductibles a él, así tenemos la cosa con múltiples propiedades. Ello nos permite distinguir el *ser*, de la identidad del ser de la predicación. Podemos decir que la cosa *es* en el sentido de auto-identidad y, por otra, parte podemos señalar que la cosa tiene *x* o *y* propiedad, a saber, la sal *es* blanca, la sal *es* salada, etc.

En esta conexión que así se desprende, sólo se observa y desarrolla, primeramente, el carácter de la universalidad positiva; pero se ofrece, además, otro lado que debe ser tomado también en consideración. En efecto, si las múltiples propiedades determinadas fuesen sencillamente indiferentes y sólo se refirieran a sí mismas, no serían propiedades *determinadas*; pues sólo lo son en cuanto se *distinguen* y se *relacionan* con *otras* como contrapuestas. Pero, con arreglo a esta contraposición, no pueden hallarse juntas en la unidad simple de su médium, la cual es tan esencial para ellas como la negación; por tanto, la distinción dentro de esta unidad, en cuanto no es una unidad indiferente, sino excluyente, que niega a otro, cae fuera de este médium simple; por consiguiente, éste no es solamente un *también*, unidad indiferente, sino que es, asimismo, *uno*, *unidad excluyente*. Lo uno es el *momento de la negación*, en cuanto se relaciona consigo mismo de un modo simple y excluye a otro y aquello que determina a la *coseidad* como cosa. (Hegel: 1966; 73)

Por lo anterior, debemos enfrentar un problema clásico al respecto, pues nos hemos quedado con un particular desnudo de propiedades: si decimos que la sustancia no es el color, o el sonido, o el sabor, entonces tenemos una idea de sustancia distinta a sus propiedades. Pero a la vez, al margen de sus propiedades, no tenemos una idea de sustancia en sí misma.

En cuanto nos percatamos que las propiedades son distintas entre sí, puesto que están determinadas, ya no podemos identificarlas con el particular como “uno”, pues son múltiples. Ahora ya podemos distinguir la cosa como lo “uno” de las propiedades como lo múltiple, que es esencialmente el esquema de sustancia/atributos, donde estas últimas son

universales que pertenecen a la cosa y no la constituyen por sí mismos, esto es, lo que las propiedades expresan como predicado no es identidad.

Estamos ya en la perspectiva sustrato/atributos, la cual, también resultará problemática. Lo que Hegel nos mostrará es que la idea de universal que hasta aquí se ha visto, la percepción, resulta insuficiente para expresar la universalidad incondicionada.

Lo que prosigue en el desarrollo es la idea de que en la experiencia de la conciencia percipiente oscilamos entre estas dos perspectivas, entre considerar la cosa como un conglomerado de propiedades indiferentes entre sí, el *también*, y aquella que considera el objeto de la conciencia como la cosa con múltiples propiedades, como la relación sustancia/atributos. En tanto este oscilar depende de la situación a la que se enfrente la conciencia percipiente, no puede resolverse. La conciencia no puede determinar cuál es la perspectiva correcta.

Entonces, a partir de este dilema, la conciencia pasa a otra solución. Recordemos que su respuesta al dilema arriba elucidado fue considerar a la cosa con muchas propiedades, como un objeto independiente de sus múltiples propiedades. El problema era decidir si el objeto de la percepción era “único” singular, o múltiple. La consecuencia de este postulado es que:

- a) La cosa solo tiene múltiples cualidades como resultado de la conciencia misma, esto es, la conciencia proyecta las distinciones sobre el objeto; así la cosa es blanca, pero solo para nosotros, y también salada, pero sólo para nuestra lengua, etc.
- b) Pero por otra parte atribuimos las propiedades al objeto mismo, para darle una forma de distinguirse de otras cosas y evitar que el objeto sea algo indeterminado, y en esta perspectiva es la cosa en sí misma la que resulta blanca y también salada, etc.

A esta disyuntiva encontramos que corresponde otra paralela, en lo que respecta al papel que juega el sujeto, a saber:

- a) Es el sujeto el que divide la unidad de la cosa en múltiples propiedades, o bien,

b) Es el sujeto el que mantiene dicha pluralidad de propiedades en unidad.

De este modo, para salvarnos de la disyuntiva ponemos ambas determinaciones en el sujeto. Pero al igual que antes, no tenemos un criterio que resuelva cuál de estas posturas es la que indica el error y cual la verdad, ni podemos saber cuál de las posturas que pueda adoptar la conciencia es la correcta. Y así volvemos al objeto, atribuyéndole ambas determinaciones, el ser uno y lo múltiple.

Esta postura presenta nuevos problemas; pues atribuimos al objeto tanto la unidad como la multiplicidad y, al mismo tiempo, tratamos al múltiple de propiedades como inesencial. Pero, dado que son estas propiedades lo que distinguen a la cosa de cualquier otra, la conciencia tiene que aceptar que dichas propiedades resultan necesarias para la cosa, lo cual hace que la distinción entre lo esencial y lo inesencial se venga abajo.

¿Cuál es entonces la solución a este ir y venir de la determinaciones? La salida que nos ofrece Hegel es una forma distinta de conceptualizar las categorías de universal e individual que emplea la percepción. Ésta trata al universal como algo muy limitado, o propiedades sensibles simples, como lo “blanco”, lo “salado”, etc., es decir, se reduce a concebir el objeto como una pluralidad de atributos indiferentes.

El universal de la percepción está condicionado por lo sensible y por ello resulta no ser en realidad un universal idéntico a sí mismo. El universal está transido de oposición: en un extremo, conserva la individualidad singular, y por el otro, se pone como universal; como lo uno de las propiedades, y, como el indiferente *también* de las materias libres, o entidades independientes, pero universales desde la perspectiva de la certeza sensible.

El objeto es superado así en sus puras determinabilidades o en las determinabilidades que debieran constituir su esencialidad, lo mismo que cuando en su ser sensible devenía algo superado. Partiendo del ser sensible, se convierte en algo universal; pero este universal, puesto que *proviene de lo sensible*, es esencialmente *condicionado* por ello mismo, y, por tanto, no es, en general, verdaderamente igual a sí mismo, sino una *universalidad afectada de una contraposición*, y esto explica por qué se separa en los extremos de lo singular y lo universal, del uno de las propiedades y del también de las materias libres. (Hegel: 1966; 79-80)

La percepción trata fútilmente resolver esta contradicción, recurriendo a la estrategia de distinguir ente lo esencial y lo inesencial. Pero como vimos, en vez de resolver la

contradicción nos deja con una concepción vacía y abstracta de universal, como sería el caso del particular desnudo o la cosa en sí desprovista de toda determinación (sólo caracterizada por su unidad en sí). Además, lo que nos empieza a mostrar Hegel es que la concepción del universal condicionada por lo sensible resulta insuficiente para conceptualizar el objeto, pues siempre quiere concebir los objetos como materias, como objetos sólidos, o en su caso más extremo, como una cosa en sí que se sostiene al margen del pensamiento, sin reconocer que dichas nociones resultan las más abstractas categorías del pensamiento: “El mismo conocimiento percipiente no llega a la conciencia de que las que en él rigen son esas simples esencialidades y supone manejar siempre materias y contenidos perfectamente sólidos, del mismo modo que la certeza sensible ignora que su esencia es la abstracción vacía del ser puro” (Hegel: 1966; 81)

3. Fuerza y entendimiento

3.1 Introducción

La conciencia quiere conocer, pero no puede conocer todo de una sola vez, de “un pistoletazo”, de manera inmediata, y no obstante ello, este será su punto de partida. Hegel, a lo largo de la dialéctica de estos capítulos diferenciará a esta (a) conciencia incipiente que se abalanza sobre su objeto, que lo quiere atrapar en su inmediatez, como algo dado y externo, de (b) la conciencia filosófica que reflexiona y conserva todos los momentos que va enfrentando al tratar de comprender al objeto. Así, tenemos una conciencia natural que va haciendo la experiencia fenomenológica, y una conciencia filosófica que observa y reflexiona desde una posición más abarcadora y comprensiva.

La certeza o verdad del objeto se mantiene al sostener la identidad consigo mismo. La conciencia quiere conocer a su objeto, a aquello que tiene frente de sí y diferente de sí misma. La verdad del objeto, o por decirlo de otro modo, el mantener al objeto como algo independiente y autónomo, como algo que se auto-sustenta, es parte de este esfuerzo de la conciencia por conocer a su objeto. En cada ocasión, el objeto de la conciencia sufrió una inversión, una transformación en su opuesto, por ejemplo, en el caso de la certeza sensible que pretendía afirmar su objeto como algo dado inmediatamente a la conciencia, como un “esto” que tengo frente de mí “aquí” y “ahora”; tuvo que devenir en el conjunto de todos los “aquíes” y “ahoras”, en un universal que tiene que abarcar de manera negativa todos los momentos para poder a final de cuentas relacionarnos con su objeto.

A partir de este punto, pudimos constatar la necesidad del universal y la mediación que se realiza para aproximarnos al objeto. El objeto no lo tenemos en su inmediatez, sin mediación de algún tipo de universal. Ahora bien, la universalidad que tenemos hasta este momento es una condicionada por la sensorialidad de los objetos, dicho de otro modo, es una incipiente forma de pensamiento pero que se encuentra determinada por su referencia a la sensorialidad, la cual le provee su *determinidad* hasta ahora. Por otra parte, también tenemos que comprender que la universalidad que nos presenta Hegel está constituida por la negación, y que por consecuencia el universal es resultado de la negación determinada. El universal como tal, obviamente no nos puede dar al particular en su inmediatez. El

universal es la colección de las referencias a todo lo que el objeto no es. La negación es algo positivo porque tiene contenido, o conserva aquello que niega.

La insistencia de la conciencia natural en hallar al objeto por sí sólo, independiente de la conciencia, es lo que empuja a la dialéctica de estos tres primeros capítulos de la *Fenomenología*. La conciencia hace sus primeros esfuerzos por encontrar lo verdadero y lo absoluto, aquello que se sostiene por sí sólo, que se fundamenta a sí mismo, sin necesidad de la conciencia. Ahora bien, si el fundamento del objeto está en sí mismo, en su auto-identidad, entonces la pregunta sería ¿y de dónde provienen las diferencias que exhibe? ¿Están determinadas por la unidad del objeto? Pero si la unidad del objeto debe permanecer igual a sí misma, ¿cómo explicar las diferencias?

Esta forma finita de explicar la *determinidad*¹ de las cosas siempre desemboca en una escisión e inversión de los términos, en un *mundo invertido* en el cual cada afirmación termina convirtiéndose en su opuesto. Esto nos conduce a la dualidad sensible/suprasensible, necesaria para que exista la experiencia y que resulta en un “mundo invertido”. Lo que a final de cuentas tendrá que hacer la conciencia, para evitar las contradicciones absurdas del *mundo invertido* será *invertir la inversión* para poder comprender la fundamentación del objeto. Tendrá que poner el fundamento y verdad del lado de la conciencia. La solución a la paradoja del “mundo invertido” se encuentra en el replanteamiento del problema en términos hegelianos, esto planteando el fundamento del objeto como auto-conciencia.

3.2 El concepto de fuerza

Hemos logrado establecer la naturaleza de la cosa, la cual reside en su ser para otro. Lo que la cosa es *en sí* misma, es lo que es *para otro*. La cosa como fuerza es aquello que logra reunir estos dos aspectos en una misma esencia. Ahora bien, esta descripción es la del observador filosófico que entiende a la fuerza como concepto. Para el entendimiento, esta

¹ Este término lo tomamos de la traducción de la *Fenomenología del espíritu* de Manuel Jiménez Redondo

esencia es en un principio algo objetivo que existe por sí mismo al margen del pensamiento. El objeto del entendimiento vuelve a iniciar su recorrido dialéctico.

Lo que ahora tomamos por esencial es una entidad del pensamiento, que ha dejado atrás la percepción sensible. Y por lo tanto, lo que tomamos como esencia de la cosa que queremos conocer, lo tomamos en un sentido objetivo, como algo que existe externamente, más allá de su apariencia y de la conciencia que percibe dicha apariencia. En este caso, decimos que nuestra representación de la cosa es el *en sí* del concepto, que todavía no es concepto *para sí*. No obstante ello, el entendimiento toma la reflexión de la esencia en el mundo igual a la reflexión de la esencia en la conciencia, pero como ya dijimos, dotando a dicha esencia de un sentido objetivo.

Este objeto es un “universal incondicionado”,² aquello que no tiene algo sensorial como fundamento de su existencia, o dicho de otro modo, que no determina su forma de existencia. La conexión entre lo uno y lo múltiple, la transición entre uno y otro, es la fuerza, que es algo sólo cognoscible intelectualmente, no tenemos percepción sensorial de ella, ese fue precisamente el problema que enfrentó la percepción:

Hegel begins by summarizing the preceding discussion to show that perception fails to resolve the problem of knowledge. Sensation, he repeats, does not provide the perceptual qualities secured in seeing and hearing that are finally reached in what he calls the unconditioned universal, his term for what is true without reservation. (Rockmore: 1997; 50-51)

Mientras en la percepción tenemos la cosa como unidad y sus propiedades como representación múltiple, en ambos casos tenemos un universal, pero que está sensorialmente condicionado, determinado negativamente por el supuesto particular que pretende atrapar. En el concepto de fuerza tenemos un universal incondicionado, el cual no requiere de algo dado.

Hegel *nos* plantea el concepto de fuerza, el cual ya está implícito en el resultado de la percepción: (a) Lo verdadero es el concepto, (b) pero el entendimiento no lo reconoce como tal, (c) el entendimiento ve al concepto como algo puramente objetivo, de tal modo,

² El universal incondicionado es la fuerza como objeto que afirma no estar determinado externamente, esto es, fuera de sí. Brinkmann lo define: “This means that, unlike in the case of the atomic essence, difference is internal to it, not external. Force is therefore the first object of consciousness that is intrinsically determined.” (Brinkmann: 2011; 128)

que el movimiento dialéctico contenido en este objeto queda ofuscado. Que la conciencia natural haya incluido el universal en su esfuerzo por conocer el objeto, no quiere decir que lo haga con plena conciencia de la dialéctica que ello implica.

Este universal incondicionado es la unidad de lo uno y lo múltiple, del ser en sí y el ser para otro.³ Esta unidad o el fundamento que los une, es la transición de lo uno a lo otro. Dicho universal es ahora lo verdadero y Hegel lo caracteriza como fuerza, precisamente porque la noción de fuerza parece explicarnos esta relación entre lo que la cosa es *en sí* y *para otro*. Pero este otro, tiene que ser algo externo e independiente de la conciencia para el entendimiento, su objeto necesita mantenerse como algo autónomo para ser verdadero (es en esta medida que el objeto pretende mostrarse como absoluto).

El ejemplo de la dureza que encontramos en los objetos perceptibles puede ilustrar esto mejor. Mientras que para la percepción la dureza sería una propiedad alojada en una cosa, para el entendimiento la dureza es el resultado de la interacción entre fuerzas. La dureza del suelo es el producto de una fuerza incidiendo sobre otra, digamos una piedra cayendo sobre el suelo. El impacto es el resultado de la tercera ley de Newton, la cual dice que a cada acción corresponde una reacción de igual magnitud y sentido inverso. Así la propiedad dureza emerge cuando dos fuerzas se encuentran. Ahora bien, a primera vista una de estas fuerzas parece ser activa mientras que la otra pasiva. O como señalara Hegel, tomando una expresión de Leibniz, una fuerza solicita mientras la otra es solicitada.

Para la conciencia filosófica este universal incondicionado es el concepto mismo, por lo que tiene y responde a la estructura del concepto porque es pensamiento. Pensamiento y fuerza exhiben una identidad que sólo al final de esta dialéctica será reconocida. Encontramos identidad entre pensamiento y fuerza gracias a que ambos poseen la misma estructura dinámica o dialéctica. Sólo pueden afirmar lo que son *en sí* mediante un otro. Esto hace del pensamiento una actividad sintetizadora, aunque separe y divida como en el caso del *entendimiento*.

³ Nuevamente, Rockmore nos aclara el papel del universal incondicionado: “The unconditioned universal is posited as the identity between opposing poles of perception, namely, between the way the object is and the way it is perceived, that is, “the unity of ‘being-for-self’ and ‘being-for-another’ ” (§134, 80).” (Rockmore: 1997; 51)

El concepto, bajo la forma de universal incondicionado es el objeto para la conciencia, pero ésta todavía no aprehende al concepto plenamente como tal, como pensamiento y producto de la conciencia, sino como algo objetivo y externo, es pensable, nos es accesible mediante el pensamiento pero no es pensamiento pleno todavía bajo esta perspectiva de la conciencia. El pensamiento todavía no está listo para reconocer que él mismo es la sustancia o fundamento de su experiencia de las cosas, todavía se dispone a ensayar otras opciones.

Esta forma de concebir el objeto (que irónicamente el término concebir parece atribuir la *determinidad* de las cosas al pensamiento) nos presenta una forma estática de las cosas, pues no puede pensar propiamente al movimiento, nos da una concepción reificada de los objetos de la conciencia y al mismo tiempo también nos brinda una representación estática del pensamiento, lo cual es obvio si consideramos la relación entre el pensamiento y el objeto.

En la *Fenomenología* no encontramos una definición única y estática de concepto. En un sentido restringido Hegel emplea el término para referirse al simple pensamiento de la cosa, separado y abstraído de ella, esta “concepción” es resultado de las entidad finitas del entendimiento. Por otro lado encontramos una definición más acabada y robusta del pensamiento que abarca lo verdaderamente infinito. En este primer momento, al postular el concepto de fuerza se refiere a la noción limitada que en esta fase encontramos, y que dicho concepto queda aparentemente separado de la fuerza como realidad. La fuerza tiene que ser algo real o sustancial, no meramente una idea en la mente, sino algo que incide en el mundo de lo que percibimos sensorialmente.

En la fuerza, conservamos los objetos sensoriales de la percepción, pero como negación determinada. La negación del objeto de la percepción conserva las propiedades sensoriales pero subsumiéndolas dentro de una unidad superior. Y es precisamente gracias a la fuerza que ahora podemos darle un lugar adecuado a las múltiples propiedades, esto es, dejan de ser algo disgregado y ahora se vuelven la expresión de la fuerza que está replegada sobre sí misma. Ahora las propiedades quedan ligadas y/o articuladas con la cosa reflejada en sí, la unidad del objeto, y ya no son un mero conglomerado, o un *uno* que excluye a las otras propiedades, sino que ahora las propiedades forman parte de un *todo*.

Lo uno y lo múltiple de la percepción quedan unificados bajo la figura de fuerza. La manera en que la fuerza los une consiste en postularlos como la transición del uno hacia el otro y viceversa. Ambos quedan recíprocamente implicados. De tal manera, el entendimiento los divide en 2 momentos: la fuerza propiamente dicha o replegada sobre sí misma, como potencia, y, la fuerza expresada, las múltiples propiedades que se despliegan en el ámbito sensorial. A final de cuentas, ambos quedan relacionados como 2 momentos de una misma fuerza, la cual es capaz de unificarlos, pues la fuerza como tal es aquello que requiere expresarse, esto es, contienen la causa y el efecto dentro de sí, es potencia y acto en el mismo objeto.

3.3 La experiencia de la fuerza (o el juego de fuerzas)

Hemos trabajado en la elucidación del concepto de fuerza hasta ahora, sin embargo esta construcción pertenece al punto de vista filosófico de la conciencia, el cual conserva y recuerda todo lo ocurrido al objeto hasta ahora.

La conciencia inició postulando el concepto de fuerza para explicar la transición y unidad de los momentos que no se podía conciliar en la percepción. No obstante, la conciencia fenomenológica, busca captar la fuerza como algo real, como algo que radica fuera del concepto de fuerza misma, pues hasta el concepto de fuerza, reside en el pensamiento, en el entendimiento. Pero dicha conciencia encontrará que no puede lograr la unidad pretendida sin el concepto de fuerza, pues la realidad de la fuerza se desvanece en un “juego de fuerzas”. La *determinidad* del objeto va a pasar a un más allá. Esta primera forma de concebir la fuerza es de carácter sustancialista. Como si la fuerza *reflectida*⁴ en sí y su expresión fueran dos sustancias que se solicitan mutuamente:

Así, pues, para que la fuerza sea en su verdad hay que dejarla completamente libre del pensamiento y establecerla como la sustancia de estas diferencias, es decir, de una parte, como fuerza íntegra que permanece esencialmente en y para sí y, de otra parte, sus diferencias como momentos sustanciales o que subsisten para sí. (Hegel: 1966; 84)

⁴ Este término también es tomado de la traducción de Manuel Jiménez Redondo

El entendimiento partirá de que la unidad sustancial de la fuerza era su realidad, su verdad. Dentro de esta unidad la fuerza se habrá desplegado en su otro, y ese otro se habrá convertido en otra fuerza que incita, solicita a la primera a entrar en acción. De esta manera, tenemos dos fuerzas que entran en un juego de determinación recíproca. Este “entrar en juego” las hace indeterminables, o mejor dicho permite que las determinaciones se inviertan incesantemente, lo cual niega la pretendida realidad sustancial que se quería adjudicar a la fuerza “se desvanece la realidad de la fuerza”, y lo que nos queda ahora, como verdadero, es su concepto.

La distinción entre la fuerza como un *uno* replegado sobre sí mismo, y la fuerza como un múltiple sensorial desplegado, la realiza el entendimiento. De este modo, podemos decir que tenemos el concepto de fuerza pero no su realidad desde la perspectiva del entendimiento. El entendimiento tratará de aplica este concepto a la fuerza como si esta fuera un objeto independiente. El concepto de fuerza nos explica *la unidad como multiplicidad y la multiplicidad como unidad*.

Hegel recurre, como ya hemos señalado, al concepto de fuerza para poder explicar y relacionar el múltiple de propiedades con la unidad del objeto más allá de la simple percepción sensorial. Ahora bien, el entendimiento quiere asir la fuerza en su realidad, quiere comprenderla y describirla como es ella independiente de él mismo. Por lo tanto, tenemos que hacer la experiencia de la conciencia natural, la cual parte de una concepción sustancialista de fuerza, en donde los dos momentos de la percepción quedan puestos como extremos, separados pero en conexión, donde la unidad del objeto radica en una fuerza *reflectida* sobre sí misma que subyace a la expresión del objeto, y que a la vez coincide es idéntica con su manifestación. A pesar de ello, el entendimiento, que es nuestra facultad cognitiva en esta etapa de la conciencia, lo concibe como momentos distintos sin desarticularlos propiamente, esto es, como pasivo y activo, acto y potencia. De este modo, nuestra concepción sustancialista de la fuerza requiere que exista una separación dentro de la misma fuerza, que se escinda entre un elemento agente y otro paciente, en solicitante y solicitado. Esta forma de concebir la relación que implica la fuerza conduce a un “juego”, el cual desplaza e invierte incesantemente la determinación de las fuerzas, es decir, lo solicitado se convierte en solicitante y lo solicitante en solicitado:

La que solicita se pone, por ejemplo, como médium universal y, por el contrario, la solicitada como fuerza repelida; pero aquélla sólo es, a su vez, médium universal porque la otra es fuerza repelida; en otras palabras, ésta es más bien la solicitante con respecto a aquélla y la que la convierte en médium. Aquélla sólo adquiere su determinabilidad a través de la otra y sólo es solicitante en cuanto es solicitada por la otra para que lo sea; y vuelve a perder de un modo igualmente inmediato esta determinabilidad que se le ha dado, la cual pasa a la otra o, mejor dicho, ya ha pasado (Hegel: 1966; 86-87)

Ello queda mejor ilustrado si consideramos la interacción entre fuerzas como el choque de dos cuerpos, uno estático y el otro en movimiento. Justo en el momento de su encuentro, la determinación que indica cuál juega el papel activo y cuál el pasivo se ve trastocado e invertido, pues ambos cuerpo tienen que ser activos y pasivos, tanto para ser unitarios como para expresarse.

El problema radica en que si no escindimos la fuerza no encontramos una manera de explicar cómo es que dicha fuerza se activa, sale de su pasividad o pura potencialidad. La fuerza necesita expresarse, por sí sola no puede hacerlo sin romper su unidad sustancial. Ahora bien, esta fuerza como acto ya está expresada en sus apariencias; así la efectividad del objeto es previa o simultánea a su potencialidad. Entonces, la expresión de la fuerza en realidad no puede venir y solicitar a la fuerza en sí misma replegada sin haber sido ella misma antes solicitada. Pero es precisamente este movimiento lo que complica el asunto, dado que impide precisar de una manera fija quién es el solicitante y quién el solicitado.

Toda distinción entre solicitante y solicitado se derrumba, la multiplicidad ya contiene en sí la unidad y viceversa, la diferencia de contenido queda indeterminada. Mientras tanto, en la diferencia de forma podemos ver que lo activo se convierte en pasivo y lo pasivo en activo. Tanto la distinción de forma como la de contenido pierden su *determinidad*, en virtud del “juego de fuerzas”. De igual manera, la distinción de estos dos momentos corresponde a la distinción entre forma y contenido. El contenido es dado en la intuición y la forma en los conceptos, como si los conceptos también nos fueran dados de alguna manera trascendental. Pero el contenido, al igual que la forma, corresponden o tienen la figura del universal, y por ello son iguales.

El entendimiento quería liberar a la fuerza de su mera conceptualidad, esto es, afirmarla como algo real y externo del pensamiento. Pero lo que pretendíamos que la fuerza fuera en su realidad sólo es un juego que hace desvanecer la sustancialidad de la fuerza. Al

tratar de asir la fuerza como algo real esta sustancialidad, esta realidad, se desvanece en el juego de fuerzas, y sólo nos queda la fuerza como concepto;

La verdad de la fuerza se mantiene, pues, solamente como el *pensamiento* de ella; y los momentos de su realidad, sus sustancias y su movimiento, se derrumban sin detenerse en una unidad indistinta que no es la fuerza repelida hacia sí misma (ya que ésta sólo es, a su vez, uno de tales momentos), sino que esta unidad es *su concepto como concepto*. La realización [*Realisierung*] de la fuerza es, por consiguiente, al mismo tiempo, la pérdida de la realidad [*Realität*]; la fuerza ha devenido así más bien algo totalmente otro, a saber: esta universalidad que el entendimiento conoce primeramente o de un modo inmediato como su esencia y que también como su esencia se muestra en su realidad [*Realität*] que debiera ser, en las sustancias reales. (Hegel: 1966; 88)

No podemos tener a la fuerza como algo sustancialmente real, no perceptible y externo a la conciencia. Sólo el pensamiento puede representar a la fuerza como algo estable y unitario. Como algo externo y real, la fuerza se pierde, se disuelve en un juego de intercambio de determinaciones. Lo único que nos queda es una unidad conceptual, que cobra la forma de un nuevo “universal”, *i.e.*, “el interior *qua* interior” de las cosas, el cual tiene la estructura del pensamiento, pero que todavía no es reconocido como tal, donde el pensamiento sería el fundamento y verdad del objeto. Este interior es accesible gracias a la facultad cognitiva del entendimiento, pero todavía cae fuera del pensamiento. Este nuevo universal nos abre las puertas a un mundo suprasensible, el cual se opone a las apariencias que son el desapareciente “juego de fuerzas”.

La inversión de que hemos venido hablando es resultado de aquello que hemos postulado como auto-idéntico. La unidad que esto representa siempre termina convirtiéndose en un proceso de auto-diferenciación. La certeza que pretendíamos con el “esto” de la certeza sensible, se invirtió en un universal que introduce la diferencia en la unidad o la auto-identidad del objeto de la conciencia.

En *Fuerza y Entendimiento*, la fuerza como unidad sustancial que se expresa, en su devenir terminó convirtiéndose, invirtiéndose en su otro. La diferencia, en este caso la fuerza expresada como múltiple de propiedades o apariencias intercambió su *determinidad* con la fuerza propiamente dicha. Lo que parecía pura auto-identidad se nos convirtió en algo que contiene a la diferencia. Lo que la conciencia ha hecho como resultado de este proceso de auto-diferenciación ha sido la introducción de un nuevo universal que podemos

considerar como un nuevo nivel de mediación, pero que para la conciencia continúa siendo un objeto, pues la conciencia todavía lo único que puede aprehender son entidades finitas.

Sólo cuando la conciencia piensa al objeto como concepto propiamente, como un relacionar e identificar el ser *en sí* con el ser *para otro*, se entiende que la verdadera sustancia, fundamento o verdad de las cosas es el pensamiento, y es justo en ese momento que pasamos de la conciencia hacia la auto-conciencia, donde tenemos la identidad de la unidad y la diferencia. La auto-conciencia es aquella que logra unir el proceso de auto-identidad con el de diferenciación o, dicho de otro modo, cómo la diferencia puede surgir del interior de la unidad. La diferenciación, esto es la multiplicidad de las propiedades expresadas en la apariencia tiene que estar determinada por la unidad interna de la cosa, y al mismo tiempo ser parte de ella.

Hablando plenamente, el concepto y la auto-conciencia son idénticos. La auto-conciencia es la auto-identidad mediante la diferenciación o, dicho de otro modo, para poder conocerme, identificarme conmigo mismo, tengo que diferenciarme a mí mismo de mí mismo para luego poder poner la identidad. Recordemos que este despliegue es lógico, y que no existe en realidad una sucesión de pasos en el tiempo. Pues la identidad sin la diferencia nos es posible, al igual que la diferencia sin la identidad. Esto lo hemos visto, por ejemplo, cuando la certeza sensible pierde al particular, o dicho de otro modo, lo tiene que poner como universal para poder conservarlo. Esto es una nada de afirma o conserva. Se pierde al particular como tal, pero se lo pone como universal, donde se le recupera, el cual es diferente tanto del universal como portador de las diferencias que exhibe el “esto” (que será el tema de la Percepción o la cosa y sus propiedades). Así el particular tuvo que auto-diferenciarse, hacerse universal para poder luego identificarse consigo mismo (el particular). Sin esta mediación o subsunción universal no habiéramos podido siquiera referirnos al particular, mucho menos establecer su auto-identidad.

En la Percepción, la cosa y sus propiedades tendrá que subsumirse bajo otro universal, el incondicionado (el concepto en su primera manifestación explícita) para que pudiéramos asir la cosa y sus propiedades sin que aquella perdiera su objetividad. No fue sino gracias a la idea de una unidad subyacente detrás de lo sensorial que pudimos captar la cosa en su integridad.

Pero como podemos ver hasta ahora, no hemos podido simplemente afirmar la unidad y autonomía del objeto de la conciencia. La diferenciación es un proceso inherente a la conciencia y al concepto porque después de todo son lo mismo. Ambos requieren de la mediación, de la auto-diferencia para poder conquistar su auto-identidad.

El proceso de inversión es el de la auto-diferenciación, que es guiado por la negación. La inversión de particular “esto” en su universal es producto de la negación de esto como algo inmediato y dado, es la colección de todos los “aquíes” y “ahoras” que niegan determinadamente al aquí y ahora particulares. Cuando decimos que la cosa *es*, inevitablemente nos referimos a todo el conjunto de cosas que no *es*. Cuando digo, por ejemplo, que el árbol *es*, me estoy refiriendo al conjunto de todos los árboles, a su representación universal, sin la cual no podría referirme al árbol singular. El árbol *es*, pero nunca es el árbol singular, sino que dicha referencia queda subsumida por su propio concepto, por el árbol como universal; pero dicha generalización no puede darse sin la determinación de ese algo frente a nosotros. O dicho de otro modo, la única manera en que podemos referirnos al árbol singular es mediante una referencia universal puesta en un “espacio de negatividad”, *i.e.*, en la reflexión del pensamiento.

El “esto” se invirtió en algo diferente de sí, pero que le permite afirmar su identidad. Para la fuerza ocurre algo similar, la unidad o la verdad del objeto como fuera queda ahora puesto en otro mundo, en un plano diferente al anterior, donde la expresión de la fuerza y su unidad sustancial se desvanecían. Ahora nos vemos arrojados a un mundo suprasensible, donde el universal es el interior de la cosa y que es el inverso de las apariencias.

3.4 Lo interior y el mundo suprasensible

Ahora se abrirá un nuevo terreno para la fuerza que trasciende por completo lo empírico, al igual que lo hacía la *certeza sensible*, cuando el universal dejaba atrás la pretensión de señalar directamente al objeto. Ahora bien, Hegel habla de dos universales como de la misma manera que lo hacía en la *certeza sensible*. El primer universal correspondería la cosa (o fuerza en este caso) en su inmediatez, y el segundo a la negación:

Si consideramos el primer universal como el concepto del entendimiento, en el que la fuerza no es todavía para sí, el segundo será ahora su esencia, tal y como se presenta en y para sí. O, a la inversa, si consideramos el primer universal como lo inmediato, que debiera ser un objeto real para la conciencia, tenemos que el segundo se halla determinado como lo negativo de la fuerza sensible objetiva (Hegel: 1966; 88)

La fuerza ahora es considerada bajo su “verdadero ser”, lo cual, caracterizado como este segundo universal nos conduce a otro plano de existencia para la fuerza que sólo tiene relación con el entendimiento, y rompe la relación íntima con la fuerza como manifestación. Hasta ahora Hegel ha mostrado como no guardamos ninguna relación de inmediatez con el objeto del conocimiento y la fuerza no ha sido la excepción.

En un intento de eludir las dos concepciones contradictorias de fuerza, la conciencia natural pone ahora dos fuerzas. En el inicio, teníamos una fuerza solicitada por un otro, ahora tenemos dos fuerzas. Este “otro” se ha transformado a su vez en una fuerza, lo cual da lugar a una nueva dicotomía. Tenemos por un lado, no solamente materias determinadas que emanan de una fuerza singular, sino que tenemos el “todo” del mundo de las apariencias. Por otro lado tenemos no solamente una fuerza detrás de las apariencias sino una pluralidad de fuerzas que a su vez constituyen el interior de las cosas. Esta última esfera corresponde a lo nouménico en Kant, que como bien sabemos es la esfera que está más allá de la percepción de los sentidos y por consiguiente detrás de los fenómenos:

En este verdadero interior, como lo universal absoluto depurado de la contraposición de lo universal y lo singular y devenido para el entendimiento, se revela ahora por ver primera más allá del mundo sensible como el mundo que se manifiesta, un mundo suprasensible como el mundo verdadero, por encima del más acá llamado a desaparecer el más allá permanente (Hegel: 1966; 89-90)

Este mundo suprasensible, que es el “Verdadero interior”, puesto por el entendimiento, es un extremo de la relación cognitiva entre sujeto y objeto, mientras que por el otro extremo tenemos al entendimiento, lo que hace del fenómeno el punto medio entre ellos. Esto conduce a la conclusión de que el universal que conforma al mundo suprasensible es conocido por el entendimiento sólo a través de la mediación del fenómeno:

El término medio que enlaza los dos extremos, el entendimiento y lo interior, es el *ser* desarrollado de la fuerza, que de ahora en adelante es para el entendimiento mismo un *desaparecer*. Por eso se le da el nombre de *manifestación* [*Erscheinung*], ya que llamamos apariencia [*Schein*] al *ser* que es en él mismo, de modo inmediato, un *no-ser*. (Hegel: 1966; 89)

Sin embargo, el problema de la contradicción entre la fuerza como *en sí y para sí* no queda resuelto. Los mismos problemas de la dialéctica anterior (entre lo uno y lo múltiple) vuelven a presentarse en tanto que la conciencia natural se obstina en dotar de realidad objetiva y externa a lo que resulta ser su propio concepto. Este nuevo postulado, el mundo suprasensible, es algo vacío e indeterminado, es la simple negación del mundo de las apariencias, y lo único que puede decir el entendimiento de este mundo suprasensible es que sirve como fundamento para las apariencias sensibles. Es en este sentido que resulta indeterminado y reducido a una pura universalidad. El entendimiento lo postula cognitivamente, puesto que no tenemos conocimiento directo de él, no porque esté limitado por las categorías del entendimiento *a la* Kant, sino porque está postulado como el otro del entendimiento mismo, como su más allá, como puro vacío: [...] porque en lo vacío no se conoce nada o, expresando lo mismo del otro lado, porque se lo determina precisamente como el más allá de la conciencia.” (Hegel: 1966; 90) Es incognoscible justamente porque está puesto siempre como la cara oculta de la conciencia. El entendimiento lo postula de tal manera, y no es el caso de una limitación de nuestras facultades.⁵

Como ya señalamos más arriba, la dialéctica de las fuerzas, entre la propiamente dicha y su expresión, se repite. El mundo suprasensible es la verdad de las apariencias en tanto que es como las apariencias en realidad *son*. A esto hay que agregar que la pobreza del mundo suprasensible, que como postulado sólo está en función de justificar el mundo de las apariencias depende o debe su existencia a este último. Estos dos aspectos hacen del mundo suprasensible, a la vez, algo esencial e inesencial, lo cual conduce a su implosión. El mundo suprasensible es la justificación o fundamento de las apariencias y de este modo las determina; pero a su vez, el mundo de las apariencias resulta ser la justificación de lo suprasensible y lo determina. Ambos son necesarios entre sí, no se pueden justificar independientemente el uno del otro, lo cual hace de ellos una unidad. Esto no presentaría un problema si reconociéramos que el mundo suprasensible es meramente una construcción del intelecto, lo cuál sería admitir que el objeto no tiene realidad objetiva por sí mismo.

⁵ Y cómo tal, lo que es cognoscible de él es que *es el más allá de la conciencia*, digamos, eso es todo lo que hay que saber, a diferencia de Kant que especula sobre su existencia y renuncia a decir algo más sobre dicho mundo, podría estar repleto de revelaciones.

Ahora bien, este movimiento fallido tiene un resultado positivo. Por una parte, el poner el mundo suprasensible como justificación o fundamento de las apariencias nos provee de ciertos presupuestos cognitivos. La conciencia ya ha tenido que reconocer que sólo puede llegar al objeto mediante el entendimiento y que sólo es gracias a la abstracción que hace dicha facultad de la experiencia es que puede haber un objeto de la experiencia. Por otra parte, la conciencia sigue convencida de la existencia independiente del otro externo. Pero dadas las contradicciones dialécticas a las que se ha enfrentado, ahora sabe que la justificación de este otro “independiente” no puede provenir del exterior, sino de sí misma, por lo cual damos paso al siguiente momento de esta dialéctica, el momento para sí: *la ley y su concepto*.

La conciencia natural ha llegado a la conclusión de que no puede poner a la fuerza y al mundo suprasensible como justificación de las apariencias. Ahora ve que lo verdaderamente esencial detrás de la multiplicidad no es una cosa o contenido, sino la forma que subyace detrás de las apariencias lo que determina la objetividad. Para ello la conciencia postula la ley, como aquella forma intelectual que aprehende al múltiple de propiedades. Así, la ley es lo que explica la realidad fenoménica, como antes pretendíamos explicarla con la fuerza propiamente dicha.

3.5 La ley y el concepto de ley

En esta sección encontramos el momento *para sí* de la dialéctica de la Fuerza y Entendimiento, en la cual consideramos el objeto, en este caso, el universal incondicionado desde la postura del sujeto, esto es, al no poder fundamentar plenamente nuestro conocimiento desde el *en sí* de la fuerza, recurrimos al momento *para sí*, que en este caso cae del lado del sujeto.

En general, podemos considerar esta sección como una versión de una filosofía de la ciencia de Hegel y su crítica de la explicación científica en la *Fenomenología*.⁶ En ésta

⁶ Este punto que no es difícil de ver en la Fenomenología, en específico lo retomamos de Stewart, que dice: “[...] we find what we might regard as Hegel's first version of a philosophy of science and his critique of scientific explanation in the *Phenomenology*”. (Stewart: 2000; 90)

vemos cómo el paradigma científico de su época resulta insuficiente para describir los fenómenos que aparecen en la naturaleza, a pesar de su insistencia en los paradigmas empiristas y su recurso a la formación de modelos teóricos para intentar superar las contradicciones que la simple percepción presenta.

A manera de una breve digresión que no es central para esta parte de la argumentación sino ancilar, tenemos que decir lo siguiente. Los modelos científicos, en este caso de ley, nos presentan un paradigma que supuestamente se van acercando a la idea que podemos tener de los fenómenos, esto es, de la forma en que la idea determina completamente al fenómeno, “[...] la inducción nunca puede alcanzar a la idea, pues la idea requiere de la completa determinación de todas las condiciones”. (Hyppolite: 1974; 128)⁷ Pero desde una perspectiva empirista esto resulta en una aproximación infinitesimal, pues el empirista nunca quiere renunciar la completa determinación del fenómeno por sí mismo desde el terreno de lo perceptible. Aunque emplea modelos teóricos para expresar un orden en la naturaleza, de alguna manera continúa defendiendo su entera objetividad que sólo se ve sesgada por la interpretación del modelo mismo, pero que con el progreso de las ciencias va disminuyendo. Este modelo de ciencia presenta innumerables objeciones a sus presupuestos, y pensamos que es uno de los grandes aportes de Hegel introducir una dimensión práctica humana en el conocimiento teórico (lamentablemente este aporte resulta velado para muchos críticos de Hegel que sólo ven una perorata idealista sobre la conciencia). Lo que la cosa resulta ser no depende totalmente del objeto, sino de nuestra intención práctica al abordar dicho objeto. En este sentido podemos decir que el conocimiento no es una aproximación al objeto, sino que el conocimiento del objeto se constituye desde una postura práctica del sujeto. Así, nuestro conocimiento del objeto cambia no en una dirección teórica de aproximación hacia la verdad objetiva, sino que el objeto se redefine en tanto que la conciencia va transformándose según sus intereses prácticos.⁸ A final de cuentas es el poder explicatorio respecto de los intereses humanos lo

⁷ La traducción arriba es propia: “[...] this induction can never reach the idea, for the idea requires the complete determination of all conditions.”

⁸ A este respecto, Krasnoff señala: “The question is whether we can account for knowledge and objectivity without recognizing the practical dimension of human subjectivity. What Hegel takes himself to have shown is that anything that we would count as objective knowledge is not an unmediated insight into the nature of reality. Rather, a claim to theoretical knowledge is (1) a conceptual, linguistic statement of (2) the properties that a thing truly has that (3) we accept because it has explanatory power.” (Krasnoff: 2008; 90)

que es alguna forma de conocimiento. Pero tampoco se trata de irse al otro extremo —del idealismo puro— donde las cosas están completamente determinadas por las ideas. No, lo que Hegel nos quiere decir es que el conocimiento o explicación que resulta más satisfactoria en un momento dado es aquella que corresponde tanto al interés práctico humano como al mundo objetivo que dicho interés ha creado. Esto último también nos da una idea de que el conocimiento tiene que ser comprendido desde su totalidad, tanto desde la objetividad creada por el hombre, como desde el contexto que la enmarca.⁹

3.5.1 La ley como el interior del fenómeno

La fuerza ha sido insuficiente para fundamentar al objeto como independiente, pues no obstante nuestros esfuerzos por explicarla, siempre queda puesta como concepto, lo cual nos conduce a la concepción de *ley*. La fuerza por sí misma puede existir, sin embargo, vemos que eso no es lo que nos ocupa a pesar de nuestros esfuerzos. Al distinguir entre la fuerza propiamente dicha y su concepto, esta distinción, que pretende dotar a la primera de objetividad se colapsa, pues se postulan dos fuerzas independientes que al mismo tiempo se confunden. Ahora bien, la distinción entre ley y sus apariencias toma el lugar de la distinción previa entre fuerza y su manifestación. Observamos el múltiple de los fenómenos naturales, y tenemos el impulso instigado por el intelecto de hallar la unidad detrás de ellos. El proyecto de las ciencias naturales es entonces la consecuencia de este deseo humano natural por conocer en plenitud. En la *Enciclopedia* encontramos un recuento condensado y puntual de lo que pretende Hegel:

Encontramos que la misma cosa se exhibe en nuestro estudio de los fenómenos naturales. Por ejemplo, observamos el trueno y el relámpago. El fenómeno es familiar, y lo percibimos a menudo. Pero el hombre no se conforma con el mero conocimiento de primera mano [*aquaintance*], o con el hecho como aparece a los sentidos; él quisiera llegar al fondo, por debajo de la superficie, saber lo que es, y comprenderlo. Esto lo conduce a reflexionar: él busca encontrar la causa como algo distinto al mero fenómeno. (Hegel: 1991; 53)¹⁰

⁹ A esto podemos agregar que el espíritu es la totalidad del mundo práctico humano.

¹⁰ “We find the same thing exhibited in our study of natural phenomena. For instance, we observe thunder and lightning. The phenomenon is a familiar one, and we often perceive it. But man is not content with a bare acquaintance, or with the fact as it appears to the senses; he would like to get behind the surface, to know

La creencia es que, mediante el pensamiento y la reflexión, podemos avanzar más hacia el descubrimiento de la verdad de la cuestión que si nos quedáramos sólo en el nivel de la percepción. Según esta concepción, nuevamente se piensa que la verdad del fenómeno yace más allá del reino de los sentidos, pero esta vez no cae en la esfera de las fuerzas suprasensibles sino más bien en la esfera de las leyes científicas. Dado que las leyes científicas están ubicadas, en contraste con la fuerza, del lado del sujeto, esto representa el momento *para sí* de la “Fuerza y Entendimiento”, como si fuera la aprehensión intelectual de un orden objetivo detrás de las apariencias en la naturaleza. El punto central de esta descripción de ley y su explicación es similar a la conclusión que encontramos al final de la discusión sobre la fuerza. Específicamente, se considera a la ley ser el fundamento de la experiencia empírica, pero la ley *per se* nunca es encontrada en la experiencia. Uno busca la ley universal por medios que ayuden a entender los fenómenos empíricos específicos. Una vez más en la *Enciclopedia*, Hegel escribe:

Nuevamente encontramos el interior o a la fuerza identificada con el universal y lo permanente: ni este ni aquel destello del relámpago, esta o aquella planta —sino aquello que permanece igual en todos ellos. La apariencia sensorial es evanescente e individual: lo permanente en ella es descubierto por la reflexión. La naturaleza nos muestra un número incontable de formas individuales y fenómenos. A esta variedad es a la que nos sentimos obligados a introducir la unidad: comparamos, consecuentemente, e intentamos encontrar el universal en cada caso singular. (Hegel: 1991; 53) ¹¹

La mente humana es la que, buscando el universal, une el múltiple de fenómenos bajo una misma forma ordenada. No obstante, el universal mismo nunca es objeto de la percepción sensorial. Sin embargo, tiene que haber, algún tipo de correspondencia entre la ley y la experiencia si es que queremos decir que la ley fundamenta o explica a la experiencia. No obstante, la ley es un universal que emana del pensamiento, mientras que la experiencia siempre es particular. El dilema surge precisamente por la no reconciliación de esta relación universal-particular. Nuevamente, el problema aparece porque la conciencia natural cree que hay una naturaleza gobernada por leyes independientes al margen de ella, que la

what it is, and to comprehend it. This leads him to reflect: he seeks to find out the cause as something distinct from the mere phenomenon [...]” (Hegel: 1991; §21). [La traducción es nuestra]

¹¹ “Here again, the inner side, or force, is the universal, that which persists; it is not this or that lightning, this or that plant, but what remains the same in all. What is sensible is something singular and transitory; it is by thinking about it that we get to know what persists in it. Nature offers us an infinite mass of singular shapes and appearances. We feel the need to bring unity into this manifold; therefore, we compare them and seek to [re]cognise what is universal in each of them.” (Hegel: 1991; §21). [La traducción es nuestra]

ciencia natural busca entender postulándolas. El problema es que resulta imposible concebir a la naturaleza en sí misma como gobernada por leyes sin apelar a ciertos presupuestos epistémicos, principalmente sobre los universales. En breve ¿cómo podemos atribuir universalidad a la naturaleza, la cual siempre percibimos en su particularidad? ¿Cuántas instancias particulares necesitamos observar de un fenómeno dado para justificar su conversión en una ley universal? Para la conciencia filosófica, queda claro que las leyes son simplemente el resultado de la actividad de la conciencia, pero esto es algo que la conciencia natural sólo paulatinamente descubrirá en el mundo invertido. Aunque la conciencia natural considera a las leyes como formales y puestas por el sujeto, son no obstante objetivas y con existencia externa en el sentido de que hay una realidad externa que las encarna. La diferencia entre las fuerzas particulares o entre la fuerza solicitada y solicitante queda ahora subsumida bajo su forma universal. El juego de las fuerzas ha anulado sus diferencias particulares al simplemente jugar un papel transitorio y relativo entre ellas. Así la diferencia queda superada como simplemente universal, como una forma que estructura las apariencias, la “ley de la fuerza”. La conciencia natural encuentra que a pesar de la apariencia caótica de la experiencia, de hecho hay una ley estable y unitaria detrás de dichas apariencias, la cual es accesible al entendimiento, bajo la forma de una ley o fundamento que determina estas apariencias, pero que no disminuye su objetividad:

Dicha diferencia se expresa en la ley como la imagen constante del fenómeno inestable. El mundo suprasensible es, de este modo, un tranquilo reino de leyes, ciertamente más allá del mundo percibido, ya que este mundo sólo presenta la ley a través del constante cambio, pero las leyes se hallan precisamente presentes en él, como su tranquila imagen inmediata. [*Abbild*, copia de él] (Hegel: 1966; 92)

La ley permanece “estable” y “quieta” por detrás del flujo de la experiencia. De este modo, se convierte en la cosa que determina ciertas regularidades en estos objetos de la experiencia. El concepto de una ley científica ha reemplazado al concepto de fuerza como fundamento de la experiencia. Hablando en sentido estricto, nunca se percibe una ley de la naturaleza por sí misma en los fenómenos y, por lo tanto, la ley de algún modo permanece recluida detrás de las apariencias, al igual que la fuerza anteriormente; no obstante, la conciencia natural sostiene que los fenómenos son de alguna manera ejemplos de nuestras leyes científicas, y de esta manera la ley se manifiesta indirectamente en nuestra experiencia. Hegel explica la complicada relación entre ley y los fenómenos que pretende

simultáneamente fundamentar y explicar de la siguiente manera: “Este reino de las leyes es, ciertamente, la verdad el entendimiento, que tiene su contenido en la diferencia que es [que reside] en la ley [...]”. (Hegel: 1966; 92) Los fenómenos o experiencia serían en sí mismas caóticas sin las leyes científicas que las explican. La experiencia no tendría formas fijas y parecería ser un constante flujo que adolece de estabilidad, Por esta razón, la ley es la verdad de la apariencia, y es el elemento esencial en la relación entre sujeto y objeto.

3.5.2 La primera concepción de ley

La dialéctica en esta sección opera bajo dos diferentes concepciones de ley. Primero, la ley es individual y específica, y por lo tanto susceptible de equipararse con los fenómenos específicos que pretende explicar. De este modo, existen muchas leyes por separado: “Pero, en cuanto que no es *la* ley en general, sino *una* ley, tiene en ella la determinabilidad, con lo cual se da una *multiplicidad* indeterminada de leyes.” (Hegel: 1966; 93) En otras palabras, para decir que una ley determina algo, en este caso, tiene que ser específica, al igual que ciertas fuerzas específicamente causan ciertas apariencias fenoménicas particulares, como la electricidad el relámpago. La ley tiene que ser determinada y particular para poder explicar efectivamente un fenómeno específico. El problema es que si concebimos a la ley de esta manera, esto es, como particular, entonces las leyes se transforman en algo múltiple como las apariencias a las cuales pretende explicar. Esto, ciertamente, menoscaba la meta de la conciencia natural de encontrar algo “estable” o “quieto” que determina a las apariencias sin que ello mismo cambie. Como Hegel señala: “Sin embargo, esta multiplicidad es más bien, ella misma, un defecto, pues contradice al principio del entendimiento para el que, como conciencia de lo interior simple, lo verdadero es la unidad universal en sí.” (Hegel: 1966; 93)

La meta era encontrar algo estable y duradero, aunque con tal pluralidad de leyes no estamos en mejor situación que si tan solamente tuviéramos una pluralidad de fenómenos sin explicación, pues no reproducimos el mismo esquema meramente —aunque a otro nivel de abstracción—, sino que finalmente no encontramos la unidad que nos promete el universal del entendimiento. El punto aquí es que una pluralidad de leyes no puede darnos

nada determinado en realidad —pierden las leyes su *determinidad* — dado que no categoriza o sistematiza efectivamente. El objetivo de una ley científica es tener la capacidad de describir un conjunto de fenómenos por medio de un sólo principio. Por lo tanto, los fenómenos quedan determinados en una relación de semejanza con otros fenómenos en su conjunto y de disparidad con otros fenómenos fuera de este conjunto. Pero si hay una ley para cada fenómeno, entonces no hay determinación, dado que cada conjunto de fenómenos tiene sólo un miembro y no se puede hacer ninguna comparación o contraste importantes dentro del caos fenoménico. El resultado de esto es que la conciencia natural tiene que reducir esta pluralidad de leyes a una sola ley toda abarcadora que perdure a través del flujo de las apariencias: “De ahí que tenga que hacer coincidir más bien las múltiples Leyes en *una sola ley* [...]” (Hegel: 1996; 93) Y es aquí donde encontramos la segunda concepción de la ley.

3.5.3 La segunda concepción de la ley

Ahora surge un problema con la concepción hasta aquí descrita de ley. Según esta descripción, la *sola* ley es general e intenta abarcar una amplia gama de fenómenos:

Pero, en esta coincidencia, las leyes pierden su determinabilidad; la ley se torna cada vez más superficial, [lo que gana en universalidad, lo pierde en particularidad] con lo que se encuentra, de hecho no la unidad de estas leyes determinadas, sino una ley que elimina su determinabilidad; como la ley única que agrupa en sí las leyes de la caída de los cuerpos en la tierra y la del movimiento celeste no expresa en realidad las dos. (Hegel: 1966; 93)

El problema con esta ley general es que se convierte en algo muy vago para ser útil como una herramienta explicativa. En otras palabras, aunque la ley unitaria pretende ser un agregado de las otras leyes más específicas, de hecho, pierde todo su carácter concreto de esas leyes y con ello todo su poder explicativo. En la medida en que la ley es capaz de explicar algo tiene que explicar distintos procesos; el problema reside en cómo dar cuenta del hecho de que una ley universal pueda explicar o fundamentar eventos particulares. Hegel critica el intento científico por reducir todos los fenómenos a una sola ley universal. Entre más general o abarcadora se convierte una ley, menos capaz es de describir los fenómenos con precisión en sus detalles individuales. Para Hegel, a una ley completamente

universal queda siempre en última instancia vacía o carente de contenido y por lo tanto es inadecuada para explicar el fenómeno particular, porque en realidad sólo expresa el concepto unilateral de ley, lo único que tenemos es el concepto puro de ley. Hegel expresa esto de la siguiente manera: “Y este defecto de la ley necesariamente tiene que manifestarse también en la ley misma. Lo que parece faltarle es que, aun teniendo en sí misma la diferencia, sólo la tiene como diferencia universal, indeterminada”. (Hegel: 1966; 93) La ley es el universal, y como tal es indeterminada y no se puede decir que nos da algo propiamente determinado. Esta universalidad, y con ella la indeterminidad, hacen de la ley algo inefectivo para explicar la diferencia o la variedad y la particularidad de la experiencia. Una vez más la dialéctica nos conduce de regreso a la universalidad que pertenece a la cognición, e indica el papel que juega el observador en la determinación de la objetividad. La conciencia natural, como realista, no puede todavía dar cuenta de una manera consistente de los objetos bajo sus premisas puramente empiristas, dado que constantemente se topa con los universales y el problema de las presuposiciones necesarias de su propia actividad en la determinación de la concepción sujeto-objeto.

El ejemplo que Hegel nos da de la ley que se ha convertido en demasiado general y, por lo tanto, demasiado universal, es la ley de atracción universal. Él nos explica, “[l]a atracción universal nos dice que todo tiene una diferencia constante con lo otro”, (Hegel: 1966; 93) lo cual es igual al concepto puro de ley. Esta ley en realidad no explica nada, sino que meramente repite lo que ya hemos supuesto, a saber, que todo en la experiencia está en relación (de atracción) con todo lo demás, una relación que es capaz de ser explicada por una ley. Hegel prosigue, “El entendimiento supone haber descubierto aquí una ley universal que expresa la realidad universal como tal, pero sólo ha descubierto, de hecho, el concepto de la ley misma, algo así como si declarara que toda realidad es en ella misma conforme a ley”, (Hegel: 1966; 93) esto es, la idea de que los fenómenos son en principio capaces de ser explicados por la ley.

Ahora, hagamos un balance de esta segunda ley frente a la primera. La segunda ley resulta ser lo opuesto a la primera. De igual manera que la esfera de las apariencias tenía su

“otro” como interior que caracterizamos como ley, la ley también tiene su propio interior, el cual ahora radica en las apariencias, pero en las apariencias *qua* apariencias.¹²

A primera vista, digamos, todavía desde una conciencia atada al entendimiento esto es lo que ocurre:

- Cuando pasamos del mundo suprasensible detrás de las apariencias al interior del Entendimiento, esto es, cuando entendimos que el entendimiento es quien realiza conceptualmente las distinciones para captar el mundo suprasensible, entonces
- Logramos pasar desde un mundo de leyes estático y de la identidad, a otro donde las leyes o la ley es dialéctica (lo igual es distinto y lo distinto es igual).
- Hemos logrado comprender que el entendimiento se divide conceptualmente en dos mundos y que estos dos mundos son complementarios y contiguos (pues ambos radican en la inmanencia del pensamiento).

Esta cancelación de lo diferente, que se invierte como iguales, es la expresión de una *segunda ley*, una ley que gobierna desde el interior del Entendimiento. El mundo interior es igual al interior del Entendimiento, y de ahí resulta una segunda ley para el Entendimiento, una que gobierna su proceder, y que por lo tanto también gobierna el proceder de las apariencias. Si consideramos que la segunda ley es la que gobierna sobre la manera en que las diferencias se relacionan internamente en el entendimiento, entonces, podemos extenderlas a la fuerza simple misma, dado que fuerza y ley son tautológicas.

Pero, en cuanto el concepto como concepto del entendimiento es lo mismo que lo interior de las cosas, este cambio pasa a ser, para el entendimiento, la ley de lo interior. El

¹² Si consideramos que el más allá suprasensible como tal, no extiende una relación con las apariencias por sí misma, entonces, lo que hacemos es invertimos la relación. Si el mundo suprasensible es la esencia y la verdad de las apariencias, ahora la verdad y esencia del mundo suprasensible lo ponemos en las apariencias, aunque en las apariencias como apariencias. Pero ¿qué significa esto? Las apariencias en un primer sentido son lo desvaneciente en el juego de fuerzas, es la aparición que da paso a otra aparición. Mientras que las apariencias como apariencias representan lo que hay de fijo e inmutable dentro de las apariencias mismas. En todo caso, o el universal que es la fuerza, resulta ser indiferente a la ley particular que se expresa en las apariencias, o los mismos elementos que componen la ley, las diferencias, son indiferentes entre sí. Esto tiene como consecuencia que la necesidad de la ley con respecto a las apariencias, o de la fuerza con respecto de la ley es contingente y externa al universal incondicionado.

entendimiento experimenta, pues, que es ley del fenómeno mismo el que lleguen a ser diferencias que no son tales o el que cosas homónimas se repelan de sí mismas; lo mismo que el que las diferencias son solamente aquellas que no lo son en verdad y que se superan o que las cosas no homónimas se atraigan. (Hegel: 1966; 97)

Y esta ley, que hemos venido constatando desde un principio se expresa de la siguiente manera: que aquello que es igual a sí mismo (homónimo), bajo la segunda ley, es diferente de sí mismo, y por el contrario, lo que es diferente de sí mismo, resulta igual a sí mismo. La unidad de la identidad y la diferencia comienza expresarse explícitamente. Esta segunda ley es el inverso de la primera ley que gobernaba sobre el mundo suprasensible de las apariencias como apariencias.

Como podemos ver, esta segunda ley expresa el movimiento que la conciencia proyecta sobre las cosas. Ya no recoge las diferencias como algo universal pero abstracto, sino como algo que se mueve mediante la inversión, y que es en verdad la que gobierna sobre la primera ley: “Por medio de este principio, el primer suprasensible, el reino quieto de las leyes, la imagen inmediata del mundo percibido, se torna en su contrario”. (Hegel: 1966; 98)

3.5.4 La crítica sobre la naturaleza tautológica de la explicación científica

Como acabamos de ver, la “concepción de ley” significa que el mundo fenoménico es en principio reductible a leyes científicas y que la ley puede explicar aquello que nos es dado en los fenómenos. La clave de esta concepción reside, para Hegel, en la diferencia. Tiene que haber diferencia entre lo que *explica*, esto es, la ley, y lo que es *explicado*, su manifestación fenoménica. Cuando planteamos la necesidad de alguna ley que ordena o hace inteligible los fenómenos, pretendemos ir más allá de los fenómenos que aparecen, y en sí esto es el concepto de ley misma. Lo que la dialéctica de Hegel mostrará es que este concepto de ley y explicación resultan ser tautológicos. El problema con la explicación es que no es diferente del fenómeno que pretende explicar, es una diferencia que no es diferencia: “[...] este movimiento se llama explicación [...] pues, se enuncia una ley, de la que se distingue como la fuerza su en sí universal o el fundamento; pero de esta diferencia se dice que no es tal, sino que el fundamento se halla más bien constituido como la ley”.

(Hegel: 1966; 96) La ley postula una relación entre fuerzas y sus manifestaciones, la ley explica las cosas en términos de fuerzas. Por ejemplo, podemos decir que el relámpago particular es explicado por la fuerza de la electricidad, pues la fuerza en sí contiene al relámpago. El problema aquí es que la ley no nos explica nada, sólo que la ley causa la fuerza misma, pues ambas, ley y fuerza, tienen la misma constitución. Según este ejemplo, uno observa un fenómeno particular, que es consecuencia de una fuerza, y a partir de ello uno forma una ley universal —a partir de una sola instancia particular se abstrae hasta una ley general de la electricidad. Nada nuevo ha sido aportado, así, Hegel nos dice: “[...] la fuerza se halla constituida exactamente lo mismo que la ley; se dice que no existe entre ambas diferencia alguna”. (Hegel: 1966; 96) Esto lleva a la conciencia natural a descubrir lo que la conciencia filosófica ya sabe: que la ley y la fuerza son idénticas al fundamento.

Pero esto no quiere decir que la ley explica al fenómeno, sino que la ley y la fuerza se colapsan en una misma unidad. Dicho de otro modo, la ley y el fenómeno resultan ser la misma cosa, dado que fue a partir del ejemplo particular de fuerza que la ley general fue derivada. La ley es solamente una abstracción del ejemplo particular. El resultado es que dicha concepción de ley nos resulta inútil por ser tautológica, ya que se deriva de una instancia particular que las hace idénticas, a la ley y la fuerza, desojándolas de la diferencia que sería esencial para fungir como explicación una de la otra.

Esta experiencia del entendimiento lo empuja a repensar la concepción de explicación. Tiene que encontrar el entendimiento una manera de explicar y fundamentar los fenómenos de manera que no quede anulada la diferencia entre el fenómeno y su fundamento, que los convierte en una tautología vacía. Y es aquí donde el entendimiento postula el mundo invertido como una manera de superar esta contradicción.

3.6 El mundo invertido

Nuestro recorrido por esta sección será lento, pues consideramos que la concepción de inversión que se expresa en el “mundo invertido” y su resolución es, no sólo una importante

transición hacia la auto-conciencia, sino que también es el *locus* donde radica la explicación de la concepción general de “inversión” en Hegel.¹³

3.6.1 Inversión y entendimiento

El movimiento de inversión se encuentra presente a lo largo de los tres primeros capítulos de la *Fenomenología*. Ahora bien, Hegel tratará por primera vez en forma explícita dicho movimiento en el “mundo invertido”, como resultado de la simple inversión de las apariencias en un mundo quieto “suprasensible” que después, volviendo a invertir los mundos, busca reclamar las diferencias que se manifiestan en el mundo de las apariencias. Asimismo, la inversión produce la separación o escisión de la unidad del objeto, que será idéntica a la unidad de la conciencia. Esto conducirá al entendimiento a reducir los dos momentos a una contradicción que no puede resolver. Puesto que el suyo es el punto de vista de las determinaciones finitas, el entendimiento cae en los absurdos del mencionado “mundo invertido”.

El entendimiento descubre que la estabilidad y regularidad que busca, entiéndase verdad, se halla dentro de un mundo suprasensible que es interior al objeto, es entonces que aprehende a su objeto como *ley*. La ley o el ámbito de las leyes son la verdad de las apariencias a la cual subyacen y, por tanto, son aquello que las determina. El entendimiento se esfuerza por preservar las diferencias que encuentra en el fenómeno pero, dentro de la ley, estas diferencias son elevadas como diferencias universales. De esta manera, el entendimiento pretende unificar la unidad del fenómeno con su multiplicidad, mediante leyes que elevan las diferencias a una diferencia universal simple.

¹³ Si consideramos que Marx cree haber puesto a Hegel de pie, esto es, haberlo sacado de su inversión *invirtiéndolo*, esta noción nos puede iluminar al respecto sobre cómo esta tarea puede resultar infructuosa, o mejor dicho, cómo ha sido malinterpretada, dado que Hegel, en primer lugar, reconoce el proceso de inversión al que se ve sometida la conciencia natural; pero que, en segundo lugar, plantea la necesidad de invertir la inversión para salir del atolladero de la conciencia objetual, lo cual postula una verdadera contradicción que sólo podrá ser cancelada y superada al introducir el concepto de infinitud como aquello que capta el movimiento verdadero. Por lo tanto, sólo invirtiendo la inversión como plantea Hegel, es que podemos empezar a resolver la contradicción entre sujeto y objeto.

Pero esta manera de considerar su objeto, traerá nuevos problemas para el entendimiento. El primero consiste en cómo debemos caracterizar la relación entre la ley, como unidad de las diferencias, y las diferencias sensibles mismas. La ley como unidad del fenómeno queda puesta por el entendimiento como diferente de las apariencias, que expresan la diversidad del fenómeno. De alguna manera, esta diferencia tiene como objetivo explicar el orden de las apariencias, debido a que en su interior yace el proceso físico del fenómeno como fuerza. Ahora bien, el entendimiento y la ley que él pone tienen que recoger de una manera *actual* las diferencias que se manifiestan en las apariencias. El problema radica en que la ley no tiene un principio del cambio, el cual hasta ahora se manifiesta sólo en las apariencias, pero sin estar adecuadamente fundamentado.

La separación del objeto entre un mundo suprasensible y uno sensible de las apariencias, ha sido una diferencia introducida por el entendimiento. El mundo sensible se ve invertido en el mundo suprasensible, sin el cual el primero sería ininteligible. El proceso de inversión al que la conciencia como entendimiento somete a los objetos consiste en poner la verdad de *sí* en su *otro*, en su opuesto. Así llegamos a la conclusión de que la verdad del mundo sensible es el mundo suprasensible y *viceversa*, esto es, la verdad del mundo suprasensible es al mismo tiempo el mundo sensible, sin embargo, es apariencia *como* apariencia.

Resulta entonces que la verdad de *sí* se encuentra en su *otro*, pero no en *otro* que subsiste independientemente y retiene un ser *en sí*. La diferencia que hemos establecido, entre unidad y multiplicidad, entre esencia y apariencia, entre lo sensible y lo suprasensible, tiene como fin darnos una fundamentación para el objeto, pero esta fundamentación tiene que ser entendida como “cambio puro”, como la antítesis de la antítesis, o como contradicción, pues de lo contrario corremos el riesgo de interpretar la tesis del “mundo invertido” como una escisión real y sustancial del mundo en dos ámbitos. El punto que Hegel quiere resaltar es el siguiente: que ninguna diferencia que percibimos en las apariencias está dada por sí misma en las apariencias, sino que toda diferencia está dada en las mismas condiciones de posibilidad del objeto, y éstas radican en el sujeto.

La auto-determinación del pensamiento introduce el problema de la contradicción, pues el pensamiento se auto-determina de una manera que es a la vez auto-excluyente, pero

al mismo tiempo implica necesariamente a su *otro* dentro de una unidad. Con la “explicación” vemos esto con mayor claridad. La fuerza que es explicada como ley recoge las diferencias que la ley le dicta. Pero a su vez, la ley fue conformada según la abstracción de las diferencias que se manifestaron sensorialmente. El problema fue suponer que detrás de las apariencias había algo que determinaba al objeto en su manifestación sensorial. Este algo, que sostenía la unidad del objeto, resulta ser el entendimiento mismo, que abstrae las leyes de las apariencias, y no una fuerza que subyace a su manifestación. De este modo, el “interior” del fenómeno pasa del lado del entendimiento. El interior del entendimiento será puesto como el interior de las cosas mismas. De tal modo, la explicación dará pie a una *segunda ley*, que gobierna a las apariencias y constituye su esencia. Dicha ley estipula que aquello que se auto-diferencia es auto-atractivo, es decir, al interior surgen diferencias que no son diferencias. La diferencia deja de ser algo exterior, se vuelve algo interno al propio objeto. Pero con ello, vemos que es en el entendimiento, o en su interior, donde radica el movimiento de auto-diferenciación. Entonces, lo que hace el entendimiento es poner una segunda ley que pretende dar cuenta de todo este movimiento. Por un lado el entendimiento postula la auto-identidad del fenómeno pero, a la vez, dicha identidad tiene que estar en unidad con su manifestación, o diferencias, de aquello que ha excluido de sí. De ese modo hemos llegado a la unidad de la identidad y diferencia, unidad que se logra mediante el movimiento que realiza el entendimiento. Fue él quien postuló un mundo de leyes, quieto y suprasensible. Y fue también quien lo separó de las apariencias para explicarlas. Asimismo, fue necesario separar, las apariencias de una esencia, de un quieto mundo de leyes, para poder sostener la identidad del fenómeno consigo mismo. Sin dicha escisión, las apariencias hubieran permanecido como un indeterminado *juego de fuerzas*. Pero la esencia, o la quieta identidad del fenómeno, tiene que regresar a las apariencias. Es preciso establecer una unidad entre la identidad del fenómeno y la expresión de sus diferencias.

3.6.2 La diferencia interna

Ahora esta identidad tiene que ser establecida resolviendo el problema de la indiferencia entre la ley y su manifestación, una indiferencia que pone externamente la unidad entre

identidad y diferencia fuera del objeto mismo. Que las determinaciones o diferencias que recoge la ley sean indiferentes entre sí, o con la ley, va en contra de la unidad del fenómeno mismo que pretende el entendimiento y, por lo tanto, de la ley misma. La unidad que se postula dentro de la ley resulta entonces algo externo a las apariencias. Esto trae como consecuencia que la identidad entre unidad y diferencia que estamos buscando no se logre, puesto que quedan como algo externo entre sí.

El entendimiento todavía no comprende las distinciones como algo interno propiamente. Sólo una concepción de necesidad interior puede superar las contradicciones que plantean una concepción dada y espontánea de la necesidad, y las diferencias. Para Hegel, la distinción interna, o interior, es un tipo de distinción mediante la cual las determinaciones del objeto surgen sólo por la necesidad propia del objeto, sin ningún tipo de acción externa. Este tipo de distinción interna al objeto es idéntica a la distinción que hace la conciencia de sí misma –consigo misma- como auto-conciencia.¹⁴

Ahora bien, Hegel plantea que dicha distinción interna se halla presente de manera implícita en la explicación de las apariencias mediante leyes. Es decir, se expresa una ley y distinguimos de ella una “fuerza”, la cual es su fundamento. De tal modo, hemos introducido una distinción al interior del fenómeno; por un lado tenemos la ley y por el otro la fuerza. Primero los ponemos como diferentes, esto es, los distinguimos. Pero luego, en virtud de la explicación, anulamos dicha distinción diciendo que son lo mismo, esto es, decimos que la ley y la fuerza son idénticas, en tanto que uno es explicación del otro. Pero al tener que vincularlos como parte de un todo, del fenómeno, o de las apariencias *como* apariencia, los tomamos como lo mismo. Y decimos que ley y fuerza, en tanto son lo mismo, están constituidas de manera idéntica.

Pero ¿qué significa que estos dos momentos queden relacionados internamente? En primer lugar, tenemos que poder pensar adecuadamente la relación entre la unidad y la diferencia, y esto implica un cambio radical de enfoque, esto es, tenemos que concebir dicha relación como una relación de infinitud. Lo que esto quiere decir es que la identidad propia de cada momento tiene que ser pensada en función del otro momento, de *su otro*. La

¹⁴ De no poder lograr descubrir esta distinción interna nos quedamos al nivel del escepticismo de Hume o del fenomenalismo kantiano.

unidad tiene que ser pensada en relación con la diferencia, poniendo su ser *en sí* en su ser *para otro*, y viceversa, poner el ser *en sí* del momento de la diferencia en la unidad o identidad. De tal modo, resulta un nuevo tipo de dinámica entre estos dos momentos, la cual sí logra dar cuenta del fenómeno en su totalidad y, como veremos más adelante, será el movimiento como auto-conciencia. Por ahora, esto trae importantes implicaciones, que transforman radicalmente nuestra manera de conocer.

El problema de la distinción interna es que el entendimiento tiene que dar cuenta de las diferencias que aparecen en la experiencia, no como algo dado simplemente, sino como algo que proviene y opera desde el interior del objeto. La solución vendrá cuando el entendimiento se dé cuenta de que dichas distinciones no provienen de un objeto más allá de la experiencia, sino de su propio movimiento. Dichas diferencias emergen como consecuencia de su asir el objeto. La cuestión es que necesitamos superar la mera existencia independiente del objeto, tanto empírica como suprasensiblemente. No basta con describir el fenómeno, tenemos que dar cuenta de su desarrollo conceptual. Tenemos que explicar cómo el objeto se auto-diferencia, genera desde sí las diferencias que exhibe. Este proceso, en última instancia, resultará igual al proceso de auto-diferenciación de la conciencia, la cual se distingue a sí misma, de sí misma, como auto-conciencia. Es un cambio de dirección en la flecha del proceso, por así decirlo. Las determinaciones en su totalidad provienen de la conciencia y no del objeto, pero aún más, un proceso que vuelve sobre sí mismo en un “círculo” que se caracteriza como infinitud.

3.6.3 La explicación

El proceso de auto-diferenciación ya está presente en la explicación. La manera de explicar el fenómeno, señala Hegel, es igual al proceso de auto-diferencia de la conciencia:

La explicación del entendimiento sólo es, de momento, la descripción de lo que la autoconciencia es. El entendimiento supera las diferencias presentes en la ley, ya convertidas en diferencias puras, pero todavía indiferentes, y las pone en una unidad, que es la fuerza. Pero este devenir igual es también, no menos inmediatamente, un desdoblamiento, pues sólo supera las diferencias y pone lo uno de la fuerza al establecer una nueva diferencia, la de ley y fuerza, que, empero, al mismo tiempo no es tal diferencia; y precisamente porque esta diferencia, al mismo tiempo, no lo es, el entendimiento procede

él mismo una vez más a la superación de esta diferencia; haciendo que la fuerza se halle constituida del mismo modo que la ley. (Hegel: 1966; 102)

En la explicación, el entendimiento pone a su objeto, primero como algo diferente de sí y después pone ese algo en términos de igualdad. O bien, el entendimiento pone algo diferente de sí, que es la fuerza, y esto resulta ser igual a sí, a la ley. La tautología de la explicación postula identidad y diferencia al mismo tiempo. Este proceso de la explicación es el dar cuenta o dar razón del conocimiento, y como tal, es el proceso mismo de la autoconciencia.

Cuando el entendimiento experimenta un fenómeno identifica la ley que él postula con la fuerza que tiene frente de sí; pero la fuerza que tiene frente de sí está constituida de tal manera que expresa la diversidad del fenómeno, esto es, expresa las diferencias que el entendimiento dice encontrar en aquella. Sin embargo, estas diferencias están constituidas de igual manera que el juego de fuerzas. Son diferencias que una vez establecidas desaparecen en su otro.¹⁵

En resumen, la conciencia busca la identidad de unidad y diferencia, relacionándolas como dos momentos que aparecen diferentes e iguales a la vez. De estos momentos uno corresponde al *explicandum* y el otro al *explanans*; pero esta relación de explicación demuestra, en realidad, que son una tautología. Pues ambos momentos están constituidos de la misma manera, lo cual implica también que ambos lados de la expresión son producto de la actividad de la conciencia.

Pensemos en un ejemplo. Si tenemos una ley como la de la gravedad, ésta recoge las diferencias entre espacio y tiempo según una expresión universal que permanece igual a sí misma. Y esta expresión está puesta como una relación entre dichos elementos, espacio y tiempo, pero que viene dada desde fuera al fenómeno, pues no podemos ver desde la ley misma cómo el tiempo pasa a hacer espacio y el espacio tiempo. Si dejamos estos elementos sin una relación interna, necesaria, entonces fracasamos en nuestro proyecto de dotar de unidad al fenómeno que se encarna en las apariencias. De igual forma, si decimos

¹⁵ Como lo sería el caso de la fuerza eléctrica o del magnetismo, las cuales al manifestarse se escinden en un polo positivo y otro negativo. Cada uno de estos polos está en función de su otro y ambos desaparecen en la unidad de la fuerza. Las diferencias que exhibe la fuerza sólo aparecen como contradicción y resolución de dicha contradicción.

entonces, que la necesidad radica propiamente en el fenómeno, en la fuerza que es el proceso que apuntala las apariencias, tampoco logramos ver la necesidad de las diferencias dentro del fenómeno, esto es, aunque las apariencias continúan mostrándose como diversas, no podemos ver por qué éstas se ordenan de dicha forma, no vemos por qué la gravedad se compone de los elementos o diferencias: tiempo y espacio. Simplemente le adjudicamos esta forma, sin mostrar su necesidad interior.

Pero si decimos que la fuerza se expresa en una relación determinada de tiempo y espacio, estamos diciendo que la fuerza se expresa según una ley. Y con ello volvemos a sacar la necesidad interior del fenómeno.¹⁶ No obstante, postulamos una identidad entre ley y fenómeno. Pero esta identidad nos resulta una tautología, en la cual identidad y diferencia quedan unidas pero de manera externa. Tradicionalmente decimos que la identidad o unidad entre estos dos momentos es dada de manera completamente contingente, de tal modo que en realidad la ley no explica nada, sino sólo describe.

Lo que requerimos es que la relación entre estos dos momentos surja a partir de ellos mismos, a partir de su desarrollo, de “nuestro pensarlos”. De tal manera que el tiempo se convierta en el espacio y el espacio en tiempo. Esto no lo lograremos pensando ambos momentos desde la concepción finita del entendimiento. La concepción del entendimiento propiamente, es la que inmoviliza y divide, es el punto de vista de la finitud, que sólo subsumiendo lo dado dentro de categorías finitas puede aprehender el mundo. Se hace una imagen estática del mundo, que contrasta con el mundo como algo móvil y viviente.

3.6.4 Desarrollo del mundo invertido

Hasta aquí, hemos descrito en términos generales el movimiento de inversión que se elucida en *Fuerza y Entendimiento*. Ahora regresemos un poco en el texto, y hagamos un recuento más específico del movimiento entre ley y fuerza.

¹⁶ Caemos entonces en el grupo de Hume, donde la necesidad sólo resulta una relación de ideas que nosotros, como mente individual, ponemos, y que nunca encontramos como algo objetivo.

La ley siempre es ley de algo otro, diferente de ella, de las apariencias. No obstante ello, la ley no cubre completamente al fenómeno, pues “[l]a ley se halla presente en él, pero no es toda su presencia”. (Hegel: 1966; 92) Las apariencias son siempre cambiantes, fluctuantes, lo cual hace difícil que tengamos una ley que abarque todas las apariencias en su fluctuante manifestación. Esto se reproduce dentro de la ley como una ley determinada, una ley específica que trata de contener ciertas diferencias específicas dentro de las apariencias. Pero a su vez, esta ley determinada no es la totalidad del fenómeno en cuanto fenómeno. De tal manera que para subsanar esta deficiencia lo que tenemos es “[...] una *multiplicidad* indeterminada de leyes.” (Hegel: 1966; 93) Esta pluralidad de leyes contraviene a la conciencia como entendimiento, ella intenta captar la unidad del fenómeno. No obstante esta situación, el entendimiento no se frena, e intenta subsumir todas estas múltiples leyes bajo *una* ley.

El subsumir dos o más leyes bajo una sola, hace que ésta última tome como contenido, ya no la especificidad de los fenómenos, sino la diferencia expresada en la ley más particular. De esta manera, la ley, como ley de leyes, sólo capta el concepto mismo de ley, de la diferencia universal, y pierde en su ascenso conceptual, la especificidad de los fenómenos. Por ejemplo, la ley de atracción universal, la cual Hegel pone como ejemplo de una magna ley que abarca a todas las demás, expresa una relación universal y constante entre todos los cuerpos del cosmos,¹⁷ esto es, “*nos dice que todo tiene una diferencia constante con lo otro.*” (Hegel: 1966; 93) Hemos subsumido todo bajo la fórmula de la diferencia absoluta y universal pero, por sí sola, ella no nos provee la totalidad de las diferencias que se manifiestan en las apariencias. Al mirar más detenidamente la ley de la atracción universal vemos que efectivamente opera detrás de todos los fenómenos, pero no nos da cuenta de todas las manifestaciones, ni de todo lo que no pudo cubrir cada ley específica.

El entendimiento subsume las múltiples leyes en una sola, para terminar haciendo una ley general abstracta y superficial, que no explica nada concretamente, pero que pretende abarcar todos los fenómenos. Esta conclusión es importante, dado que empieza a

¹⁷ Aquí Hegel, hace referencia a la manera en que Newton, bajo la ley de atracción universal, subsume dos fenómenos y sus leyes correspondientes bajo una sola ley. Son las leyes de la caída libre de cuerpos y del movimiento de los cuerpos celestes, las que quedan aprehendidas bajo la ley de *atracción universal*.

señalar la estructura que constituye a la realidad, la cual sí puede ser conocida en su totalidad, ya que está hecha según leyes que el entendimiento postula. E indica que toda realidad, en la medida que es aprehendida por el pensamiento, deja de ser algo meramente contingente. Aquí, al considerar que toda realidad tiene que ser conforme a una ley, tenemos ya un asomo de la *razón* como facultad:

El entendimiento supone haber descubierto aquí una ley universal que expresa la realidad universal como tal, pero sólo ha descubierto, de hecho, el concepto de la ley misma, algo así como si declarara que toda realidad es en ella misma conforme a ley. La expresión de la atracción universal tiene, por tanto, gran importancia en cuanto que va dirigida contra esa representación carente de pensamiento para la que todo se presenta bajo la figura de lo contingente y según la cual la determinabilidad tiene la forma de la independencia sensible. (Hegel: 1966; 93)

Esta conclusión será muy importante más adelante, cuando consideremos la tautología que se postula en la explicación, pues veremos precisamente que la fuerza está “expresada como ley”, de tal modo que la fuerza está hecha como ley.

Así, después de haber llegado al fondo de la ley, esto es, a su concepto más depurado, el cual expresa sólo el concepto mismo de ley, que es la forma más simple de ley a la que regresan todas las leyes determinadas, este concepto de ley podemos llamarle fuerza: “[tenemos presente la ley] en la forma del simple ser retornado a sí mismo, que a su vez puede llamarse fuerza, pero de tal modo que no se entiende por tal fuerza repelida hacia sí misma, sino la fuerza en general o el concepto de la fuerza, es decir, una abstracción que atrae hacia sí las diferencias entre lo que es atraído y lo que atrae.” (Hegel: 1966; 94) Esta ley simple o fuerza, queda contrapuesta a la *determinidad* de las leyes específicas y múltiples que recogen y expresan las diferencias las cuales ya han sido subsumidas bajo la forma de diferencia universal.

Para intentar aclarar esta relación, Hegel nos provee de un ejemplo: “la electricidad simple es la fuerza”, (Hegel: 1966: 94) o la ley que ha retornado a sí misma. Pero la ley, por otro lado, es donde se expresan las diferencias, que adjudicamos a la fuerza, pero que se recogen en la ley, en este caso como electricidad positiva y negativa. De tal modo que la multiplicidad de elementos que se manifiestan en la ley como determinados no subsisten como elementos sustanciales dentro de la fuerza. Sino que son producto del operar la ley,

de prescribir su estructura a lo que se manifiesta, porque supuestamente dicha estructura de alguna manera está apuntalada por la fuerza simple que hemos mencionado.

Ahora bien, es crucial que estos “dos modos de la ley” entren en una relación de necesidad, esto es, la ley tiene que ser la auténtica expresión de la fuerza, con lo que estamos diciendo que existe una determinación entre ambas. Pero como señala Hegel, en realidad estos dos modos de la ley o dos momentos del fenómeno resultan indiferentes, dado que la necesidad “es, aquí, una palabra vacua”. (Hegel: 1966; 94) Con ello, nos está diciendo que a pesar de haber logrado postular los dos momentos del fenómeno, no hemos considerado la necesidad entre ellos, esto es, quedan puestos como indiferentes. No hemos fundamentado por qué la fuerza tiene que expresarse según la forma específica que postula la ley, y por ello “la fuerza debe desdoblarse así sencillamente porque debe”. (Hegel: 1966; 94) O dicho de otro modo, la expresión de la ley nos resulta algo “dado”, y la electricidad en este caso, “como simple fuerza, la electricidad es indiferente con respecto a su ley de ser como positiva y negativa”. (Hegel: 1966; 94)

Una correcta caracterización del término necesidad expresa algo que se desarrolla internamente en la ley y la fuerza, no desde fuera como algo que le acontece. Para que la necesidad esté correctamente expresada tiene que ser algo que se desarrolla a partir del ser simple de la fuerza, algo que se sigue por la misma postulación de la fuerza, y no como algo que le ocurre a la fuerza misma.

Al decir que la ley y la fuerza son indiferentes estamos diciendo que no hay una relación de necesidad entre ellas, y que a su vez son diferentes ley y fuerza. Ahora bien, esta diferencia tiene que superarse si hemos de relacionar estos dos momentos del fenómeno. Si consideramos que esta diferencia no es una diferencia *en sí*, podemos aproximarnos a resolver el problema de su relación, pero al mismo tiempo tenemos que dar cuenta del por qué fueron diferenciados estos dos momentos. El problema que estábamos enfrentado era el de relacionar la multiplicidad del fenómeno con su unidad. Para ello hemos postulado dos lados o momentos del mismo, como ley y fuerza; uno expresa el momento de diversidad y el otro el de unidad, respectivamente. Pero esto no nos explica cómo están relacionados. Para ello, el entendimiento recurre a la figura de la explicación. Ésta sí logra dar una respuesta al por qué y cómo relacionamos ambos momentos. Por una

parte, necesitamos expresar dichos momentos como distintos, pero al hacerlo, no podemos *ipso facto*, volverlos a unir. Decimos que *A* explica a *B*, como elementos diferenciados, pues de lo contrario, no podríamos establecer una relación de causalidad. Pero por otra parte, requerimos unirlos nuevamente, mostrar que su unidad es parte interna de esa “explicación”. Si nos atenemos a la pura fuerza, no logramos reunirlos. Pero si consideramos que la diferencia está en la explicación, esto es, en el movimiento y esfuerzo que hace el entendimiento por aprehender al fenómeno, podemos ver que el entendimiento mismo provee la diferencia, que posteriormente cancela al hacer igual aquello que ha postulado como diferente. Es gracias a este movimiento interno del entendimiento¹⁸ que podemos dar cuenta del fenómeno, y establecer una diferencia que *no es* diferencia: “[...] de este modo, la descripción de los momentos que forman el ciclo de dicha necesidad; se los distingue, evidentemente, pero al mismo tiempo, superada; este movimiento se llama explicación [*Erklärung*]”. (Hegel: 1966; 96) Es el entendimiento el que separa a la ley de la fuerza, para luego hacer de esta expresión una tautología: “Así, pues, se enuncia una ley, de la que se distingue como la fuerza su en sí universal o el fundamento; pero de esta diferencia se dice que no es tal, sino que el fundamento se halla más bien constituido como la ley.” (Hegel: 1966; 96)

Pero esta tautología tiene como característica peculiar que ambos momentos son producto de la actividad del entendimiento, y de igual modo, logra que la fuerza tenga las mismas características que la ley. La explicación, que un primer momento suponíamos que simplemente recogía las diferencias de las apariencias, hace a ambos momentos diferentes e iguales a la vez. Pero entonces, el fundamento de las apariencias también está hecho de tal manera que corresponderá con la ley. Esta actividad del entendimiento es un movimiento que, como tal, no trae nada nuevo a la cosa. Pero la función que cumple es traer a consideración este movimiento, es principalmente reconocer “en él reconocemos cabalmente aquello cuya ausencia se echaba de menos en la ley, a saber: el cambio absoluto mismo, pues este movimiento, si lo consideramos más de cerca, es de un modo inmediato lo contrario de sí mismo.” (Hegel: 1966; 96) Ahora ya tenemos presente un principio sobre

¹⁸ Y ahora resulta claro que ha sido este movimiento del Entendimiento el que ha proveído todas las diferencias hasta ahora. Por solo mencionar el caso del “juego de fuerzas”, fue el Entendimiento quién separa los momentos de la fuerza, lo cuales resultan no retener un ser en sí, esto, no portan la diferencia en sí, sino que sólo logran su estabilidad gracias al concepto y a la diferencia que este introduce.

el cual postular el movimiento y el cambio mismos. No obstante, por ahora, pertenece sólo al entendimiento.

Es gracias a la explicación que el principio del cambio se logra incorporar al interior del fenómeno; el cambio ya no es algo externo que sólo se manifiesta en las apariencias, ni tampoco algo que queda abstractamente cancelado, sino que tiene su principio mismo en el entendimiento: “Así, pues, con la explicación los cambios y mutaciones, que antes sólo se daban fuera de lo interior, en el fenómeno, han penetrado en lo suprasensible mismo; pero nuestra conciencia ha pasado de lo interior como objeto al otro lado, al entendimiento y encuentra aquí el cambio.” (Hegel: 1966; 97)

En resumidas cuentas, este movimiento es la ley que rige el movimiento interior, que puesto ya en el entendimiento se extiende por la tautología al fenómeno mismo. Esta ley expresa: “más bien el *convertirse lo igual en desigual* y el *convertirse lo desigual en igual*.” (Hegel: 1966; 97) Como podemos ver, esta segunda ley subsume a la primera, y al movimiento de las apariencias. Ella rige el comportamiento de todo aquello que hemos subsumido bajo el pensamiento, o en el interior del entendimiento. Esta segunda ley requiere que las cosas se inviertan para obtener una identidad de las cosas mismas. En el momento anterior vimos que lo suprasensible era la inversión de las apariencias, esto es, que el quieto mundo de las leyes era la inversión del *desapareciente* “juego de fuerzas”. Ahora, este mundo de las leyes, este primer mundo suprasensible, también sufre una inversión para poder establecer una identidad. Pero esta identidad tiene que establecerse con las diferencias, pues de lo contrario regresaríamos al mundo de la percepción.

Fue gracias a esta segunda ley que pudimos establecer la identidad y la diferencia entre los dos momentos del fenómeno, entre su interior y exterior. Por obra de esta segunda ley que manda invertir nuevamente las determinaciones se introduce el movimiento en el quieto mundo de las leyes. De esa forma se invierte el primer mundo suprasensible en un segundo mundo suprasensible. En el que se logra no sólo la identidad de lo que permanece igual a sí mismo, como en el caso de la ley, sino también lo que se auto-repele, o se auto-diferencia, para poder regresar a la identidad consigo mismo: “Sólo con esta determinación tenemos, de hecho, que la diferencia es la diferencia interna o la diferencia en sí misma” (Hegel: 1966; 98)

Este segundo mundo suprasensible “[...] es, de este modo, el mundo invertido; y ciertamente, en cuanto que un lado está presente ya en el primer mundo suprasensible, el mundo invertido de este primer mundo” (Hegel: 1966; 98) y contiene el cambio que viene determinado por la auto-identidad del primero, se rompe la barrera que los dividía, y que en principio era un medio puesto por el entendimiento para posteriormente regresar a sí, o dicho de otro modo, el entendimiento se auto-media, se pone como algo distinto de sí para poder conocerse a sí, y este doble movimiento ocurre enteramente dentro de sí.

En el primer mundo suprasensible, en el cual se articula la primera postulación de ley, la imagen que se formaba de la verdad era estática. Un quieto reino de leyes que recogía la diferencia, como algo inmutable, que no podía explicar por sí mismo el movimiento que se registraba en las apariencias, o las diferencias específicas de las leyes. Pero ahora, con una segunda ley, el entendimiento puede incorporar el movimiento y la diferencia interna al mundo de las apariencias, esto es, la puede explicar, ya no como una entidad externa a ellas, sino como una ley que las genera, mediante la contradicción y la inversión.

Digamos que la matriz conceptual que explica el movimiento que registra la experiencia es la segunda ley, la cual consiste en la inversión: lo que es igual a sí mismo, mediante el trabajo del entendimiento se vuelve su opuesto, lo que era idéntico a sí mismo. El fundamento de las apariencias tuvo que ponerse en otro sitio, en un mundo suprasensible, y viceversa, lo diferente termina superando su oposición bajo la identidad, lo que había quedado puesto como diferente en la “explicación”, resultó ser idéntico: “Según la ley de este mundo invertido, lo homónimo del primero es, por tanto, lo desigual de sí mismo y lo desigual de dicho mundo es asimismo desigual a sí mismo o deviene igual a sí.” (Hegel: 1966; 98)

Ahora bien, como mundo invertido podemos incluir internamente el principio del cambio que el primer mundo suprasensible carecía. Y como este mundo ya contiene el principio del movimiento o de la transformación, podemos decir que ya es el mundo real; ya tiene un fundamento por sí solo. Corresponde entonces a un mundo que es la inversión del quieto mundo de las leyes, pero no como meras apariencias, pues este segundo mundo incluye tanto las apariencias y el cambio, como la unidad.

Este mundo invertido es a su vez suprasensible, pues incluye las diferencias no como algo meramente desvaneciente, sino como movimiento. Pero ya no es la mera esfera de leyes quietas que el cambio debe obedecer, sino que es un mundo donde todo está en movimiento, porque todo contiene el origen del cambio en sí mismo.

Podemos caracterizar el movimiento del segundo mundo suprasensible, o del mundo invertido, lo de la siguiente manera: por un lado tenemos al universal, que es igual a sí mismo, pero a su vez incluye múltiples particulares. El universal sin referencia a estos particulares, es decir, lo que es lo mismo sin referencia a lo que es diferente, carece de sentido real, ya que no puede actualizarse y se queda como pura abstracción. Inversamente, lo que es diferente, para poder tener unidad, tiene que reunirse bajo lo que es igual, o lo que es lo mismo, los particulares requieren del universal para estabilizarse.

Este segundo mundo suprasensible, que Hegel llama el mundo invertido, se distingue del primer mundo suprasensible debido a que el primero descansa en una esencia idealizada de las apariencias como ley universal que no podía explicar el cambio sin tomarlo como algo dado. Pero en el segundo, el entendimiento puede empezar a pensar el cambio y lo que es diferente como algo dinámico.

Ahora bien, gracias al mundo invertido¹⁹ podemos ver que las cosas por sí mismas tienen que implicar a su opuesto, este ha sido el desarrollo conceptual que nos ha podido dar cuenta tanto de la unidad como de las diferencias. No es que su opuesto realmente exista como algo externo e independiente, sino que cada cosa tiene que lógicamente poner a su otro a partir de sí, y al seguir este desarrollo, la cosa y su otro, no quedan escindidas como dos sustancias ajenas:

Sin embargo, aquí ya no se dan esos antagonismos entre lo interno y lo externo, el fenómeno y lo suprasensible, como dos tipos de realidades. Las diferencias repelidas ya no se reparten de nuevo entre dos sustancias de éstas que sean portadoras de ellas y les

¹⁹ Sostenemos, al igual que Brinkmann, que la solución al mundo invertido es la siguiente:” Hegel’s solution to the supposed dualism of the two essential but opposed characteristics within a single per se determination consists in pointing out that the inverted world implicitly contains its own inversion within itself.” (Brinkmann: 2011; 138)

confieran una subsistencia separada, de tal modo que el entendimiento, brotando de lo interior, se reintegrara a su puesto anterior. (Hegel: 1966; 99)

Lo que nos enseña el mundo invertido no es que existan dos mundos que se reflejan como imágenes especulares contrapuestas y separadas, pues ello resultaría en un mundo absurdo otro (el cual Hegel narra de manera irónica) donde cada cosa resulta lo opuesto de sí. En cambio, este movimiento recoge la necesidad interior que hace de los dos mundos uno mismo, pero que se desdoblan en sus respectivas imágenes inversas para poder introducir la diferencia.

Sin embargo para no caer en la simple inversión, una inversión que sólo desplazaría, e invertiría, incesantemente la determinación de un mundo con respecto al otro, como una mala infinitud, será preciso invertir la inversión, esto es, dejar de poner el fundamento de las cosas como simplemente su imagen inversa que habita en un mundo distinto de sí, y que no regresa a sí. Al invertir esta relación, podemos ver que, en realidad, la separación es sólo parte del proceso de reflexión que introduce la diferencia en la identidad. Al invertir la inversión establecemos la unidad de la identidad y la diferencia:

Al separar e invertir los mundos, se hizo evidente que cada cosa contiene a su contrario dentro de sí, y éste la impulsa hacia el cambio.

In other words, the understanding distributes the two opposed essences among two worlds, a first and a second supersensible world, so that the inverted world is inverted not for itself but only from the point of view of the first supersensible world (and thus remains external to it). If, however, Hegel can show that the inversion that exists for the understanding between the two opposed supersensible worlds actually already exists in the inverted world itself, the external opposition between the two supersensible worlds becomes redundant and falls away. (Brinkman: 2011; 138)

Y si cada cosa se define mediante su contrario, esto es, la identidad que quiero retener dentro de un mundo sólo se puede realizar mediante su desplazamiento a otro mundo que aparezca como invertida “[...] en y para sí, es lo contrario de sí mismo o tiene ya de hecho inmediatamente lo otro en él mismo. Y así, el mundo suprasensible, que es el mundo invertido, ha sobrepasado al mismo tiempo al otro y lo ha incluido en sí mismo”. (Hegel: 1966: 100)

El mundo invertido es la verdad del mundo de las apariencias. El primer mundo suprasensible se puso como la “primera” verdad de las apariencias, pero a costa de poner la

verdad como algo inconexo a ellas: “A través de la infinitud vemos que la ley se ha realizado plenamente en ella misma como necesidad y que todos los momentos del fenómeno han sido recogidos ahora en su interior.” (Hegel: 1966; 100) El mundo invertido nos regresa a las apariencias, es decir, establece la identidad entre la esencia y la apariencia, pues en este mundo cada “polo” contiene su opuesto como diferencia interior, pero sólo se conocen mediante su unidad. La distinción entre polo positivo y negativo es inteligible únicamente bajo una relación interior, esto es, que surge de sí misma, por la necesidad que tiene de su otro.

3.6.4 La Infinitud

A este movimiento que se expresa bajo la diferencia interior, Hegel le llama infinitud. Como ya habíamos visto según el concepto como concepto, las cosas sólo pueden ser *en sí* mediante su ser *para otro*. La infinitud, es aquella relación que se auto-despliega, pero con ello también se auto-contiene, o como ya hemos señalado muchas veces, es la relación en la cual establecemos la identidad de una cosa mediante su otro, por lo cual este otro, como parte interna de la relación, es necesario. En este caso los dos extremos de la diferencia, o aquello que la diferencia separa internamente, se relacionan bajo el concepto de infinitud:

En efecto, en la diferencia que es una diferencia interna lo opuesto no es solamente *uno de dos* —pues, de otro modo, sería un algo *que es*, y no un opuesto—, sino que es lo opuesto de algo opuesto; lo otro es dado inmediatamente en él mismo. [...] Solamente así es la diferencia, como diferencia *interna* o diferencia *en sí misma*, o como *infinitud*. (Hegel: 1966; 100)

Lo importante es notar que el concepto de infinitud no relaciona dos cosas externamente, o dos cosas que retienen su ser *en sí*, sino que el concepto de infinitud relacionan dos momentos de una manera interior, esto es, que ninguno de los dos puede existir sin el otro, y es más, que existen en virtud del otro. De esta manera nada queda fuera de la relación, incluyendo el movimiento y la auto-diferenciación que tanto ocupó a la conciencia natural a lo largo de este capítulo. Hyppolite nos aclara la definición de infinitud:

Infinity, or absolute concept, is relation come alive, the universal life of the absolute which remains itself in its other and reconciles analytic and synthetic identity, the one and the

many. At that moment, consciousness of the other has become a consciousness of itself in the other, the thought of a difference that is no longer a difference. (Hyppolite: 1974; 119)

La infinitud es el concepto absoluto, que Hegel llama “simple esencia de la vida”. Es lo que mueve a toda la vida mediante el proceso de hacer igual lo que es diferente, y diferente lo que es igual a sí mismo. De este modo, la infinitud es un auto-referirse siempre, y cuando ésta se considera como el movimiento interno de la vida de la conciencia, esta última se troca en auto-conciencia. Aquella conciencia que, mediante la infinitud, se refiere a sí misma al aprehender los objetos del mundo. Los objetos del mundo son su propio ponerse en el mundo, pero en un principio se oponen a la conciencia como algo extraño a ella. Esta es una diferencia necesaria pues sin ella, como ya vimos, la conciencia no podría distinguirse a sí misma de sí misma. Así, el mundo le parece a la conciencia natural, primero, como un mundo escindido, como separación que se encarna en el objeto que se le opone en el mundo. Pero dicho objeto, que se le aparece a la conciencia como algo opuesto a ella resulta no ser, en verdad, nada diferente de ella. La conciencia buscó el origen de la unidad de su objeto fuera de sí, lo cual trajo como consecuencia que

Por tanto, las diferencias entre el desdoblamiento y el devenir igual a sí mismo son también, por consiguiente, tan sólo este movimiento del superarse; pues en cuanto lo igual a sí mismo que debe desdoblarse o convertirse en su contrario es una abstracción o él mismo algo ya desdoblado, tenemos que su desdoblamiento es, con ello, una superación de lo que es y, por ende, la superación de su ser desdoblado.” (Hegel: 1966; 102)

Pero al regresar de esta escisión, al intentar unir estos “disociados” la conciencia logra por fin ponerse como objeto de sí misma. Este fue el movimiento de la explicación, que buscó unir lo que ella misma había producido como diferencia. La conciencia como entendimiento necesitaba dar cuenta y fundamentar aquello que parecía caer fuera de sí, pero terminó suprimiendo y cancelando dicha diferencia al constituir ley y fuerza de la misma manera. La conciencia se tuvo que auto-diferenciar en los elementos constitutivos de la ley y la fuerza simple para dotarse de un contenido. En la explicación hay tanta satisfacción porque la conciencia está versando sobre sí misma, o para decirlo con Hegel: “En la explicación encontramos cabalmente mucha autosatisfacción, porque aquí la conciencia, para decirlo así, se halla en coloquio inmediato consigo misma, gozándose solamente a sí misma; parece ocuparse de otra cosa, pero de hecho sólo se ocupa de sí misma”. (Hegel: 1966; 102)

La auto-conciencia se logra precisamente cuando caemos en cuenta de este diálogo de la conciencia consigo misma. El error del entendimiento, que caracterizamos como el mundo invertido, fue volver a escindir este dialogo como si fuera entre dos entidades distintas. Cortaba el movimiento de la conciencia que es una, en dos momentos, lo cual resultaba nuevamente en dos mundos que se invertían respectivamente. Pero ha sido la moraleja o enseñanza que extrae Hegel del mundo invertido lo que nos remite a pensar que dicho movimiento es una unidad, la cual tiene la figura de la verdadera infinitud, que aquello que es igual a sí mismo sólo lo es mediante su *otro*, y que su vez, este *otro*, encuentra su ser en la identidad.

Hasta ahora, la experiencia del mundo suprasensible nos ha mostrado que la conciencia natural había asumido que la verdad de su objeto reside en su identidad, esto es, en la identidad del objeto consigo mismo. Pero ello ha conducido a la conciencia a varias contradicciones, las cuales ha intentado resolver postulando un objeto de mayor complejidad y universalidad. Así habíamos llegado a postular el interior del objeto como su verdad. Este interior tenía la característica de ser algo suprasensible, algo que estaba más allá de las simples apariencias que la conciencia sensorialmente constata.

En un primer momento, la conciencia no ha podido conciliar la multiplicidad y la fluctuación efímera de las apariencias con la unidad del objeto que creemos percibir. Hemos llegado al apunto de suponer que la unidad del objeto radica en su interior, que es en virtud de este interior que el objeto mantiene su estabilidad. Pero esta unidad interior es postulada como categorías, las cuales para el entendimiento aparecen como algo “dado” a la conciencia y no como producto de su acción en el mundo. Lo que esto quiere decir es que aunque reconocemos que las categorías que empleamos para constituir al objeto son puestas por la conciencia, no obstante, son tomadas de una fuente trascendental y no como un producto de la conciencia misma. Esto tiene como consecuencia, que tomamos a las categorías como algo dado e inmutable. Además, por otra parte, este esquema del conocimiento persiste en una separación entre conciencia y objeto, y deja todo nuestro conocimiento al nivel de representaciones. Este modelo, implica una separación entre lo que nos representamos y lo que son las cosas mismas, de tal modo, que las categorías por sí

solas, no pueden dar cuenta de la totalidad del objeto y de nuestro conocimiento de él, sólo de su representación.

El paso de la conciencia a la auto-conciencia nos provee de un cambio de perspectiva, un giro en la cognición, el cual se centra ahora en la conciencia misma como fundamento de nuestro conocimiento. Mientras que la conciencia natural pretendía asir y fundamentar al objeto de su conocimiento mediante una inversión, lo que conviene ahora es invertir la inversión, lo cual nos permite continuar empleando las herramientas del conocimiento, pero de tal manera que logramos salir del atolladero de la contradicción que supone la escisión conciencia-objeto. Lo que todo esto significa es que nos alejamos del conocimiento como algo meramente teórico y contemplativo y pasamos al conocimiento como algo práctico, como actividad de la conciencia.

La inversión final de la conciencia natural, que separa el mundo en conciencia y sujeto, radica en invertir la manifestación en las apariencias en un interior, en un quieto ámbito de las leyes. Pero esta postulación deja todavía sin resolver el problema de la identidad de la unidad y la multiplicidad del objeto, pues las pone en terrenos separados y no logra con ello pensar en verdad al objeto. Siempre lo piensa como algo escindido y lo que requerimos precisamente es pensar al objeto en su completa unidad, esto es, integrando tanto su identidad como su diferencia. Esto lo va a lograr el entendimiento gracias a la inversión del primer mundo suprasensible en un segundo mundo suprasensible, el cual está regido por una segunda ley. Si el primer mundo suprasensible se rige por la ley de la identidad, el segundo se rige por una completa ley de inversión, la cual postula que lo que es igual a sí mismo, se repele y que lo que es distinto de sí, se atrae.

Sin embargo tenemos que tener cuidado con esta interpretación, pues no estamos simplemente invirtiendo la inversión una vez más, lo cual solo nos regresaría al punto de partida, sino que tenemos que comprender esta segunda inversión como un auténtico giro cognitivo, esto es, hacemos de la conciencia el verdadero fundamento del objeto. Esto se logra al postular, no que tenemos otro mundo separado de las apariencias donde las cosas se convierten automáticamente en su contrario, sino que es precisamente esta noción de inversión la que constituye al objeto. Es gracias a la inversión de la inversión que podemos plantear lo opuesto del objeto como su verdad interior, pero no como una verdad separada

del objeto en cuanto tal, sino como una postulación necesaria de oposición, gracias a la cual el objeto es lo que es. Para intentar decir esto con mayor claridad, podemos decir que el objeto para ser conceptualizado adecuadamente, ser pensado, requiere de su otro, pero no como algo exterior, impuesto desde fuera, sino como algo que pertenece a su propia constitución interna, y que va implicado en su desarrollo mismo. O digámoslos de este modo, la esencia de las apariencias radica en su otro, pero no como una entidad externa e independiente, sino como parte interna de las apariencias mismas.

Esta esencia, por decirlo así, implica contradicción, pero es en virtud de esta contradicción que podemos explicar el movimiento del objeto. No como un movimiento de las apariencias en sí mismas, sino como un movimiento que refleja el movimiento de la conciencia y su estructura. Como veremos un poco más adelante, este movimiento va en virtud del interés práctico que tiene la conciencia en el mundo, esto es, en su relación con otras conciencias, de su *deseo* en el mundo.

En este sentido, la esencia no es una entidad metafísica o trascendental, algo separado de las apariencias y que las determina casualmente. La esencia en este caso es la inteligibilidad del objeto, lo que lo dota de significación y lo hace objeto para nosotros; es lo que nos permite ver y saber un objeto en las apariencias. Ahora bien, de igual manera tenemos que comprender que las apariencias son parte misma del objeto que hemos constituido. Las apariencias no son el contenido que puede mantenerse en sí mismo como una sustancia independiente. Las apariencias al igual que las formas que pone la conciencia para darle significado y *forma* al objeto son producto de la misma actividad de la conciencia. Para Hegel debemos comprender que la esencia y las apariencias no yacen en terrenos separados y mutuamente excluyentes, sino que forman parte de una misma continuidad, una continuidad a la que nos referimos ahora como infinitud.

II Parte

4. La Auto-conciencia

4.1 Introducción

El resultado al que arribó la conciencia natural al final del capítulo anterior fue que la verdad que determina la identidad y diferencia de los objetos²⁰ no es algo que reside en sí mismo, sino que radica en el movimiento interno de la conciencia. Esto nos lleva a suponer que la conciencia se tiene a sí misma como objeto, y que se constituye como auto-conciencia. Ahora bien, ello no implica que los objetos como tales desaparezcan simplemente. Como nos señala Pinkard en su introducción al capítulo sobre la auto-conciencia:

In tracing out the structure of our own way of *taking* these things [los objetos del mundo], however, we are not tracing out the contours of something about which we could decide later that it did not exist; reflection on reflection cannot show that reflection does not exist. (Pinkard: 1994; 46)

Los objetos del mundo independientes no desaparecen al ser pensados, sino que son negados, quedan puestos como algo negativo y determinado por el pensamiento. Lo que desaparece es su independencia con respecto a la conciencia y su verdad; el origen de su estar determinados depende ahora de la conciencia. Esto nos conduce a considerar, provisionalmente, lo que en este punto del desarrollo fenomenológico significa negar, cancelar y superar al objeto de la conciencia.

Ahora bien, si la verdad de los objetos del mundo radica en la conciencia, lo que sigue es buscar la propia determinación de la conciencia, esto es, una determinación que emerge a partir de ella misma. La conciencia buscará su autonomía como independencia de todo elemento externo a ella. Para lo cual, la conciencia se toma a sí misma como objeto,

²⁰ La verdad debe ser entendida hasta ahora como el principio o fundamento que determina al objeto, y que por lo tanto en ella radica su independencia, esto es, su pura existencia en-sí.

transformándose en auto-conciencia, pero que será una auto-conciencia que parte de una concepción inmediata de sí misma.

Lo que estamos investigando, entonces, es la estructura de la auto-conciencia y cómo ésta busca afirmar su independencia frente a lo “otro” que persistentemente se le presenta. En primer lugar, esta independencia se ve encarada con la realización de su auto-identidad, esto es, si los objetos del mundo están determinados por la conciencia, y la conciencia en su tomarlos se está tomando principalmente a sí misma, entonces tiene que establecer una identidad *real* con este objeto que se le presenta tamizada de “otredad”, pero que abstractamente sabe que es ella misma.

En los capítulos anteriores se expresa el movimiento de la reflexión dentro de la conciencia. La conciencia requiere ponerse fuera de sí para conocerse a sí misma, esto quiere decir que la conciencia sin el objeto no puede conocerse a sí misma y el objeto sin la conciencia no puede ser. En este movimiento ella tiene que regresar a sí desde la exterioridad del objeto. De tal modo, que el objeto es simple apariencia y algo negativo, esto es, algo pensado y determinado por ella misma.

This is in fact the movement that pertains to consciousness as the subject's process of relating to an object, but in the act of self-intuiting, the difference that has been generated by the self is immediately canceled. (Kalkavage: 2007; 95)

Con este movimiento vemos que la auto-conciencia es su cancelar la diferencia entre ella y lo que determina como objeto externo; regresa a sí, pero como una identidad abstracta como el *yo soy yo*, que no dice nada en particular de lo que es la conciencia misma, o como señala Hegel: “Y en ello es también, ciertamente, un ser otro; en efecto, la conciencia distingue, pero distingue algo que para ella es, al mismo tiempo, algo no diferenciado”. (Hegel: 1966; 107)

Que los objetos independientes del mundo externo son determinados por ella es una consideración que parte de una simple abstracción, del *yo=yo*, pero que deja nuevamente a la auto-conciencia en una escisión (en un enfrentamiento consigo misma). Mientras que por un lado se sabe como verdad de los objetos del mundo (su negación), por otro lado, tiene que proceder a la negación y superación real de estos objetos para alcanzar la unidad de *sí* misma, y que la identidad del *yo* consigo mismo sea algo *real*.

Esta escisión que perturba la unidad e independencia de la auto-conciencia es el contexto que incita el *deseo* en ella. Pero ahora la auto-conciencia se avoca a los objetos como algo viviente, en virtud de la determinación que han adquirido como parte del movimiento de la infinitud en la cual residen la auto-conciencia y el espíritu.

Pero, además como objetos vivientes, reflejan su propia estructura. Los objetos son objetos vivientes porque forman parte del mismo movimiento de infinitud que la conciencia, lo cual asemeja la conciencia a los objetos vivientes, hecho que la auto-conciencia no reconoce en un primer momento. Gracias a esta brecha, la auto-conciencia se “siente” a sí misma, y se obliga a salir de su abstracción, lo cual genera el deseo. A su vez, esta determinación conduce a contraponer el deseo en dos sentidos: como mera apetencia que responde a un “yo” no conceptualizado, y, el deseo como auto-conciencia, o bien, a la auto-conciencia deseándose a sí misma y que se pone a sí misma. Naturalmente esto nos refiere a *desear el deseo* que, como veremos, está relacionado con la capacidad de la auto-conciencia de darse su propio contenido como expresión no sólo de su independencia, sino también de su libertad.²¹

De esta manera la auto-conciencia, que es deseo en general, queda identificada con el *ser para sí*, como el puro actuar para sí que retiene un ser independiente dentro del movimiento de la vida como universal. De tal modo, el desarrollo de la satisfacción del deseo de la auto-conciencia hará ver sus propias deficiencias. En el primer caso la simple satisfacción de las apetencias no logra afirmar el *ser para sí* de la conciencia, pues dicha satisfacción desaparece inmediatamente al apropiarse del objeto. En el segundo caso, la auto-conciencia necesitará de un tipo de objeto distinto, de un objeto que realmente refleje su propia estructura, esto es, un objeto que sea capaz de auto-negarse, y que le permita afirmar su *ser para sí* de una manera externa con la cual se identifica.²²

A final de cuentas lo que busca la auto-conciencia es afirmar sin lugar a dudas su independencia y autonomía, lo que se traduce en una búsqueda por la auto-determinación.

²¹ Este reconocimiento no aparece al final de la dialéctica del amo y esclavo, sino que vendrá después de la conciencia desgraciada. Antes de convertirse en el estoico, el esclavo llega a reconocer su propia actividad en el objeto, pero no su propia voluntad, esto es, sus razones para actuar sobre el objeto mediante el trabajo. Véase Moked, Oran, “Labor, Alienation, and the Transition to Stoicism in Hegel's »Phenomenology of Spirit«” en *Das Leben denken*, Volume 1, Hegel-Jarhbuch 2006, pp. 123-27.

²² Ahora bien, no bastará con el simple “caer en cuenta” de la otra auto-conciencia, sino que esto requiere un proceso de mediación que vendrá con el trabajo; por ello Hegel no puede irse directamente al reconocimiento como si este fuera una simple acuerdo entre individuos.

El único objeto que puede mostrárselo es otra auto-conciencia; sólo ella es capaz de reflejarle su propia independencia, en tanto es negatividad, ser-para-sí. Y esto tiene que ser demostrado no como un simple acuerdo o imposición (pues no reflejaría auténticamente su estructura), sino tiene que ser resultado de su propio hacer esencial, esto es, afirmar su libertad. El camino será mediante la afirmación de una cierta forma de deseo como auto-concepción (y auto-determinación), en la cual se verá implicada necesariamente la presencia de otra auto-conciencia.

Pero la forma en que estas dos auto-conciencias se relacionan y se otorgan una afirmación de su propia existencia como seres para sí, traerá sus propias contradicciones que son tematizadas como *Reconocimiento*. La acción del reconocimiento efectivo siempre implica al menos dos conciencias, realizando el mismo tipo de acción (negación) para sí y para el otro, pero que siempre tiene que reflejar una acción simétrica y equitativa. De lo contrario, la auto-conciencia no logra el auténtico reconocimiento y, por consecuencia, el verdadero conocimiento de sí. Pero además, no sólo bastará con el reconocimiento como una acción recíproca entre dos auto-conciencias, sino que también tendrá que haber una mediación de dichas subjetividades que se logra en el trabajo. Por ahora, partimos del desarrollo lógico del reconocimiento el cual, en sus primeros momentos, se muestra como algo asimétrico que se expresa en la lucha a muerte entre auto-conciencias. Por otra parte, la importancia del reconocimiento nos hará visible el carácter social y, por lo tanto, espiritual de la auto-conciencia: el “yo, que es *nosotros* y el *nosotros* que es yo” (Hegel: 1966; 113). Esto se verá con mayor claridad más adelante. Pero antes de llegar a este pleno reconocimiento no sólo tendrá que atravesar la dialéctica del *amo* y *el esclavo* y sus subsecuentes formas de conciencia, estoicismo, escepticismo y conciencia desventurada, sino que tendrá que arribar hasta el momento de la reconciliación.

El momento importante que la auto-conciencia tiene que experimentar es el que corresponde a la objetivación y externalización de su propia negatividad, de su ser-para-sí, ya que sin esta mediación permanece como algo abstracto. Pero en el proceso de externalización la auto-conciencia, en el afán de aferrarse a su identidad simple, se pierde a sí misma, esto es, se aliena.

Es importante considerar ahora la concepción que Hegel nos plantea de auto-conciencia. No podemos simplemente presuponer la existencia dada de una auto-

conciencia, sino que para explicarla, o proveerla de un fundamento, requerimos de un elemento social importante; el reconocimiento. Aunque en esta sección de la *Fenomenología* no logremos presentar plenamente este concepto, lo que sí que queda claro es la importancia de la socialidad para la autoconciencia. En este sentido podemos ver la posibilidad de una conciencia escindida, o la aparición del fenómeno de alienación, como un fenómeno social y no metafísico (en un sentido trascendental). Pues, la constitución de la subjetividad es un fenómeno principalmente gregario como lo señalábamos con Hegel en la cita anterior.

Por ahora, sólo nos concierne la dialéctica que transita la auto-conciencia. En este recorrido, la auto-conciencia busca la unidad e independencia que ella ha producido como problema para sí misma y por lo tanto tiene que resolver por ella misma, esto es, tiene que producirlas como un presupuesto necesario que explica la unidad de su identidad y su diferencia.

4.2 La oposición entre conciencia y objeto

Iniciaremos esta sección realizando una breve introducción metodológica de algunos aspectos que nos sirven para comprender mejor lo que Hegel está haciendo respecto de la conciencia a lo largo de la *Fenomenología*. La conciencia primero tiene conocimiento de sí por su oposición con un otro, se entiende a sí misma por su confrontación con este otro. Y es este *otro* qué o quién la limita. Aparece como un objeto externo e independiente que hace de la conciencia algo finito, le pone límites. De esta manera, la conciencia desde su inicio, desde su inmediatez está en relación con un *otro* que lo caracteriza como externo. La distinción entonces, entre un mundo interior y otro exterior, extra-mental, que yace detrás de los límites de la conciencia natural es, a su vez, producto de esta forma de aprensión cognitiva:

Consciousness is characterized by the opposition between itself and an other –the world, or what it takes to be the real. It understands itself as confronting something “immediately given” and external (cf. E § 415A), a world of particulars existing independently of it to which it relates as “something essentially other than it” (E § 416A). Thus consciousness is from the start in relation to an other by which it knows itself to be limited – hence the opposition between a “mental” sphere that is believed to be “subjective” in nature and an

extra-mental, “objective” world that represents “true” reality on the other, a distinction typical of “our ordinary, phenomenal consciousness” (Brinkman: 2011; 80)

Y es en virtud de esta separación que la conciencia se forma a sí misma como algo finito y limitado. Y el objeto, que hasta ahora es simplemente su forma de tomar al mundo, queda como algo externo e independiente de ella. De igual manera, la conciencia natural ubica la verdad fuera de sí, en este mundo autónomo que es absoluto en su verdad, y reserva para sí solamente la forma de conocer, como un instrumento o medio, a este *absoluto*. No obstante, para Hegel, ello genera la primera contradicción que posteriormente invertirá y ubicará la verdad del lado de la conciencia. Ello significa que lo absoluto no es algo que la conciencia subsume, sino al contrario, la conciencia queda subsumida por lo *absoluto*, esto es, la conciencia forma parte de la relación del todo, lo cual muestra que la conciencia es *espíritu*, pues no sólo la conciencia como sujeto subsume al objeto sino que el sujeto también depende de la objetividad, sin la cual carece de contenido. Pero este contenido no resulta ser algo dado ya que es producto de la actividad del espíritu, de la recíproca relación entre subjetividad y objetividad en el mundo.

Entonces, dada esta primera oposición, entre conciencia y mundo exterior, surge la *certeza sensible*,²³ que inicia siendo un tipo de relación inmediata entre estos dos polos que hemos mencionado. Ahora bien, estos extremos pueden parecer dos elementos dispersos, que vienen a integrarse, o por lo menos confrontarse, en la relación de conocimiento que busca la conciencia natural (siendo ella, claro está, uno de estos extremos). Pero en realidad estos dos extremos ya están en continuidad desde un principio, son parte de uno y el mismo absoluto que la conciencia natural, por su forma de tomar el mundo, no puede reconocer todavía. Sólo será en virtud de su recorrido fenomenológico que podrá re-constituir dicha unidad, la cual deja de ser una simple unidad como sustancia y se vuelve unidad con el sujeto.

Asimismo, cabe reflexionar brevemente sobre la naturaleza y unidad del absoluto que hemos mencionado. Para Hegel, lo absoluto es una relación lógica que subsume el todo, tanto al objeto como al sujeto, bajo la infinitud del concepto y que por ello es la

²³ Dicha oposición aparece propiamente en la *Percepción*: “While the distinction between self and world is already present, sense certainty represents the immediate relation of self and object. Hegel must therefore show how and why the opposition of consciousness emerges out of sense-certainty. In the chapter on Perception, this opposition becomes explicit and fully manifest”, Brinkman, *Idealism without Limits*, p. 80.

verdad, y sólo aquello que es el todo es la verdad.²⁴ De hecho, sólo bajo esta figura de la infinitud es que podemos caracterizar el absoluto.²⁵ Sólo aquello que se abarca tanto a sí mismo como a su otro puede decir que es el todo de las relaciones. Pero además no basta con una mera expresión de esto, sino que tiene que adoptar la conceptualidad como aquello que lo dota de consistencia. Sólo el concepto puede reconstituir la unidad entre sujeto y objeto. Pero como concepto que contiene en su seno la relación de infinitud, sin la cual dicho concepto sería meramente una categoría.

La conciencia inicia como algo finito y a la postre la infinitud será su culminación lógica, cuando logre expresar la unidad de objeto y sujeto; el en *sí* que es para *sí*. Cuando la conciencia consigue dar este paso ha incorporado la infinitud en su seno. Sin embargo el proceso no termina ahí, sino que la subsecuente forma de conciencia, la autoconciencia, tendrá que encontrar su fundamento en una nueva forma de objetividad, con lo cual entrará al espíritu bajo la forma de una relación objetiva entre autoconciencias, que fundamentan su identidad.

El punto central aquí es el siguiente: la separación entre mundo exterior de los objetos y la conciencia natural es una distinción que produce la conciencia como una forma específica de cognición, misma que nuestro estudio supone como una distinción momentánea que hay que revelar como parte de un *todo*. No es que el *todo* sea simplemente un producto de la conciencia, o que todo quede subsumido sin más dentro de la conciencia, sino que cada objeto o forma de objetividad siempre implica conciencia: la conciencia de un objeto siempre es, al mismo tiempo, conciencia de sí misma y viceversa.

La conciencia, al tomarse como un *yo* simple, pone en marcha el proceso de diferenciación fenomenológica entre el *yo* como objeto, como relación con algo *otro* distinto de sí, y el *yo* como pura identidad. De tal modo que la conciencia no puede ser la conciencia de un objeto externo, puesto que es a la vez conciencia de sí misma, y no puede ser experimentada sino mediante la conciencia de algo otro y externo. Sólo como

²⁴ Y es aquí donde encontramos la necesidad de incluir y pasar por todas las formas de conocimiento para llegar a lo absoluto y verdadero, pues como señala Hegel, no tenemos el absoluto como verdadero por un lado, y una multiplicidad de formas de conocer como instrumentos por el otro, como si hubiera un límite dado que simplemente las separa.

²⁵ Incluso esto es ya decir demasiado, pues el absoluto no lo podemos resumir en una expresión, de tal modo que nuestros fines son meramente ilustrativos.

autoconciencia, es que el “yo” se hace diferente de la naturaleza, o mejor dicho, sólo a partir de la autoconciencia, la naturaleza aparece como algo externo. Podemos decir que Hegel nos muestra diversas formas de conocer la realidad y es precisamente, en virtud de dichas formas, que la realidad va cobrando su carácter específico.

El entendimiento, como una forma y facultad de aprender el mundo, arroja sobre éste la distinción entre un mundo fenoménico de apariencias y otro de esencias que lo causan. Las diversas formas de cognición producen diferentes objetos, pero el contenido sigue siendo el mismo: lo absoluto, pero dicha forma de pensar el absoluto todavía resulta deficiente, lo cual nos impulsa a seguirlo pensando.

La conciencia es espíritu reflejado sobre sí mismo.²⁶ El espíritu está presente desde un principio, de lo contrario no tendríamos inmanencia. Lo que muestra Hegel en su *Fenomenología* es que las formas de conocimiento que se van desplegando sólo son momentos de dicho espíritu, por lo que nunca estamos fuera del espíritu. La conciencia y su objeto, son momentos del espíritu, el cual opera como su unidad y fundamento. La clave de la concepción inmanente del mundo es concebir la identidad y la diferencia dentro de la unidad espiritual.

4.3 La unidad que precede a la diferencia interna

En la *Fenomenología* Hegel pretende demostrar que el pensamiento es capaz de pensar objetivamente y no sólo subjetivamente, esto es, logra tener pensamientos objetivos, o dicho de otro modo, que el pensamiento subjetivo halla su objetividad en el mundo como espíritu, con lo cual hay una infinita implicación de subjetividad y objetividad en la conformación del espíritu. Los sujetos son tales, gracias a cierta relación objetiva que hallan en el mundo bajo la forma del reconocimiento, pero a su vez, esta objetividad es posible precisamente por la relación entre auto-conciencias.

²⁶ “Obviously, this also means that at the beginning of the Phenomenology of Spirit we find ourselves already within the immanence of consciousness. In other words, we do not start with an original division between mind and world that then needs somehow to be bridged. The totality called spirit represents the original starting-point and divides itself into two poles or sides, consciousness and external reality, or mind and world. Both, however, are at bottom two manifestations of the same totality called spirit, pure thought, or the Concept. That is to say, they are fundamentally one”, (Brinkman: 2011; 82)

En este proyecto no puede haber intuición directa de los objetos, dado que éstos son una construcción social de la razón,²⁷ del espíritu. Todo objeto como resultado de un proceso social y exterior a la vida privada del sujeto, siempre será algo mediado. Desde que inician las relaciones humanas como tales, esto es, desde que dichas relaciones empiezan a cobrar conciencia, nace el espíritu con ellas, o mejor dicho, en virtud de que existe una unidad espiritual es que los individuos pueden relacionarse como tales. Pueden diferenciarse y relacionarse de una nueva forma con sus semejantes, gracias a que existe una objetividad entre ellos.

Ahora bien, ¿qué tipo de unidad es la que precede a la diferenciación interna que resulta en la oposición entre conciencia y objeto? La continuidad entre conciencia y objeto está desde un principio, desde que la conciencia natural trata de aprender su objeto. Lo que los primeros capítulos de la *Fenomenología* intentan mostrar es que: 1) según el tipo de conciencia que adoptemos, será la forma que adopte el objeto; 2) pero esta relación no es evidente en virtud de la misma configuración de conciencia que adoptamos, así que 3) la conciencia se toma como algo finito y limitado por un objeto que se le opone como algo externo. Una vez que la unidad se ha sacudido y perdido su integridad inmediata, tenemos que reconstituirla pieza por pieza para poder verla nuevamente en su totalidad, esto es, transitar por todas las forma de conocimiento.

4.4 La autoconciencia: infinitud y autodeterminación

En la *Fenomenología* vemos la transformación de una conciencia natural finita en una autoconciencia infinita, que desde siempre es la auto-conciencia como espíritu que se va desplegando en diversas fases de la conciencia. La auto-conciencia, en su concepción más plena, es una identidad de la identidad y la diferencia, esto es, una unidad que integra el *yo* con lo otro, sin anular a ninguno de ellos. Sin embargo, por ser este un recorrido

²⁷ "Spirit –Geist– is a self-conscious form of life- that is, it is a form of life that has developed various social practices for reflecting on what it takes to be authoritative for itself in terms of whether these practices live up to their own claims and achieve the aims that they set for themselves. Put more metaphorically, spirit is a form of "social space" reflecting on itself as to whether it is satisfactory within its own terms (with what it takes to be the "essence" of things, in Hegel's terms). "Spirit" therefore denotes for Hegel not a metaphysical entity but a fundamental relation among persons that mediates their self-consciousness, a way in which people reflect on what they have come to take as authoritative for themselves." (Pinkard: 1994; 8-9)

fenomenológico tenemos que partir de la inmediatez de la auto-conciencia, lo cual nos refiere al *yo* como algo puro e inmediato.

La reflexión del *yo* frente al movimiento infinito de la vida, es aquella que está aparte de la mera existencia animal, y se toma a sí misma como *yo* puro. El *yo* puro se separa del cuerpo individual y efímero, y se centra ahora en la universalidad que le posibilita su ser *para sí*.²⁸ Este ser *para sí* se erige como centro de toda significación y verdad, pero que todavía carece de contenido, o todo contenido que se le presenta es tan sólo efímero y negativo.

Si el mundo es lo que nosotros proyectamos sobre él, y al mismo tiempo negamos al consumir nuestra propia proyección, entonces ¿qué consistencia tiene el mundo? La consistencia que presentará el mundo estará en virtud de las determinaciones que la conciencia se dé a sí misma mediante la objetivación y externalización que logre afirmar dentro de un mundo habitado por otras auto-conciencias. Esto nos lleva a establecer una relación no sólo de identidad con las cosas del mundo, sino una relación que exprese la propia libertad de la auto-conciencia.

Pero vamos a descubrir que la subjetividad, no depende solamente de sí, sino también de cierto tipo de objetividad que le resulta esencial. La subjetividad como autoconciencia que es sólo *para sí* toma a los objetos del mundo como inesenciales, y como un momento particular y efímero de su existencia. En los capítulos referentes a la conciencia, estos objetos se le oponían como esenciales, pero fue precisamente en su negación como algo independiente de la conciencia que logró subsumirlos. Ahora, como autoconciencia, los retiene para darse un contenido que se expresa en primera instancia mediante su deseo, sólo de esta manera puede la autoconciencia afirmarse como libre y autónoma. Pero al hacer la experiencia de sí misma a través de los objetos del deseo, encuentra nuevamente que éstos se le oponen como independientes, dada su incapacidad de subsumirlos de una manera sostenida y permanente. La autoconciencia se vuelve dependiente de los objetos de su deseo en la medida que los consume y extingue.

²⁸ “Ahora bien, esta otra vida, para la que el género es como tal y que es para sí misma género, la autoconciencia sólo comienza siendo para sí como esta esencia simple y se tiene por objeto como yo puro;” (Hegel: 1966; 111)

La autoconciencia para determinarse como agencia autónoma tiene que reconocer una objetividad exterior a sí, pero ello representa una contradicción que la llevará a un desarrollo de la concepción de auto-conciencia, pues requiere de afirmar su propia identidad mediante otro que no puede negar simplemente, tiene que ser un *otro* que sostenga la negación. De todos modos, la conciencia ha tenido que ir transformando su concepción del objeto desde al externo y *otro* radical, hasta un *otro* como objeto que se encuentra al mismo tiempo dentro y fuera de ella.

Por ahora esta objetividad para la autoconciencia se manifiesta simplemente como deseo. El deseo de la autoconciencia siempre es deseo de un *otro*, es deseo de asimilar aquello que está por el momento más allá de nosotros, de lo contrario, el objeto del deseo estaría inmediatamente presente, dentro de la auto-conciencia y ésta no tendría la necesidad de desearlo: “[...] la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente; es una apetencia”. (Hegel: 1966; 111)

Es esta necesidad del *otro* lo que la conduce a buscar un nuevo tipo de objeto que logre afirmar su identidad entre certeza y verdad. Sólo un objeto capaz de negarse a sí mismo puede reconocer la libre determinación de la autoconciencia. Y ese objeto es únicamente otra autoconciencia. Los objetos inanimados del mundo y los organismos simples no son capaces de producir tal negación, aunque forman parte de ella; sólo la autoconciencia es capaz de producir la negación, esto es, determinar al mundo según una propia concepción y actuar sobre dicha concepción o proyecto. Para hacer explícito este desarrollo conviene retomar el camino que la auto-conciencia ha recorrido hasta ahora.

4.5 La verdad de la certeza de sí mismo

Lo que caracterizó a los modos anteriores de certeza (la certeza sensible, la percepción y el entendimiento) fue la separación entre la conciencia que porta dicha certeza (seguridad en su forma de conocer) y el objeto que pretende conocer en el mundo como verdadero. De este modo, lo que el objeto pretendía ser en “verdad” resultó un ser *en sí* exterior a la conciencia. La verdad era algo que estaba “allá afuera”, independiente y autónoma de la conciencia que busca aprehenderla. No obstante, después de hacer la experiencia

fenomenológica, la conciencia encontró que su objeto no puede ser algo simplemente ahí dado como un *en sí*, pues ello la conduce a siempre invertir el fundamento de dicho objeto en su otro, el cual, si no es propiamente tematizado, desemboca en las paradoja del “mundo invertido”. Esta noción exterior del objeto, contrapuesta a la conciencia, no se pudo sostener en ninguna de las formas de certeza anteriores, donde el objeto se pretendía algo ajeno a la conciencia.

Como vimos a lo largo del desarrollo anterior, lo que el objeto era *en sí*, nunca se pudo sostener como algo independiente, sino que siempre se hallaba en mediación con su *ser para otro*, esto es, lo que el objeto *es* siempre está mediado y constituido por su concepto: “llamamos concepto al movimiento del saber y objeto al saber, pero como unidad quieta o como yo, vemos que, no solamente para nosotros, sino para el saber mismo, el objeto corresponde al concepto”. (Hegel: 1966; 107)

Esta realización trajo como consecuencia que la conciencia buscara el fundamento de dicho objeto en la infinitud misma que radica en el pensamiento, forjando así la unidad entre identidad y diferencia que de alguna manera eran encarnadas por el *ser en sí* y el *ser para otro*. Esto hizo que la verdad o el fundamento del objeto no fuera algo simplemente igual a sí mismo, o una entidad suprasensible y quieta, sino que fuera un movimiento; un constante desplazamiento que se auto-contiene a sí mismo. Como dirá más adelante Hegel, este movimiento de la infinitud que radica en el pensamiento es la imagen del movimiento de la rotación axial.²⁹ Y esta concepción es la única que puede satisfacer, hasta ahora, la demanda del absoluto, en tanto única verdad que se puede sostener a sí misma y por sí misma. El objeto resultó igual a la conciencia en tanto que su *ser en sí*, del objeto, depende enteramente de su *ser para otro*, la conciencia. De este modo, si consideramos que este *ser para otro* es el concepto, podemos ver que al mismo tiempo el concepto se encuentra en el corazón mismo del objeto, es su misma sustancia.

O bien, si, de otro modo, llamamos *concepto* a lo que el objeto es *en sí* y objeto a lo que es como *objeto* o *para otro*, vemos que es lo mismo el ser en sí y el ser para otro, pues el *en sí* es la conciencia; pero es también aquello *para lo que es* otro (el en sí); y es para ella para lo que el en sí del objeto y el ser del mismo para otro son lo mismo; el yo es el contenido de la

²⁹ Véase, Hegel, pág. 109.

relación y la relación misma; es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo este otro, que para él es también sólo el mismo. (Hegel: 1966; 107)

Ahora bien, estamos ante una forma de conciencia que hace coincidir verdad y certeza. Pues sólo cuando la conciencia se toma a sí misma como objeto dicha identidad emerge. Esta identidad entre conciencia y objeto se traduce en auto-conciencia. Esta es la nueva forma de conciencia que estamos analizando, en la cual, la conciencia ya no busca la verdad en un mundo exterior de objetos, sino dentro de sí misma, ahora la verdad está “acá dentro”. Por tanto, la auto-conciencia implica una diferenciación que ella misma introduce, misma que ha tenido que cancelar y superar.

Gracias a la auto-conciencia, dice Hegel, “[...] entramos, pues, en el reino propio de la verdad”. (Hegel: 1966; 107) Con ello quiere decir que por fin hemos hallado aquel terreno donde lo verdadero puede sostenerse por sí solo, ser independiente y auto-contenido.³⁰ Gracias a la relación entre el *ser en sí* y el *ser para otro*, como la relación entre objeto y conciencia, nos es asequible algo que es verdadero: “Pero, ahora ha nacido lo que no se producía en estos comportamientos anteriores: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero”. (Hegel: 1966:107)

La conciencia que se toma a sí misma como objeto y ello resulta coincidir con su certeza. Sólo de este modo obtenemos la verdad. Es en el terreno de la autoconciencia donde lo verdadero puede estar plenamente contenido, sin necesidad de referirse a algo externo o fuera de sí.

Ahora bien, la auto-conciencia buscará afirmar esta coincidencia entre certeza y verdad, que parece dotarla de independencia y autonomía. Pero al postular toda determinación será conducida a su opuesto, el cual experimenta como otro que habrá de asimilar y negar para afirmar su auto-identidad. Así que partimos de una conciencia que se toma como igual a sí misma, esto es, como lo único verdadero y centro de toda apariencia.

³⁰ Pero como veremos más adelante, esta auto-contención y auto-determinación, que es la inmanencia, sólo puede darse en un contexto de auto-conciencia como espíritu.

4.6 La unidad de la auto-conciencia

La conciencia que se toma a sí misma como objeto se encuentra de alguna forma en una situación de separación con respecto de sí misma, esto implica que para realizar su concepto de verdad tiene que hallar la unidad consigo misma. La separación (y consecuente unidad) es el producto del movimiento reflexivo de la auto-conciencia.

La conciencia-objeto, que analizamos en los tres primeros capítulos de la *Fenomenología*, es aquella que toma a los objetos que se le presentan como algo independiente y externo de sí misma, esto es, se le presentan como algo *en sí*, donde la verdad de los objetos, o la determinación de su unidad, se encuentra por sí sola en ellos mismos. La conclusión a la que arribó la conciencia fenomenológica fue que dicha verdad se encuentra dentro de ella misma y que toda determinación de los objetos es una determinación del pensamiento. Con ello, no quiere decir Hegel que los objetos son simplemente ideas, sino que en este punto del desarrollo fenomenológico su determinación se encuentra dentro del pensamiento como auto-conciencia inmediata. Incluso será una pregunta que vale la pena considerar: ¿cómo es que esta “exterioridad” de los objetos permanece aun cuando la auto-conciencia pone la verdad de estos objetos dentro de sí? Para ello tomemos en cuenta lo que señala Pinkard al respecto:

The various determinations of objects as they have been taken in the first three sections are thereby seen not to be ontological features of the world in itself but only features of the way in which we describe, classify, and explain that world. This new conception does not deny that there are indeed independent objects that we perceive or to which we infer; it does not, that is, replace the earlier kind of realism with some form of subjective idealism. The conception of the independent *existence* of the sensuous objects remains intact in this conception; the object of reflection, however, now is the structure of *our taking* these objects as such and such - that is, the set of inferences (the "social space") in terms of which we describe, classify, and explain those objects, and not the objects themselves. (Pinkard: 1994: 47)

De este modo podemos suponer que el cambio de enfoque que tenemos en el capítulo de la auto-conciencia corresponde a considerar la estructura y actividad de esta misma, (y que nos conducirá a la concepción de Espíritu) que hace posibles los objetos, esto es, la actividad que los constituye en función de la unidad de la conciencia consigo misma. De cualquier manera, lo que tenemos ahora como objeto de estudio entonces es la auto-

conciencia como un movimiento que tiene dos momentos, a saber: a) la autoconciencia como conciencia-objeto; y b) la autoconciencia como conciencia de sí misma:

Así, pues, para ella el ser otro es como un ser o como un momento diferenciado; pero para ella es también la unidad de sí misma con esta diferencia como segundo momento diferenciado. Con aquel primer momento la autoconciencia es como conciencia y para ella se mantiene toda la extensión del mundo sensible, pero, al mismo tiempo, sólo como referida al segundo momento, a la unidad de la autoconciencia consigo misma; por consiguiente, el mundo sensible es para ella una subsistencia, pero una subsistencia que es solamente manifestación o diferencia, que no tiene en sí ser alguno. (Hegel: 1966:108)

El despliegue de esos dos momentos produce una separación dentro de la auto-conciencia: por un lado ella se toma como conciencia-objeto, una conciencia que es *saber de otro*, de algo distinto; por otro lado se considera a sí misma como la actividad de la reflexión sobre cómo toma los objetos. Estos dos momentos se encuentran, al mismo tiempo, separados y relacionados,

The dialectic of self-consciousness will reveal the fundamental problem that the rest of Hegel's book attempts to solve. In entering the realm of self-consciousness, we do not leave behind consciousness or the awareness of objects. On the contrary, the goal is to reconcile consciousness with self-consciousness: to grasp substance as subject without losing our hold on objective truth. (Kalkavage: 2007; 93)

De tal modo que la unidad de estos dos momentos, requiere de su escisión para poder reconstituirse como unidad. La auto-conciencia, entonces, conserva todavía el modo de ser de la conciencia anterior, pues sin ella, nunca puede llegar al conocimiento de sí, no puede realizar el acto de reflexión que la constituye como tal. Sin embargo, la experiencia fenomenológica conserva este momento de separación en un nivel teórico. Veamos esto con más detalle.

4.7 Los dos momentos de la auto-conciencia

4.7.1 La conciencia-objeto

Como ya mencionamos, la auto-conciencia implica dos momentos, sin los cuales resulta vacío hablar de su unidad. El primer momento que fue estudiado en los capítulos anteriores es el de la conciencia objetual, una conciencia que no se considera a sí misma implicada en la determinación del objeto y, por lo tanto, sostiene que la independencia y determinación

de los objetos radica en ellos mismos: “En los modos de la certeza que preceden lo verdadero es para la conciencia algo distinto a ella misma”. (Hegel: 1966,107) Esto le permite a la conciencia perfilar a los objetos a pesar de que no podemos encontrarlos en el mundo como algo dado o incondicionado.³¹ Gracias a este tipo de conciencia podemos “ver” y pensar los objetos en cierta manera, a saber, como algo estático, pues debido a sus insuficiencias no nos es posible explicar su dinamismo, ni las facetas de unidad y diferencia que exhiben, como algo inmanente al propio objeto. Como tampoco pudimos integrar los momentos que lo componen, esto es, el objeto como algo *en sí* mismo y separado del resto del mundo, con su diferencia, y sus múltiples características y las mutaciones que éstas presentan. La solución, al menos parcialmente, fue considerar que los objetos retienen en “apariencia” su unidad en virtud de la determinación que les provee la conciencia, pero que dicha determinación forma parte de una unidad mayor que es el movimiento de la infinitud (que más adelante encontraremos caracterizado como *vida*). Por lo pronto, si los objetos son una determinación de la conciencia, entonces lo que procede es tomar a la misma conciencia como objeto de estudio

4.7.2 La auto-conciencia o la conciencia de sí

En cambio la auto-conciencia es la reflexión que ha realizado la conciencia sobre los objetos, en la cual se ha encontrado a sí misma, esto es, reflexionó sobre la conciencia–objeto. Sólo que ahora, la conciencia objeto se revela como lo que es propiamente, conciencia de sí. De esta manera, podemos decir que la auto-conciencia es esencialmente movimiento, es un salir de sí, que se postula como otredad, y sobre esa *otredad* (que cancela) encuentra sus propias determinaciones, mismas que le permiten regresar a sí, encontrarse. Lo que la auto-conciencia descubrió detrás del objeto fue su propia actividad, por eso decimos que dichas determinaciones, son la conciencia misma:

Así, pues, sólo parece haberse perdido el momento principal mismo, a saber: la subsistencia simple independiente para la conciencia. Pero, de hecho, la autoconciencia es la reflexión,

³¹ Este fue el resultado de la *certeza sensible*, en la cual no podemos hablar de las cosas como algo inmediatamente dado.

que desde el ser del mundo sensible percibido, es esencialmente el retorno desde el ser otro. Como autoconciencia, es movimiento”. (Hegel: 1966; 107)

La reflexividad del pensamiento es, precisamente, lo que nos permite regresar al *yo*. Este movimiento se distingue de la “diferencia” que adquirimos de *Fuerza y Entendimiento*. Pues este regresar al que ahora hacemos referencia implica una identificación que cancela la diferencia entre la auto-conciencia y la conciencia-objeto, esto es, queda puesta como yo=yo:

[...] en cuanto se distingue solamente a sí mismo como el sí mismo de sí, la diferencia es superada para ella de un modo inmediato como un ser otro; la diferencia no es, y la autoconciencia es solamente la tautología sin movimiento del yo soy yo (Hegel: 1966; 108)

Suponemos que esta anulación de la diferencia se debe a que la identificación entre los dos polos de la conciencia se da únicamente dentro del pensamiento, de manera abstracta, y que posteriormente tiene que salir de su inmediatez o abstracción para cancelar la diferencia real.³² La auto-conciencia tendrá que arribar a un mundo que, aunque determinado por la conciencia, requiere la acción del sujeto para afirmar su identidad como verdad dentro de este mundo. No basta el considerar que algo es benéfico para la vida, es necesario salir al mundo y apropiárselo, de tal modo que la vida que posee la auto-conciencia se afirme realmente: “All objects are within my consciousness; they are objects-of-my-consciousness. They have been constituted by my consciousness and are unified by my consciousness.” (Kain: 2005; 39)

Reiteramos que esta afirmación no quiere decir que los objetos solamente estén dentro de la conciencia sino que, por ahora, su unidad y constitución sólo se da al interior de la misma, como mera actitud contemplativa. La auto-conciencia dictamina cómo debe ser el mundo, o qué le apetece de dicho mundo.

Ahora bien, respecto a la auto-conciencia como reflexión de sí, Hegel indica que es pura igualdad, esto es, la mera tautología yo=yo. Pues, la diferencia interna que la conciencia marcó y le permitió contemplar su obrar en la determinación de los objetos, es eliminada o cancelada, dejándonos con la pura identidad de la auto-conciencia, en contraposición con su nuevo objeto; el objeto viviente.

³² La diferencia real consiste en lo *otro* que será efectivamente sintetizado con el *yo*, cuando éste supere la diferencia como algo externo y no simplemente la anule.

La auto-conciencia erige a esta auto-identidad inmediata, que ha regresado de la reflexión en los objetos sensibles del mundo y los ha cancelado, como el centro supremo de toda determinación y la afirma como independiente y autónoma. Esta identidad de la conciencia consigo misma implica la necesidad de regresar siempre a su unidad pero, invariablemente, requiere de la otredad:

Pero esta contraposición entre su fenómeno su verdad sólo tiene por su esencia la verdad, o sea la unidad de la conciencia consigo misma; esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia; es decir, que ésta es, en general, apatencia. (Hegel: 1966; 108)

Con ello, Hegel nos está diciendo que la auto-conciencia tiene siempre que encontrar la unidad consigo misma, de lo contrario pierde la certeza de sí; y el momento de su apariencia como conciencia-objeto (fenómeno) retiene una autonomía, que niega la independencia de la auto-conciencia y la verdad de la certeza de sí. De modo que el concepto que ella se da no corresponde al objeto mediante el cual procede a hacer la experiencia de su verdad. La auto-conciencia tiene que enfrentar y llegar a términos con la otredad. Ahora, tenemos que considerar brevemente los medios que la auto-conciencia emplea para relacionarse con lo *otro* y apropiarse de él.

4.8 La conciencia que es para sí es su propio concepto

La auto-conciencia como un hecho práctico es un esfuerzo y nunca una presencia inmediata del *yo*. El puro hecho de que no tenemos una relación inmediata con el *yo* nos indica, por sí mismo, la necesidad de una mediación (la cuál en último término será la relación con otras personas, esto es, una relación social). La mediación y la negación son partes inmanentes de este esfuerzo. La auto-conciencia es un movimiento que consiste en hacer la diferencia que no es ninguna, que en un primer momento queda como una diferencia que establece lo *otro* y media el auto-conocimiento. Gracias a esta “superficie” la reflexión es capaz de regresar a la auto-conciencia dándole el conocimiento y certeza que ella busca. La negatividad es la capacidad que tiene la conciencia, como pura inmediatez, de referirse a otro. La negatividad de la conciencia implica ser la negación del objeto inmediato que se le presenta a la conciencia.

Asimismo, la negación y la negatividad juegan un papel importante para la conciencia, pues es en virtud de la determinación negativa y la mediación dentro de ella que puede desarrollar su contenido. La negación funciona como una forma de mediación que posibilita la inteligibilidad del objeto que se le presenta. Es precisamente este acto el que determina al objeto en su aparecer ante la conciencia.

La manera en que la conciencia se relaciona consigo misma, erigiéndose en auto-conciencia, deja de ser aparente cuando consideramos nuestra conciencia-objeto, ya sea, conciencia teórica de un hecho, acción o situación. Y bien, ¿Cuál es la importancia y necesidad *de estar consciente que estoy consciente* para realizar una actividad o determinar la apariencia de un objeto?³³ En efecto, este hecho resultaría trivial si su contenido fuera solamente *estar consciente de que estoy consciente*, esto es, *yo soy yo*. Pero no se trata simplemente de tomar un nuevo objeto, este es un tipo de relación que implica mucho más; implica un “hecho” que es resultado de una actividad de la conciencia, en ello radica la importancia de la auto-conciencia. Entonces, hay que considerar por qué éste es un hecho “práctico”, o bien, por qué la auto-conciencia es un logro o realización como actividad y no una simple conciencia de estar consciente.³⁴ Como señala Pippin:

Hegel, I want to say, treats self-consciousness as (i) a practical achievement of some sort. Such a relation must be understood as the result of an attempt, never, as it certainly seems to be, as an immediate presence of the self to itself, and it often requires some sort of striving, even struggle (Pippin, 2011; 1.132)

Este logro práctico es el resultado del movimiento o actividad que constituyen la auto-conciencia, de tal modo que, el ser auto-consciente, tiene que implicar algo más que la simple e inmediata auto-identidad:

If the self's relation to itself cannot be immediate or direct or “of an object,” but if some self-relation is a condition of intentional awareness, the conclusion that it is some sort of *to-be-achieved* follows for him straightforwardly (Pippin, 2011; 1.142)

Puede parecer exagerado que la auto-conciencia implique un logro práctico, o la consumación de una actividad práctica, pues nada puede parecer más transparente y claro

³³ A esto responde Pippin: “I cannot be sustaining an activity, implicitly trying to get, say, the objective temporal order right in making up my mind, without in some sense knowing I am so taking the world to be such, or without apperceptively taking it so” (Pippin, 2011; 1.87)

³⁴ “But in a self-relation like this, the self in question cannot be just another object of intentional awareness. If it were, then there would obviously be a regress problem” (Pippin, 2011; 1.93)

que afirmar que yo soy yo. Pero es aquí, precisamente, donde entra en juego la aparición de la diferencia interna (separación de la auto-conciencia en dos momentos) que, asimismo, implica la realización efectiva de mi yo en el mundo social, esto es, se requiere del reconocimiento de otras auto-conciencias.

Sin estos momentos yo no podría afirmar que soy igual a mí mismo y, en consecuencia, no tendría la verdad de mi propia certeza, esto es, no lograría la unidad del yo. Es en virtud de la mediación de un contenido distinto al yo, que la conciencia puede tener conciencia de sí. Si la conciencia se objetivara como idéntica consigo misma, no podría distinguir el objeto de sí misma y, por tanto, no podría contemplar las determinaciones que ella produce como reflejo de sí que se plasman en el objeto. De tal manera que la conciencia, para conocerse a sí misma, se tiene que dar un contenido que es a la vez igual y diferente de ella. Esta unidad de la identidad y la diferencia puede parecer algo contradictorio o incluso místico, pero si consideramos cómo el entendimiento logró unificar dos aspectos de una misma cosa (que pese al cambio conserva su identidad en su devenir), entonces esta unidad se nos presenta como algo necesario.

En ello radica, al menos parcialmente, el logro de la auto-conciencia, que no consiste en contemplar o monitorear simplemente a la conciencia, sino que implica poder darse un contenido real; ser su propio concepto. Dicho concepto que se da el yo no es algo que encuentra en algún fundamento trascendental, sino que es la propia actividad de la autoconciencia quién lo genera. Y es esto mismo lo que Hegel señala en la *Introducción*:

Pero la conciencia es para sí misma su concepto y, con ello, de un modo inmediato, el ir más allá de lo limitado y, consiguientemente, más allá de sí misma, puesto que lo limitado le pertenece (Hegel: 1966; 55)

Al generar su propio contenido la conciencia postula una concepción que funge como contenido efectivo en el mundo y, además, es un límite que ella misma se da. Pero, como dicho límite es de su propia construcción, ella puede transgredirlo y regresar a sí para transformar o adecuar dicha auto-concepción. Esta auto-concepción abarca incluso nuestras formas de percibir el mundo.

En la diferencia que establece la conciencia de sí misma como su contenido, ella misma determina las condiciones y criterios de dicha diferencia, esto es, determina cómo

debe ser el objeto. Pero, además, puede cambiar esas determinaciones porque son su hacer. Siempre cabe la posibilidad de regresar a la conciencia para modificar el concepto que ha formado de sí:

This is what Hegel means [...] that consciousness “immediately goes beyond this restriction”. It is always “beyond” any norm in the sense that it is not, let us say, stuck with such a restriction as a matter of psychological fact; consciousness is always in a position to alter norms for correct perception, inferring, law-making, or right action (Pippin, 2011; 1.195)

En este sentido, la auto-conciencia siempre puede salir de toda determinación y criterio que haya establecido, pues es ella quien decide cuáles criterios y determinaciones caben, o son más aptas para constituir al objeto. Incluso dentro de la percepción física, ella determina cuáles son los criterios que valen a la hora de considerar un objeto sensible. Esto implica que la conciencia *qua* auto-conciencia, toma una distancia respecto del objeto; se pone como negación del objeto.

La auto-conciencia implica dos tipos de conciencia: la conciencia de los objetos del mundo, que siempre son acompañados de una conciencia que es conciencia de sí, que se contempla a sí misma. Lo que esto implica es que tenemos una conciencia que no sólo concibe a los objetos sino que se concibe a sí misma, pero ello todavía no está completamente claro para la conciencia. Por ahora, ella sólo advierte que toma un doble objeto: los objetos del mundo, y a ella misma.

Cada vez que la autoconciencia ve algún “otro”, o ve lo *otro*, lo que ve en realidad es a sí misma, a sus propias determinaciones del pensamiento proyectadas como objetos. De esta manera, la auto-conciencia requiere constitutivamente la presencia de lo *otro*, sin lo cual no puede establecer la diferencia que le permite realizar la negación del objeto que ella misma postula.

Podemos decir entonces que la auto-conciencia no es simplemente la conciencia observándose a sí misma, no es como observar a un objeto, pues lo que se tiene como objeto es la propia actividad de la conciencia y, además, el poder tener dicha actividad como objeto implica un logro, un desarrollo conceptual de autodeterminación. No puedo observar a la conciencia como un simple objeto, porque la conciencia no es algo dado sino que es la negatividad; el pensamiento como actividad.

Toda actividad no sólo requiere de una conciencia del objeto de dicha actividad, sino que también requiere una conciencia de la conciencia de la actividad, y esto implica una concepción particular de la actividad que se está emprendiendo; pues soy *yo* esa concepción de la actividad que trato de realizar. Por ejemplo, si quiero cruzar la calle, debo tener una concepción de lo que significa cruzar la calle y confrontarla con lo que en efecto estoy haciendo, de lo contrario, mi propia actividad sería algo disperso y caótico, no podría saber qué es lo que estoy haciendo en realidad. Si sé que estoy realizando mi actividad es porque yo mismo me doy las normas y criterios para calificar lo que estoy haciendo, y no sólo el contenido propio de la acción.

5 El concepto de vida

5.1 La emergencia de la auto-conciencia en el seno de la vida

La vida, en su devenir, produce individuos que buscan la auto-preservación y, además, se reproducen en virtud de este afán. La vida y la auto-conciencia se oponen como momentos del Espíritu. Así, después de hacer una síntesis del contenido y desarrollo de la auto-conciencia, Hegel nos plantea la necesidad de partir de la autonomía del nuevo objeto que se le enfrenta a la auto-conciencia como *vida*. Esta relación entre auto-conciencia y *vida* se encuentra mediada por el *deseo*. Hegel procede a explicarnos cómo la auto-conciencia emerge a partir de su desarrollo como puro ser para sí, pero primero nos expone el concepto de vida como un movimiento total y auto-suficiente, en medio del cual, la auto-conciencia emerge como puro ser-para-sí, que irrumpe en contraposición a la vida. Ya que ella sólo busca retener su unidad ante el devenir de la vida como flujo de la unidad orgánica. Pero ese retener un ser para sí implica una dependencia del movimiento de la vida orgánica, esto es, depende de los objetos vivientes que se despliegan dentro de esa unidad.

Ahora la conciencia considera un objeto distinto a los anteriores, aunque los retiene. En su devenir como auto-conciencia se enfrenta a un objeto que contiene reflexión en sí: un algo viviente, que posee esa capacidad, puesto que tiene a la infinitud como esencia. Ese algo permanece igual a sí mismo a través de sus cambios y diferencias que, cómo podemos ver, es el ciclo completo de la vida como una totalidad. Así, es en la vida y la esfera de los objetos orgánicos y vivientes dónde, y mediante la cual, la auto-conciencia se busca y realiza. En esto radica precisamente su aparición como otro, como algo opuesto a la auto-conciencia inmediata.

The conflict between dependence and independence of consciousness' object is, however, not only theoretical but also practical. As far as the theoretical relationship is concerned, consciousness relates cognitively to the object as a thing, although now "a *living thing*" (PS § 168/3, 139), since the object of consciousness is, after all, a self, albeit one in which self-consciousness cannot initially recognize itself as the self it itself is. A living thing exists as a self reflected into itself (cf. *ibid.*), i.e. it constitutes a center of the world in its own right. Nonetheless, this living thing has no genuine independence for self-consciousness (both as part of the general species-life and as object for another self-consciousness) and is for that reason only an appearance just as much as rocks, iron, or wood turned out to be at the end of Force and Understanding. (Brinkmann: 2011; 1.58)

El resultado de nuestra experiencia anterior, *Fuerza y Entendimiento*, fue que el origen de la unidad y diferencias que caracterizan al objeto es la conciencia misma y, en ello, la conciencia se conoce a sí misma. Debido a que el sujeto es quien determina a los objetos, éstos (en tanto forman parte de la auto-conciencia) son objetos reales (pues lo que los determina está siempre presente en ellos).

Pero ¿por qué tiene que persistir la distinción entre la conciencia y su objeto, aún cuando hemos reconocido la identidad que engloba la autoconciencia? ¿Y qué significa ello para el objeto? El objeto tiene que mantener su *ser*, como un momento para la conciencia, sin el cual no podría conocerse a sí misma: “en cuanto que para ella la diferencia no tiene tampoco la figura del ser, no es autoconciencia. (Hegel: 1966; 108) Con ello lo que estamos diciendo es que precisamente este momento de “externalización” es lo que hará de la conciencia algo real. Aunque aquellos momentos por los que hemos pasado (certeza sensible, percepción y entendimiento) han perdido relevancia como momentos autónomos que guardaban la verdad en sí, la conciencia ha requerido de ellos para lograr su despliegue, su determinarse como objeto, para luego auto-determinarse como conciencia libre y autónoma. De tal modo que en su hacerse distinta de sí misma, hemos presenciado el primer momento que la constituye como autoconciencia, momento sin el cual no podría lograr su unidad y auto-identidad. Es gracias a este momento que la conciencia logra el movimiento de la auto-diferenciación, misma en que recae la estructura de los objetos.

Ahora bien, esta distinción que tiñe al objeto de negatividad, nos plantea algo nuevo sobre la concepción de *deseo*, la cual es deseo de consumir y/o transformar dicha negatividad. Sin embargo, Hegel inicia diciendo que el objeto del “deseo inmediato” es un ser viviente, el cual forma parte de una esfera objetual, que consideramos como la naturaleza en su conjunto. Esta esfera objetual representa la totalidad de la esfera de los seres vivientes como parte de un gran ciclo que se auto-reproduce. Y es, por lo tanto, donde la autoconciencia proyecta su deseo; el terreno principal en cuyo *locus* puede realizar sus apetencias y sobre el cual se proyecta el ser como algo transido de negatividad.

El objeto que tiene la auto-conciencia frente de sí es *vida*. La auto-conciencia parte del deseo como su certeza inmediata: se sabe a sí misma como auto-conciencia porque desea, porque tiene apetencias; sin ellas el objeto no logra materializarse en el sentido en

que se reclama. Una conciencia que permanece en simple unidad consigo misma no tiene necesidad de salir de sí. De tal modo, que en su despliegue, se enfrenta a un objeto que está sellado de negatividad. Es precisamente mediante esta apetencia que se conserva el *ser* del *ser otro*. La conciencia requiere conservar el *ser otro* de la conciencia como algo distinto de sí.

La infinitud queda plasmada como vida. Es precisamente la infinitud la esencia del proceso de la vida. Es aquello que se mueve sólo en su propio eje. Movimiento incesante que no se sale de sí mismo: “La esencia es la infinitud como el ser superado de todas las diferencias, el puro movimiento de rotación alrededor de su eje, la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta”. (Hegel: 1966; 109)

Pero ahora el *todo* queda dentro de un ciclo, el ciclo de la vida, el cual está caracterizado por la Tierra misma como una totalidad que auto-contiene todo lo necesario para auto-reproducirse. Ahora bien, esta totalidad está constituida por la auto-conciencia por un lado y por la *vida* por el otro. Y cada uno representa un momento distinto del todo. Sobre la auto-conciencia recae el momento *para sí* de dicha infinitud, mientras que el momento *en sí* de dicha totalidad lo hace sobre la vida.

En esta primera etapa la identidad de la autoconciencia queda puesta como algo abstracto, opuesto a un mundo objetual (de cosas del mundo de la vida) en el que la conciencia se proyecta. El deseo se arroja sobre este mundo que es determinado por ella misma, pero requiere negarlo en sus diferencias, esto es, busca hacerlo igual a la autoconciencia y realizarlo según su deseo, consumiéndolo y/o transformándolo. Es así como la auto-conciencia sale de su abstracción, elimina las diferencias reales, y se actualiza; se hace verdad a ella misma. La auto-conciencia se auto-determina al negar su objeto, pues lo hace parte integral de sí.

5.2 Los momentos que constituyen el movimiento de la vida

El concepto de vida sintetiza la nueva esfera objetual que enfrenta la conciencia. Esta esfera, supera toda concepción anterior de los objetos. Los objetos ahora son parte del

movimiento de la vida, en la cual el sujeto se realiza como ser orgánico. Ahora bien, el movimiento es un proceso universal que retiene un modo de *ser*, que se caracteriza por su fluidez, mediante el cual la vida se desarrolla. Esta fluidez de la vida consta de tres momentos, a saber:

1) La esencia o la superación de todas las diferencias: “es la infinitud en cuanto un quedar suprimidas y superadas todas las diferencias, es decir, es ese puro movimiento con que gira el eje mismo”. (Hegel: 1966; 109) Como ya hemos señalado, la vida tiene en su centro la infinitud como el movimiento que pone las diferencias, para posteriormente anularlas, superándolas y restableciéndolas en una unidad superior. Todo es un fluir indiferenciado y nada retiene el ser en sí. Pero a su vez, podemos considerar este momento como el ser *en sí* de la vida. Hegel lo llama “medio universal simple”, pues a partir de él se manifestarán todas las diferencias.

2) La independencia de sus miembros: para que las diferencias puedan ser anuladas dentro del medio universal simple, ellas tienen que retener algún grado de consistencia y perdurabilidad; no son como en *Fuerza y entendimiento*, donde no podemos retener un momento de *determinidad* con respecto a las fuerzas que entran en juego. Los miembros buscan afirmar su existencia negando los objetos que encuentran dentro del ciclo de la vida. Es precisamente mediante este movimiento que ahora los miembros pueden retener algo de independencia y, a su vez, en virtud de ella serán negados. Estas partes o miembros podemos decir que están para sí, forman un momento para sí dentro del movimiento de la vida, lo cual los mantiene independientes a lo largo de su existencia dentro de este ciclo de la vida.

3) Hay un retorno a la unidad entre el medio universal simple y los miembros independientes. El ser *en sí* se encuentra con el ser *para sí* de la vida: “su ser es cabalmente aquella simple sustancia fluida del puro movimiento en sí mismo”. (Hegel: 1966; 107) La unidad de las diferencias se ve restablecida y, gracias a la introducción de la diferenciación, no regresamos a un movimiento indiferenciado. Tenemos una superación de la dualidad entre vida como medio y vida como diferencias que retienen un ser para sí, en una unidad que ya no es inmediata, ni abstracta, sino que ha logrado ser mediada.

De modo que el primer momento corresponde a la unidad indiferenciada, en tanto es puro flujo; el segundo, la dispersión de la unidad en diferentes miembros que retienen un momento *para sí*: “La unidad se ha desdoblado, porque es una unidad absolutamente negativa o infinita; y por ser la *subsistencia*, tenemos que la diferencia sólo tiene también independencia en *ella*”. (Hegel: 1966; 107) Por último, tenemos una superación de dichas diferencias o miembros, en su retorno a la unidad, la cual ha sido mediada. Como podemos ver lo que tenemos aquí es el movimiento hallado en el capítulo anterior, una unidad, o lo homónimo que se separa, y, lo diferente que se atrae. Y esta es precisamente la actividad de la reflexión, un salir de *sí* para poder “poner” el todo: ver y distinguir cada una de sus partes y, con ello regresar a él, reconociendo que siempre fue parte de dicho todo. De tal modo, lo que tenemos es una nueva forma de unidad. Ya no es la unidad indiferenciada anterior, sino un tipo de unidad “reflexiva”. Por decirlo en términos generales, el movimiento de la vida, que también implica el de la autoconciencia, apunta a la superación de la dualidad u oposición entre dos momentos (el *en sí* y el *para sí*), logrando así una unidad “reflexiva” universal.

Ahora bien, las partes o miembros tienen consistencia, esto es, pueden mostrarse como un ser *para sí*, gracias a la unidad a la que se refieren de forma negativa. Las partes o miembros en las que se disocia la unidad, en la cual: “Esta independencia de la figura aparece como algo *determinado*, como algo *para otro*, pues es algo *desdoblado*; y, en este sentido, la *superación* de la escisión se lleva a cabo por medio de otro”. (Hegel: 1966; 107)

Aunque esto ya implica los dos momentos de oposición entre vida y autoconciencia, todavía no hemos llegado a la autoconciencia universal, sino que por ahora se contrapone la vida como fluido, sustancia universal o general, y los miembros que retienen su autonomía como ser *para sí*. Pues los miembros que son *para sí*, no se quedan sumidos en la quietud, sino que interactúan con los objetos como vida, y será su superación lo que nos conduzca a un nuevo nivel de universalidad que contiene y supera las particularidades, y despierta una auto-conciencia universal y reflexiva, dotada de contenido:

- 1) En el *primer momento* encontramos la consistencia de las figuras autónomas que son *para sí*. Es el momento de la negación de los objetos de la vida, de su consumo, como medio de afirmación del miembro independiente para sí. Y al mismo tiempo

es resistencia al flujo de la sustancia universal. Esto es, algo que lucha por mantenerse segregado de dicha unidad (como un animal u organismo que lucha por la supervivencia).

- 2) No obstante, el ser *en sí* se disuelve y reintegra a la unidad universal, pues fue en virtud de ella, que logró entrar en existencia. “El *segundo* momento es la *sujeción* de aquella subsistencia bajo la infinitud de la diferencia”. (Hegel 1966; 110) Este segundo momento hace manifiesto nuestro ser para otro, contenido en el ser para sí de los miembros. Con ello Hegel nos dice que el miembro (parte, animal u organismo) no sólo vive para sí, sino que también vive para otro, con lo cual *concibe al género*.

5.3 Género y proceso

El examen previo mostró que para producir la concepción de género (*Gattung*) requerimos de algo más, esto es, de un ser que considere el movimiento de la infinitud desplegado en la *vida*. La concepción de género implica una autoconciencia capaz de reflexionar sobre la unidad negativa y fluida que se encuentra en oposición a ella y permite a la auto-conciencia afirmarse y vivir. El movimiento que resulta de esta oposición trae a la luz una concepción universal de *vida* que supera y contiene las diferencias. Ella emerge como producto de la unidad reflexiva que no hallábamos en la naturaleza.

El *yo* que ahora queda consumado como universal es la auto-conciencia como género. Es debido a la universalidad de la autoconciencia que el género logra estabilizar su existencia, no depende de la vida efímera de los individuos que conforman parte de su unidad.³⁵ Por ahora, será simplemente el género que es para sí, esto es, una clase de autoconciencia que sólo se contiene a sí misma. Su autonomía se afirma mediante la negación de sus deseos y apetencias; realizables únicamente en el seno de los objetos de la vida. Y la autoconciencia sólo puede tener certeza de *sí* mediante esta negación de los objetos del deseo.

³⁵ El género al igual que la vida es un movimiento que contiene dentro de sí la infinitud.

Nuevamente encontramos un tipo de inversión, donde el individuo busca realizar y afirmar su propia particularidad, esto es, retener su ser para sí, pero termina afirmando su ser para otro.³⁶ El examen de este movimiento nos muestra que el género no antecede al individuo, como tampoco es la aglomeración de individuos, ni la suma que produce algo más. Antes bien, es un universal que sólo vive o existe mediante la diferenciación de su unidad y retorna a ella reteniendo y superando dichas diferencias. He aquí, que el movimiento de la vida, logra mantener la identidad a través de la diferencia; Hegel lo llama *proceso*:

Todo este ciclo constituye la vida, que no es lo que primeramente se había dicho, la continuidad inmediata y la solidez de su esencia, ni la figura subsistente y lo discreto que es para sí, ni el puro proceso de ellos, ni tampoco la simple agrupación de estos momentos, sino el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento. (Hegel: 1966; 107)

Y es precisamente este movimiento, o *proceso*, la base de la existencia de todo lo pertinente al *Espíritu*. Lo que también significa que las entidades universales tienen que desplegarse para lograr su existencia concreta. Pero su despliegue requiere diferenciarse, salir de su auto-identidad, y, a la vez, partir del particular como objeto de reflexión y superación pues, de otro modo, no se podría regresar al universal articulado que se postula. Mediante este movimiento reflexivo se logra una segunda unidad en la esfera donde se despliega la vida. Dicho movimiento consiste en un ponerse fuera de la unidad primaria, que resultaba ser indiferenciada, para pensarla como unidad articulada:

Frente a aquella unidad inmediata o expresada como un ser, esta segunda es la unidad universal, que tiene en ella, como superados, todos estos momentos. Es el género simple, que en el movimiento de la vida misma no existe para sí como esto simple, sino que en este resultado la vida remite a un otro de lo que ella es precisamente, a la conciencia, para la que la vida es como esta unidad o como género. (Hegel: 1966; 107)

Sólo de esta manera la conciencia puede retener y negar los momentos que se inscriben dentro del proceso de la vida, que sin la conciencia no tienen razón de ser, debido a que es ella, únicamente, quien puede conocer estos universales que la vida produce. Es más, es la propia vida en su movimiento, lo que instiga el proceso de la conciencia como auto-

³⁶ Esto se puede pensar con mayor claridad si utilizamos el ejemplo de la unión sexual. Mientras el individuo busca afirmarse y gratificarse mediante el acto sexual, al mismo tiempo se convierte en un ser para otro (en el caso de consumir la cópula). Esto es, el individuo se convierte en progenitor y, por lo tanto, deja de vivir sólo para sí. Al vivir también para su prole, vive para la especie, que en este caso llamaremos género

conciencia, sin ser reductible a ella. Pues, la auto-conciencia se produce precisamente en este salirse y oponerse a la vida, desde dentro de la vida. Y es gracias a que la auto-conciencia puede diferenciar una figura universal dentro del movimiento de la vida, que retiene estabilidad para sí. La vida produce a al ser humano, y los individuos, pero sólo como entidades orgánicas, y no como *Espíritu*.

6 Deseo y Auto-conciencia

6.1 El deseo como carencia

La relación entre deseo y auto-conciencia se presenta en primera instancia como identidad, es decir, la auto-conciencia es deseo. Pues el deseo busca la unidad de la identidad con la diferencia, preservando la unidad o la identidad de sí.

El deseo es la relación que el *yo*, en la afirmación inmediata de su propia identidad, mantiene con lo otro, expresando así un tipo básico de auto-relación. El *yo* se mantiene igual a sí mismo en la afirmación de su ser-para sí, lo cual significa mantenerse vivo, atender los deseos y apetencias de su propio cuerpo. La conciencia toma al objeto como lo negativo, esto es, lo inesencial y carente de existencia propia. De manera que, para ella, es algo que surge dentro de sí. Pero dicho objeto también está puesto fuera de ella. Ese algo se le presenta como un reto práctico para su auto-afirmación y subsistencia. Enfrenta entonces la tensión del objeto: se encuentra ante algo que es determinado por ella pero, a la vez, requiere negar efectivamente. La aparición de un objeto que es, al mismo tiempo, igual y diferente a la conciencia es lo que produce el deseo y la apetencia.

El objeto como conciencia-objeto, es un requerimiento lógico para que la auto-conciencia pueda lograr su plenitud, esto es, conocerse a sí misma. Ahora bien, dicho objeto debe retenerse bajo su propia figura incluso cuando su verdad ha sido superada como algo externo que es independiente de la conciencia.

La auto-conciencia, para ser plena, requiere ir más allá de la simple reflexividad o identidad consigo misma. Necesita la incorporación de un momento externo y distinto de sí, que es lo *otro* para hacer visible su propio contenido y probar la efectividad de sus determinaciones o auto-concepciones.

La auto-conciencia pretende conservar lo *otro*, pero como *otro* que es inesencial, e intenta negarlo en el deseo. Sin embargo, ese *otro* regresa nuevamente y se muestra como algo constante. Así, la *otredad* prueba ser esencial. El negar el objeto no sacia la sed del deseo, éste continúa como deseo de lo *otro* que, en realidad, es ella misma como negatividad. El consumir los objetos no satisface el deseo en forma permanente, por eso tampoco satisface la verdad de la certeza de sí, es decir, la necesidad de afirmar la unidad de la auto-conciencia.

El deseo es la manifestación de la negatividad que constituye al sujeto. La conciencia busca afirmarse como algo real en cada objeto que consume. En la medida en que el objeto deseado siempre presenta un desafío para la conciencia, constituye un impulso hacia lo práctico. Detrás de esto se encuentra la pretensión de hacerse real y efectiva, que sólo se realiza mediante la externalización.

En la consumación del deseo no se expresa la diferencia real y necesaria para la afirmación de la auto-conciencia como independiente y dueña de sí. No importa cuántas manzanas consuma, cuantos objetos niegue, el deseo de algo que está fuera persiste. La auto-conciencia no retiene una imagen objetiva de sí misma pues el *yo*, como algo externo, requiere de sustento. De modo que la simple satisfacción del deseo no le brinda la verdad de la auto-certeza.

6.2 De regreso a la auto-conciencia y el deseo

Esta sección de la *Fenomenología* cuestiona el origen de la auto-conciencia y, lo que es más importante, cómo ésta deja ser un sentir inmediato del *yo* para constituirse en una relación de auto-mediación. O bien, cómo es que ese *yo* pasa del deseo como satisfacción de apetencias naturales, a un *yo* que se desea a sí mismo como determinación de su libertad. Con este es un gran salto Hegel pretende explicar la diferencia entre un simple acto de satisfacción y una acción propiamente humana.

El deseo se genera a partir de la diferencia práctica del objeto como otro: el deseo es mío, yo determino el objeto, pero la satisfacción del deseo es práctica, esto es, tengo que ir al objeto y apropiármelo. Pero con ello simplemente niego el contenido al que apunta mi *yo*. Por tal motivo, una vez que se esfuma la satisfacción la auto-conciencia se ve nuevamente ante la carencia.

Para que la negación de un objeto verdaderamente me satisfaga como auto-conciencia tiene que reflejarme o, mejor dicho, tiene que reflejar mi actividad esencial que es la negatividad, y en este caso la negación de sí mismo, de manera objetiva. El objeto que puede confirmar mi propia auto-conciencia es sólo otra auto-conciencia, sólo ella puede

recibir y reflejar las determinaciones precisas y puras de la subjetividad a otro sujeto auto-consciente. Y no sólo como un mero espejo, sino también como un objeto externo que retiene otredad (su carácter de ser otro).

Si bien es cierto que la auto-conciencia niega al objeto en la satisfacción de su deseo, también lo es que el objeto se reproduce mediante el eventual resurgimiento del mismo, lo cual implica que el objeto deseado continúa siendo externo a la auto-conciencia que quiere apropiárselo. En todo caso, al negar la *otredad* del objeto del deseo, experimenta la pérdida de ella misma. La auto-conciencia requiere de la externalidad del objeto para afirmar su auto-identidad, pero al negar la otredad del objeto, vuelve a perder su identidad concreta, regresa a la tautología del yo=yo, y el ser otro externo vuelve a reaparecer.

Esta búsqueda de unidad consigo misma es la forma de su estructura: es principalmente movimiento, negación que siempre supera a su objeto, e incluso a la conciencia como entidad individual, pero que así hace de ella infinitud. El yo se pone a sí mismo como objeto, pero siempre el yo está por encima del objeto. Como ya hemos visto, esto crea dos momentos en la auto-conciencia: se introduce una diferencia entre el momento donde la conciencia es el yo puro, y donde el yo es objeto diferenciado. Pero, la conciencia como yo y el yo como objeto se hallan en unidad y separación. En virtud de esta relación cognitiva la conciencia puede ir hacia el objeto y regresar de él, para nuevamente volver hacia él. Este movimiento de la infinitud, tal como Hegel la caracteriza, es lo que hace posible que la concepción del sujeto, con respecto a su objeto, se transforme. Vemos entonces que el deseo expresa la escisión de la conciencia: tenemos por un lado la auto-conciencia como reflexión *en sí* y, por el *otro*, como objeto u *otredad*. Y es precisamente porque el sujeto posee esta estructura que el deseo emerge en él como una incitación hacia la acción y hacia a la unidad consigo mismo.

Sostener la propia vida es el modelo más básico de auto-relación. Los seres vivientes existen de una manera activa, es decir, no sólo existen sino que esfuerzan por mantenerse vivos, como miembros separados o individuados, dentro del devenir de la vida como proceso. Esto indica que la forma más inmediata de la actividad práctica de la conciencia es su auto-relación, o bien, la relación con su propio cuerpo viviente. Y puesto que el deseo no es simplemente la apetencia de la voluntad, sino la búsqueda de la unidad

consigo misma, este movimiento corresponde a la estructura de la actividad práctica del sujeto.

Este es el significado del deseo como apetencia: es el movimiento entre lo que el ser vivo es en un momento dado y otro momento que representa su mantenerse vivo. Tenemos aquí una diferencia entre algo que es y algo que será; lo que todavía no está efectivamente en ella, es algo que quiere ser, en este caso permanecer como un ser viviente. De manera que el deseo es la expresión de una carencia o ausencia.

Con todo esto Hegel quiere distinguir entre: 1) la acción que es expresión natural del deseo que corresponde a una forma de auto-conciencia simple e inmediata y 2) la acción emprendida para la satisfacción y afirmación de una auto-concepción; el deseo consciente de sí mismo, la acción de un *yo* que actúa según su propia concepción. Es una distinción entre el deseo como simple apetencia, como animal, y el deseo como expresión de algo humano. Entre el objeto del deseo que aparece como una apetencia o impulso y el deseo que es objeto del deseo mismo. En esta distinción radicará el fracaso del deseo como apetencia para la realización efectiva de la auto-conciencia. Y bien, la negación determinada del mismo es lo que hará emerger la segunda concepción del deseo.

La auténtica negación de la otredad del objeto no se realiza con la simple aniquilación (o imposición subjetiva) del objeto. Para que el objeto sea superado no sólo tiene que ser negado, requiere también ser conservado. Determinar el objeto en la conciencia, o convertirlo en una idea, no basta. Pues hemos visto cómo el deseo es la inversión de la independencia de los objetos externos, que “aparecen” porque el *yo* los desea. Que los objetos encuentren su determinación y verdad en el interior de la conciencia, por ahora, no disipa su momento de *otredad*. Que la verdad de los objetos esté en la auto-conciencia no implica que tenga una relación inmediata con ellos. Así, emerge una oposición central al movimiento de la auto-conciencia, dicha oposición se da entre: la otredad que pretende encarnar la conciencia-objeto y la conciencia de sí como identidad y unidad consigo misma.

Para superar la independencia de los objetos externos, que se presentan como el *otro* de la conciencia, hay que conservar la diferencia que éstos poseen respecto de la

conciencia, pero de tal manera que sea una diferencia que no es diferencia, sino unidad entre identidad y diferencia.

Lo que hace que la vida o el ser viviente sea el objeto inmediato del deseo tiene que ver con la relación física que tiene la conciencia con esta esfera: Como ser viviente apetezco y deseo otros organismos vivientes: en primer lugar mi propio cuerpo, en segundo el alimento y todo aquello que requiero para propagar y mantener mi propia vida, y en consecuencia mi propia auto-conciencia. En la experiencia del sujeto natural que obtiene la satisfacción de su deseo natural, la conciencia advierte la experiencia de la independencia de la naturaleza y, a la vez, su propia dependencia hacia la misma. Lo que es en verdad la auto-conciencia, la igualdad consigo misma, se manifiesta como una apetencia o deseo (que es ella misma intentando incorporar lo que es a la vez igual y diferente), que la lleva, inclina o incita a la transformación práctica del no-yo, de la conciencia-objeto.

Hemos partido de una conciencia natural, que en su inmediatez buscaba aprehender la verdad de los objetos en el mundo. En su intento por tomarlos tal y cómo son, encontró que éstos no eran simplemente dados, o inmediatos para la conciencia, sino que hay un trabajo de mediación que los circunscribe, determinando su forma y modo de aparecer. Pero además, también descubrió que dicha mediación resultó ser meramente una externalización de ella misma. De este modo, la conciencia pasó de buscar la verdad en los objetos del mundo externo, a buscarla dentro de sí, esto es, al identificar la verdad con su certeza hizo del mundo de los objetos una proyección de sí, la cual se expresa o articula mediante su deseo.³⁷

La conciencia natural comprendió que la verdad de los objetos del mundo está dentro de ella. Además, que al tomarlos como objetos de su interés, de su deseo, en realidad se está tomando ella misma como objeto. Así, la conciencia se transforma en auto-conciencia, para la cual lo esencial es ella misma y todos los objetos que se le presentan son una proyección inesencial de sí misma.

³⁷ Aunque a la conciencia filosófica que observa el proceso esto le parece evidente, a la autoconciencia que está haciendo la experiencia de sí le falta comprobar la identidad entre su certeza y la verdad, pues en este momento sólo la aprehende como algo abstracto e indeterminado, como yo=yo.

La conciencia, ahora como auto-conciencia, sigue haciendo la experiencia de su objeto, que en este caso resulta ser ella misma. Ha llegado a la conclusión, o la identidad de sujeto y objeto, pero dicha identidad siempre cae del lado de la conciencia o del sujeto. La conciencia declara que el *yo* es igual al *yo*, esto es el mundo es *mí* mundo, y que la verdad y esencia de este mundo es el *yo*. Pero apenas es expuesta dicha afirmación se muestra su carencia de determinaciones. El *yo* queda puesto como ser puro universal y tiene que hacer la experiencia de la identidad entre la verdad y su certeza. Tiene que negar al objeto para poder determinar su identidad como algo real y concreto, en vez de postularlo como una mera abstracción sin contenido. Tiene que probar dicha identidad realizando sus deseos o apetencias en el mundo, puesto que es un ser orgánico, viviente. Pero en la negación de su objeto externo, el cual ha sido hasta el momento una externalización de sí, ella no encuentra la realización plena de su *yo*.

El deseo no sólo es la pretensión de saciar las apetencias sino que es algo más fundamental para el sujeto; es la realización del *yo*, es buscar afirmarse en un mundo que ha constituido negativamente la conciencia. En cierta forma, el mundo retiene su consistencia, cosa que sucede siempre y cuando la conciencia no lo haya negado completamente, eso es, destruyéndolo en su consumo.

Y de hecho, cada vez que la autoconciencia niega a los objetos de la vida, los consume o los incorpora dentro de sí, comprobando la nihilidad de ellos y afirmando la positividad de su deseo. Dicho de otro modo, es gracias al objeto que la auto-conciencia puede tener certeza de *sí*, aunque el objeto sea proyección de su deseo y de su identidad con el mundo. Sin los objetos que se ponen como parte de un proyecto de vida o como obstáculos en el mundo, la autoconciencia, no encuentra una materia prima sobre la cual afirmarse, *i.e.*, satisfacer los deseos que la aquejan y que ponen en vilo su certeza.

Ahora bien, Hegel señala que “en esta satisfacción la autoconciencia pasa por la experiencia de la independencia de su objeto”. (Hegel: 1966; 111-112) Y ¿qué significa ello? ¿No hemos afirmado en múltiples ocasiones que el objeto pierde su autonomía cuando la auto-conciencia que es ella quien determina a dicho objeto? Como ya dijimos anteriormente, el objeto retiene cierta autonomía aunque dicha independencia queda puesta

como negatividad. El objeto retiene sus diferencias sin las cuales no se podría identificar. Es necesario el objeto diferenciado para que la conciencia pueda, digámoslo así, salir de sí.

El deseo es la manifestación de la negatividad en el sujeto. Es el producto de su manera de constituir los objetos en el mundo. Es cierto, son determinados por la conciencia, pero concebidos como un momento externo, esto es, están ahí, puestos por la conciencia para ser tomados y aprehendidos por ella. Es justo en este momento donde los objetos se muestran como independientes de la conciencia, como su otro:

[...] esta satisfacción la autoconciencia pasa por la experiencia de la independencia de su objeto. La apetencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la superación de este otro; para que esta superación sea, tiene que ser este otro. (Hegel: 1966; 111-112)

En su indeterminación esencial, en su universalidad abstracta que niega todas las diferencias (porque las consume), la autoconciencia no puede conocerse a sí misma como pretende, no tiene frente a qué (o quién) determinarse una vez que ha negado el objeto. La auto-conciencia requiere de un *otro* permanente para lograr determinarse, esto es, para poder salir de la universalidad abstracta que suprime todas las diferencias y le impide adquirir un carácter concreto.

En consecuencia, será ahora el objeto el que condicione la satisfacción del deseo. La autoconciencia quiere lo *otro*, aquello que se resiste la reducción a su *yo*. Un objeto que es consumido y, por lo tanto, negado, pronto olvida la afirmación de la auto-conciencia: “la autoconciencia no puede superar al objeto mediante su actitud negativa ante él”. (Hegel: 1966; 112) Una vez consumido el objeto, la autoconciencia pierde la certeza de *sí*, y ni siquiera logra la consumación del deseo en general, esto es, el deseo como auto-conciencia.

Al ser consumido y negado el objeto del deseo, la auto-conciencia se vuelve dependiente de algo que es externo a ella, cancela su auto-suficiencia como algo que se auto-determina a sí misma. Requiere de la reiterada cancelación de un objeto que ahora se presenta como *otro* como un poder externo. Esto hace que el deseo se ponga del lado del objeto, condicionando con su efímera existencia al sujeto, despojándolo de certeza y reproduciendo la insatisfacción de su deseo más profundo: la auto-identidad.

6.3 La permanencia de lo *otro* como auto-suficiencia

La concepción de la verdad y lo que es verdadero ha cambiado, ya no es aquella noción que pretende tomar al objeto como algo independiente y autónomo, al margen de la conciencia, en sí; ahora sabemos que la verdad yace no sólo del lado del sujeto, sino que yace en la relación del sujeto con su objeto, o dicho en otras palabras: “its conception of what is self-sufficient must now take into account the subject’s necessary relation to its object”. (Neuhouser en Westphal: 2009; 37). Así, lo que es auto-suficiente ya no es una verdad aparte de la conciencia sino una verdad que siempre la implica. Sólo la conciencia puede aspirar en este momento a dicha auto-suficiencia. ¿Pero qué significa para la autoconciencia ser auto-suficiente? De entrada decimos que es ser lo verdadero y esencial en la relación sujeto-objeto. En este punto, dicha relación constituye el todo y como tal constituye la unidad de lo que es auto-suficiente. Ahora bien, no tenemos una simple inversión del conocimiento de la verdad,³⁸ sino que tenemos como verdadero y esencial a un sujeto que está en relación con su objeto. Esta relación ocupa un lugar privilegiado pues, a partir de ella, el sujeto logra identificar la verdad con su certeza, se conoce a sí mediante su *otro*, se objetiva y sale de su pura auto-identidad.

Sin lo *otro*, el *yo* no tiene sentido práctico, pues no es capaz de introducir la determinación (en tanto diferencia que encuentra proyectada en el mundo externo) dentro de su unidad; el *yo* se queda como pura abstracción e indeterminación. Lo importante ahora es que el sujeto logre mantener una relación con lo *otro* que sea consistente (coherente) con su concepción de sí como algo auto-suficiente:

If at the end of “Consciousness” the subject regards itself as the true (as the sole source of the norms that bind it in its knowing the world) but at the same time recognizes its necessary relation to something other, then the subject must find a way of maintaining its relation to its other that is consistent with its conception of itself as self-sufficient. (Neuhouser en Westphal: 2009; 38)

³⁸ “Self-consciousness, then, is not simply an inversion of its predecessor such that now it is the subject, conceived as wholly independent of its object, that appears as “the true.” Rather, the subject now construes itself as the essential, law-giving pole of the subject–object pair and at the same time recognizes its relation to an object – its relation to some reality other than itself – as necessary and not merely incidental to it.” (Neuhouser en Westphal: 2009; 37-38)

¿Qué significa que la autoconciencia exista para *otro*? Como ya hemos visto, ser para *otro* significa que el ser en *sí* de algo está fuera de *sí*, esto es, no es plenamente independiente puesto que requiere de algo externo para ser lo que es. Su ser en *sí*, o su esencia (y/o sustancia), requiere de otra auto-conciencia para salir de su identidad abstracta; sin ella no logra hacerse real. De este modo, mi auto-conciencia es la conciencia de *sí* mismo como mi *otro*. Este movimiento que caracteriza a la autoconciencia siempre implica a otra auto-conciencia y será tanto la apertura del espacio social como el salir a la luz la concepción de Espíritu.

6.4 El objeto que se niega a sí mismo

El ser del deseo retiene algo externo a la autoconciencia. Si el deseo, en la autoconciencia simple, es sólo la afirmación de su propia identidad, entonces ésta nunca se retiene pues, bajo este esquema de satisfacción de los deseos, la autoconciencia nunca encuentra un objeto tal, que haga perdurar la certeza de sí que se identifica con su verdad: mi certeza pierde su verdad cada vez que consumo el objeto. La comprobación de que me afirmo requiere la negación de lo *otro*. Pero en su negación lo destruyo completamente, se vuelve parte indiferenciada de mí nuevamente, lo cual me arroja una vez más a la auto-identidad que no puedo probar y de la que no tengo verdad, ni certeza.

Aunque de esa manera puedo satisfacer la naturaleza particular de mis deseos ello me lanza a una *mala infinitud*, donde tan pronto realizo el deseo (consumo y niego al objeto), éste vuelve a surgir;³⁹ no puedo satisfacer de una forma general y duradera mi deseo de auto-certeza y afirmación:

³⁹ Después de que la conciencia se hace universal, negando toda diferencia, esto es, se universaliza en la supresión de las diferencias, todo objeto queda reducido e igualado al *yo*. He aquí la naturaleza de lo universal abstracto. Pero la negación y reducción de todo objeto al *yo*, no sacia el deseo, la auto-conciencia vuelve a sentir la carencia, y como señala Jon Stewart: “Once self-consciousness has destroyed and negated everything, there is still desire and need [...] Self-consciousness, by determining itself only *vis-a-vis* the object of desire, has determined itself as an object and not as a self-conscious subject.” (Stewart: 2000; 123) La autoconciencia se ha vuelto dependiente de los objetos, y la vez se ha objetivado, negándose ella misma como autoconciencia, esto es, ha perdido la cualidad que la determinaba como sujeto, su independencia y capacidad de auto-determinación.

Por razón de la independencia del objeto, la autoconciencia sólo puede, por tanto, lograr satisfacción en cuanto que este objeto mismo cumple en él la negación; y tiene que cumplir en sí esta negación de sí mismo, pues el objeto es en sí lo negativo y tiene que ser para otro lo que él es. (Hegel: 1966; 112)

Este objeto que se niega a sí mismo, pero que permanece y no se destruye en su interacción con la autoconciencia, sólo puede ser otra autoconciencia. Sólo un objeto que sea negación *en sí* misma puede sostener la afirmación y satisfacción del deseo en la autoconciencia, esto es: “*La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en una autoconciencia distinta, en otra autoconciencia*”. (Hegel: 1966; 112)

Al enfrentar la autoconciencia a su objeto del deseo como un *otro* que debe permanecer, hemos encontrado al objeto que tiene como naturaleza universal autónoma la negación del objeto que es igual a sí misma, o dicho de otro modo: el único objeto que niega a todos los demás objetos, incluso a sí mismo y en el proceso de negación se afirma a sí mismo, es la auto-conciencia. Por ello decimos que la auto-conciencia es el objeto que se niega a sí mismo, pues tiene su ser para sí en su ser para otro, o mejor dicho:

The logical structure of self-consciousness, in other words, cannot be grasped by looking at only one self. Self-consciousness is the gazing of two selves into each other. That is what it means for them to be *for* each other. In the concrete other who is ‘for me’, the self overcomes its merely formal I=I. (Kalkavage: 2007; 106)

En un primer momento, la auto-conciencia sólo busca un objeto que se niega a sí mismo negando su propio deseo; haciendo de su ser *para sí*, su ser *para otro*,⁴⁰ esto es, para la auto-conciencia a la que se enfrenta. Esto también lo podemos comprender de otra forma: sólo un objeto (conciencia) que puede auto-negarse libremente, puede afirmar la calidad y consistencia de su propia auto-determinación. Sólo de esta manera puede escapar de su dependencia del objeto y el deseo. Ello provee a la auto-conciencia una confirmación de *sí* que postula como algo universal y verdadero, como algo independiente y autónomo.

El problema con el que nos enfrentamos ahora es cómo puede la autoconciencia mantener su auto-suficiencia y a la vez estar relacionada indisolublemente con su otro. Lo importante aquí es señalar que la concepción de auto-suficiencia que hemos adoptado,

⁴⁰ O como señala Kalkavage a este respecto: “it must be an independent, abiding being that cancels its own independence, another being capable of desire”. (Kalkavage: 2007; 106)

implica el resultado del capítulo anterior, *Fuerza y Entendimiento*. El movimiento que logra unir identidad y diferencia es el movimiento de la infinitud que cobra la forma del concepto y es producto de la conciencia como auto-conciencia: el ser *en sí* radica en su ser *para otro*. Aquí tenemos la identidad como auto-conciencia y lo *otro* como diferencia. Tenemos que mantener la unidad de estos dos extremos para poder afirmar la verdadera auto-suficiencia de la auto-conciencia, lo cual implica que dicha concepción tiene que extenderse más allá de su mera unidad inmediata, del yo=yo.

La auto-conciencia, entonces, tiene que salir de su identidad inmediata e incluir su *otro*, pero de tal manera que su *otro* permanezca como algo estable y en igual nivel que ella misma, pues de lo contrario sería un pobre reflejo de la auto-suficiencia que afirma para sí la primera auto-conciencia. No obstante ello, la auto-conciencia no hace experiencia de esta semejanza que brinda el reconocimiento pleno. Parte de la necesaria existencia de otra auto-conciencia y su confrontación con ella.

Otro problema que surgirá es que la auto-conciencia al afirmarse en su primer momento no concede el mismo *status* al objeto negado, a la otra conciencia. Le exige su negación, pero ella no se niega a sí mismo en favor de la segunda, lo cual a su vez conlleva sus propias contradicciones, que se desarrollarán en la dialéctica del *amo y el esclavo*. Por ahora le basta a la auto-conciencia que otra auto-conciencia se niegue a sí misma, ceda la realización de su deseo en favor de ella. Como veremos más adelante es el *reconocimiento* mutuo de las auto-conciencias lo que les permitirá mantener la verdad y certeza de sí.

6.5 Introducción al concepto de Espíritu

Antes de entrar al tema del reconocimiento, Hegel nos da una breve muestra del terreno que estamos allanando. La concepción de reconocimiento implica un tipo de unidad que se desdobra en dos momentos, en dos conciencias que resultan ser más que la simple suma de dos individuos, esto es, son espíritu. Sin embargo, Hegel nos sitúa en el momento introductorio, pues a la auto-conciencia todavía le falta mucho camino por recorrer para

obtener este concepto propiamente. Por ahora, sólo nos previene que este es el inicio de la dialéctica que conduce a él.

La auto-conciencia sólo puede realizarse mediante el reconocimiento de *otro*. Esto es, lo incorpora dentro de sí, lo hace en su “otredad” parte esencial de sí. Ahora bien, si la auto-conciencia sólo puede ser mediante *otro*, ello implica la necesidad de más de una auto-conciencia, es decir, una duplicación de conciencias sin la cual la auto-conciencia individual no se puede sostener. Será en el reconocimiento que me brinda un *otro* que mi *yo* sale de sí y, al entrar al espacio social, se objetiva y se vuelve real, o dicho de otro modo, “my inner or merely implicit self-otherness is made actual”. (Kalkavage: 2007; 110) Se ha incorporado la diferencia, lo *otro* se ha vuelto parte del *para sí* de la auto-conciencia.

Este ser *para sí* de la auto-conciencia, en su ser *para otro*, implica una simultánea y permanente existencia dentro y fuera de sí, esto es, el ser social. Existe fuera de sí dentro de otras auto-conciencias, y no como una esencia trascendental. De este modo, afirmamos que es esta duplicación de auto-conciencias, lo que abre el espacio de lo social.

Este desarrollo abre el camino a la concepción de Espíritu que Hegel postula. Sólo cuando tenemos una verdad que es mediada entre dos (o más) auto-conciencias es que hemos entrado a la esfera del espíritu. Pero, en la *Fenomenología*, todavía falta camino por recorrer antes de llegar a esta conclusión. Por ahora, Hegel sólo nos adelanta que en este movimiento de las auto-conciencias:

Aquí está presente ya para nosotros el concepto del *espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*. (Hegel: 1966; 113)

La unidad que gozan las auto-conciencias entre sí mediante el mutuo reconocimiento, a pesar de que retienen su ser *para sí*, es precisamente la noción de espíritu. Esta concepción, que logra la unidad de sujeto y objeto, no es una manifestación unilateral o abstracta. Pero, sobre todo, no se halla separada de la sustancia, situada en un más allá. Será una concepción inmanente pues está en el mundo mismo, situada en la actividad práctica de las auto-conciencias, que las relaciona y al mismo tiempo les brinda realidad a su auto-suficiencia.

7 Autonomía y no Autonomía de la Auto-conciencia: Dominación y Servidumbre

7.1 Reconocimiento y la Dialéctica del Amo y el Esclavo

Hegel abre el tema del reconocimiento con una exposición “para nosotros”, la conciencia filosófica. Esta es una estrategia constante en la *Fenomenología*. Lo cual implica suspender momentáneamente la experiencia fenomenológica de los conceptos, para considerar de manera sintética y panorámica todo lo que implica dicho concepto, tanto en su significado como en su estructura.

La conclusión de la sección anterior fue que el verdadero objeto del deseo de la auto-conciencia es el reconocimiento por parte de otra auto-conciencia. Es su verdadero objeto, pues mediante otra conciencia que se niega a sí misma, convirtiendo su ser *para sí* en un ser *para otro*, es que la auto-conciencia logra la negación de la otredad que tanto ha deseado, sin perder dicha negación en el acto mismo. Es mediante el reconocimiento que se puede mantener esta relación. Además, la auto-conciencia, sólo puede ser tal en la medida que es reconocida por otra auto-conciencia. De tal modo que encuentra su verdad y esencia fuera de sí, pero sólo en un ser que está subordinado a ella, logrando así la identificación entre identidad y diferencia que buscaba; identidad que la hace real (actual) y concreta.⁴¹

De manera que la auto-conciencia busca la unidad consigo misma, pero una unidad concreta y real. Ella busca salir de la inmediata y abstracta unidad consigo misma, pues no contiene diferencia dentro de sí. Hasta ahora, la unidad que ha encontrado es mediante otra conciencia que se niega a sí misma en favor de ella. Los objetos del ámbito viviente, al consumirse como objetos del deseo, no logran infundir verdad y certeza a la auto-conciencia. Pero la carencia siempre recrudece, y sólo el reconocimiento de otra auto-conciencia puede saciar ese vacío, logrando la unidad consigo misma como identidad y diferencia.

⁴¹ A esto tenemos que agregar que la cuestión del reconocimiento también implica el tema de la libertad, pues al recibir reconocimiento de otra auto-conciencia lo que está reconociendo es mi libertad, de suerte que toda libertad es una especie de auto-suficiencia que ha sido mediada socialmente. Pensamos que, por lo menos, este es un sentido del término de libertad como lo concibe Hegel. Por ahora no tocaremos el tema de la libertad propiamente, sino hasta la figura del estoico.

Esto indica que la auténtica unidad consigo misma se logra únicamente mediante el reconocimiento recíproco entre auto-conciencias. Pero ello no lo descubre sino hasta más adelante, por ahora se complace en la auto-negación de otra conciencia, la cual le provee de reconocimiento, aun cuando ella no le corresponde. Así, la dialéctica de esta sección comenzará por una lucha por el reconocimiento, esto es, una lucha entre auto-conciencias por afirmarse la una a expensas de la otra.

7.1.1 El concepto de reconocimiento como unidad espiritual

Ahora bien, antes de introducirnos en las figuras concretas del Amo y el Esclavo, Hegel nos provee de un esquema lógico en el que se ven puestas en juego dos auto-conciencias que buscan afirmarse como auto-suficientes. Una auto-conciencia puede ser en *sí* y para *sí*, esto es, auto-suficiente e independiente, gracias a que es reconocida como tal por otra auto-conciencia. Este siempre estar relacionada, como requerimiento lógico de la auto-conciencia, implica su duplicación.

Por un lado el que la auto-conciencia dependa de un “otro” para ser lo que es ella misma implica cierta unidad que radica fuera del individuo particular y de su auto-conciencia inmediata. Y, si vemos la relación del reconocimiento desde su otro extremo, desde su “otro”, veremos que funciona de la misma manera. De modo que el reconocimiento que dota de consistencia a dos auto-conciencias que se encuentran en el mundo radica en su unidad espiritual. Pero ¿qué significa esto?

Si el fundamento que requiere cualquier auto-conciencia para afirmarse como real y concreta radica siempre en su *otro*, y de igual manera, su “*otro*” es una autoconciencia — única entidad que puede mantener la negación de sí— entonces esta segunda auto-conciencia también pone su fundamento fuera de sí; con lo cual tenemos una cierta circularidad (infinitud) que se expresa mejor como “unidad en su duplicación”. Esta duplicación de la auto-conciencia, que es unidad en la diferencia, pone a la conciencia frente a su *otro*, esto es, refiere a la conciencia a su *otro*. En tanto que la auto-conciencia

está relacionada como infinitud,⁴² el determinarse siempre la remite a su contrario, de tal modo que la auto-conciencia encierra siempre una contradicción “en la esencia de la autoconciencia que consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinabilidad en la que es puesta”. (Hegel: 1966; 113)

Por otra parte, ambas auto-conciencias tienen su afirmación fuera de sí, debido a que el reconocimiento es una actividad que las relaciona dentro de una unidad espiritual: “El desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación presenta ante nosotros el movimiento del *reconocimiento*”. (Hegel: 1966; 113)

Esta unidad espiritual no es meramente resultado del reconocimiento que se prestan ambas conciencias, también es su fundamento; algo puesto por la actividad misma como necesidad lógica. Es decir, que el movimiento (o actividad) de la auto-conciencia constituye su propio fundamento en la determinación de su auto-suficiencia y su autonomía. El ser auto-suficiente implica el dejar de tomar o buscar su fundamento en un más allá trascendental, sino dentro sí, inmanente.

Esto se traduce en la preeminencia social de la relación del reconocimiento como necesaria y anterior a la de la afirmación de la auto-conciencia simple e inmediata. Al buscar su contenido ésta siempre tiene que salir de sí. Obviamente esta preeminencia no es en el tiempo sino en el orden lógico de la necesidad. El individuo sin la relación del reconocimiento no puede afirmarse como algo concreto y real, no tiene certeza ni verdad de sí mismo. El reconocimiento que le viene de otra auto-conciencia y que pone en unidad espiritual con su “otro”, no sólo le brinda confirmación de su propia auto-conciencia, sino que también le hace posible comprobar su propia manera de tomar los objetos en el mundo.

Ello tiene como consecuencia que cualquier relación sujeto-objeto se ve precedida por una relación práctica entre sujetos, como señala Terry Pinkard:

⁴² Todo lo que quiere tomar la conciencia como objeto en sí, es para sí, de tal modo que la objetividad siempre está mediada necesariamente por esta infinitud —el en *sí* que sólo es mediante su ser para *otro*— que constituye a la conciencia (y en especial a la autoconciencia) y le permite no sólo tomar a los objetos del mundo sino constituirlos. Es en virtud de que la autoconciencia reconoce el movimiento de la infinitud en su relación con el mundo exterior, que la conciencia logra superar las dicotomías que resultan de la distinción entre sujeto y objeto, supera la mera externalidad como algo dado y autónomo, y el movimiento de inversión al que se ven sometidas todas sus categorías. Sin exterior, no hay interior; sin negación no hay afirmación; sin lo “otro” no hay yo. Pero si tomamos estos momentos como dos posiciones que se contraponen simplemente sin estar íntimamente relacionadas, no podemos superar su contraposición.

De la dialéctica del reconocimiento entre amo y esclavo, Hegel desarrollará su concepción de la naturaleza social del conocimiento —esto es, la idea de que los estándares de lo que cuenta como razones de peso deben ser vistos como el resultado del proceso colectivo de una comunidad que llega a tomar ciertos tipos de afirmaciones como de peso, un proceso que mejor se entiende en términos históricos e institucionales— esto es, en términos de participación en prácticas sociales, no en términos que se anclan en algún tipo de relación metafísica entre ‘sujeto’ y ‘objeto’.⁴³ (Pinkard: 1994; 53)

El suponer la relación práctica del reconocimiento como fundamento [*Grund*] nos permite salir del atolladero epistemológico y metafísico respecto de la relación del conocimiento entre sujeto y objeto. No hay relación *a priori* trascendental entre sujeto y objeto, sino que dicha relación está determinada por las relaciones sociales en las que nos reconocemos como individuos. A la vez que nos reconocemos también como unidad espiritual, que no se limita a la mera individualidad psicológica o material, sino una unidad espiritual que constituye una objetividad social. Sin esta unidad espiritual no logramos reconocer realmente la objetividad social que sostiene a los individuos *qua* individuos. De igual forma, esta manera de concebir el fundamento de nuestras relaciones cognitivas nos permite explicar el cambio que se manifiesta en ellas, pues su objetividad no está dada de una vez por todas, ni al margen de la actividad de los sujetos. Debido a que esta relación implica un desarrollo conceptual más detenido, por ahora, hemos de concentrarnos en la exposición del movimiento lógico del reconocimiento desde la primera etapa de su conformación.

7.1.2 El doble significado en el concepto del Reconocimiento

La búsqueda de la autoconciencia por afirmarse como auto-suficiente la lleva a una duplicación que sólo resultará ser posible suponiendo una unidad espiritual entre dos autoconciencias distintas. La auto-conciencia existe como algo doble, “[...] the doubling of

⁴³ “Out of the dialectic of recognition between master and slave, Hegel will develop his conception of the *social* nature of knowledge —that is, his idea that the standards for what counts as authoritative reasons should be seen as the outcome of a process of a community’s collectively coming to take certain types of claims as counting for them as authoritative, a process best understood in historical and institutional terms— that is, in terms of participation in social practices, not in terms of its being anchored in any kind of metaphysical relation between ‘subjects’ and ‘objects’ at all.”

self-consciousness, that is, that consciousness exists only as doubled and thus as social.”
(Williams: 1997; 1.692)

Así, lo que tenemos son dos auto-conciencias que se encuentran fuera de sí y en relación mutua. Este juego de correspondencia entre dos auto-conciencias genera un doble significado de sus acciones con respecto a la relación de reconocimiento, señalando la duplicación de las conciencias, esto significa que, en su afirmarse a sí misma, toda conciencia implica otra conciencia por igual, lo cual nos arroja al campo de lo social.

El primer sentido que aparece para cada una de las conciencias es que se encuentran fueran de sí y, por tanto, se pierden a sí mismas como algo meramente igual a sí mismo. Cada conciencia se encuentra a sí misma como algo distinto, como un *otro* y externo. El que la confirmación de lo que la autoconciencia dice ser provenga de algo externo le resta auto-suficiencia, esto es, lo que la autoconciencia es en *sí* y se confirma en su ser para *otro*.

Pero resulta, y he aquí el segundo sentido, que a pesar de que se pierde a sí misma como algo inmediatamente igual a sí mismo, se vuelve a encontrar en este otro externo, de tal manera que lo suprime y lo pretende hacer igual a sí misma, esto es, regresa de su exterioridad, y sólo se ve a ella misma en el *otro*.

7.1.3 El movimiento estructural del reconocimiento

Ya en el capítulo de *Fuerza y Entendimiento* se ha presentado la concepción de identidad entre unidad y diferencia. Pero ahora adquiere un nuevo significado importante en el desarrollo de la *Fenómeno*; adquiere el significado de *Espíritu*. Esta concepción, de difícil comprensión, está en el fondo intelectual del reconocimiento como una estructura que retiene a la vez objetividad y subjetividad, o como la han denominado otros autores, produce una estructura de intersubjetividad:

I am not genuinely myself except as “externalized” in the object which is not inanimate but is itself self-conscious. Otherwise the object would not reflect *me*; it would lack human significance. The human significance of the object is therefore rooted in *intersubjectivity*.
(Rosen: 1974; 157)

Ahora bien, el reconocimiento, como unidad espiritual, es una estructura compleja que encierra dentro de sí un movimiento de infinitud; movimiento que descentra al sujeto y pone su certeza fuera de sí.

Empecemos dando una definición negativa de lo que es la estructura espiritual o la estructura del espíritu. El espíritu no es una estructura o un todo que de alguna forma se divide en partes, esto sería como decir que el todo precede simplemente a las partes y en todo caso no explicaría por qué este todo necesita dividirse o producir partes. Pero tampoco podemos decir que es un agregado de individuos que producen un todo, en el sentido de que cada individuo sería un todo completo y auto-contenido en sí, pues como veremos, el individuo no puede lograr esta completitud por sí solo, aislado de otros individuos. El *yo* o la auto-conciencia, que representa el individuo, requiere estar fuera de *sí* para estar completa, necesita el reconocimiento de otra auto-conciencia igual a ella.

De este modo podemos caracterizar la relación espiritual que se forja en el reconocimiento como una relación interna y externa al mismo tiempo, que dependen entre sí y que con ello afirman su independencia, esto es, una relación entre el ser para *sí* y el ser para *otro* de la auto-conciencia. Sólo de esta manera puede ella encontrar su completitud. Para ilustrar un poco más esta unidad espiritual, empleemos el caso del amor. El amor, en tanto desear el deseo del otro, es una relación que no puede preceder a sus partes, como una esencia en *sí*, pero que tampoco existe al margen de ellas. Los amantes se tienen que hallar como individuos para poder expresar dicha relación que los unifica. Y todavía más, cada uno de los amantes tiene que hallar la esencialidad de dicha relación fuera de sí, en el otro amante.

7.2 Lucha a muerte entre auto-conciencias

Hasta ahora, el concepto de auto-conciencia sólo incluye la auto-afirmación simple, sin la necesidad de incorporar lo *otro* de manera permanente dentro de sí. Ello implicaría la salida del sujeto trascendental y la entrada al sujeto que se constituye a través de los otros dentro de una unidad espiritual, de la cual estamos todavía muy lejos. La experiencia fenomenológica, por ahora, consiste en que la auto-conciencia sólo busca afirmarse como el

yo supremo. De tal modo que persiste en la negación de los objetos que se presentan como *otro* dentro de la esfera de la vida.

La esfera de la vida es la que engloba a todo ser viviente orgánico en su proceso de existencia física y biológica dentro del movimiento de la vida como una totalidad auto-suficiente. De complacerse con la pura apropiación momentánea de estos objetos y su satisfacción como un ser orgánico y viviente no presentaría ningún problema (esta sería la existencia animal, por decirlo así). Pero, el objeto de la auto-conciencia ya no es el simple objeto orgánico del deseo,⁴⁴ sino un objeto que se resiste a la satisfacción de mi deseo y, del mismo modo en que ella lo hace, niega los objetos del mundo viviente.

Entonces, ahora hay que negar no sólo los objetos que están ahí para ser consumidos, sobre los cuales recae mi deseo, sino también este *otro* objeto que me mira, y que *hace*, que se interpone entre mi certeza y la verdad. Pero en este afán de afirmación y autodeterminación, lo primero que tengo que negar es mi dependencia de la vida y sus procesos naturales, y en particular mi propia vida. Lo que busca la auto-conciencia como prueba suprema de la existencia no es el suicidio o la muerte, sino negar la dependencia sobre el propio cuerpo y la naturaleza,⁴⁵ esto es, que no le impongan sus necesidades o prioridades. Y la autoconciencia solamente logra esto arriesgando su propia vida, demostrándose a sí misma que el supremo objeto del deseo es ella misma como ser-para-sí, y que no depende de nada más que de sus propias determinaciones para afirmarse como auto-suficiente y autónoma.

El cuerpo propio es un objeto que, como figura orgánica, se encuentra inserto en la esfera de los procesos de la vida como un todo, y mi auto-conciencia halla una oposición en ello. Mientras ella busca afirmarse y se declara auto-suficiente cada vez que niega o subsume a los objetos a su alrededor, su propio cuerpo con sus apetencias y necesidades le recuerda que existe y, de igual manera como lo hace el objeto del deseo al extinguirse en su consumo, le impone deseos. Esto significa que dependemos de ciertos objetos externos para satisfacer a la conciencia de manera recurrente.

⁴⁴ O cualquier otro objeto esencial para mi subsistencia.

⁴⁵ Esto es, negar lo otro que hay dentro de mí, mi dependencia sobre las determinaciones de la vida. Esto tiene el efecto de ser una auto-negación, y ello como resultado de la autonomía del objeto del deseo, lo cual implica una parte del significado del concepto de reconocimiento.

Podríamos obtener el concepto de reconocimiento, si las auto-conciencias que se encuentran en la esfera de la vida, lo hicieran simultáneamente como seres *para sí*, con lo cual se podría realizar el movimiento de ser *para sí* lo que es para *otro*, *viz.*, ser para *otro* lo que se *es* para *sí*. Este movimiento contiene la misma estructura de la de la identidad con la diferencia, siendo la unidad la relación del *yo* consigo mismo, o la autoconciencia en el sentido puro abstracto, y la diferencia aquella *otredad* que se introduce en el horizonte existencial de la auto-conciencia como objeto, sobre el cual se arroja para obtener verdad y actualización de su existencia. Como podemos empezar a ver, la auto-conciencia, nunca está completa en realidad, no tiene verdad y certeza de *sí* si permanece en la abstracción de su identidad pura, del *yo=yo*. Sólo incorporando a lo *otro*, esto es, saliendo de *sí*, descentrándose, puede esta auto-conciencia obtener la verdad de *sí*.

Pero la auto-conciencia inicia esta experiencia al afirmarse como una conciencia que es solamente para *sí*, independiente y autónoma, que es absoluta ya que nada se le opone como auténticamente externo u *otro*. “La autoconciencia es primeramente simple ser para *sí*, igual a *sí* misma, por la exclusión de *sí* de todo *otro*”. (Hegel: 1966; 115) Como ya señalamos, esta independencia abarca no sólo a los objetos orgánicos como el alimento, los animales y los objetos que garantizan mi subsistencia, sino también el propio cuerpo sobre el cual se erige la autoconciencia. Sólo la auto-conciencia que arriesga su vida, logra superar su propio ser inmediato, esto es, afirma su propia auto-conciencia como lo esencial y toda objetividad como inesencial como un momento efímero. En este momento, y sin saberlo, la auto-conciencia se encuentra frente a otra auto-conciencia que tiene las mismas pretensiones que ella; afirmarse como absoluto ser para *sí*. En este encuentro se enfrenta a la negación de lo *otro*.

Al quererme negar, el *otro* se presenta como un *objeto* que desde la esfera de lo viviente pone en vilo mi propio *ser para sí*, a lo cual cada auto-conciencia tiene que responder con la aniquilación de dicho objeto, mediante una lucha donde se juegan la vida y la muerte. Pero esta lucha no sólo está algo que se vive unilateralmente, sino que detrás de ella hay dos auto-conciencias que enfrentan el mismo dilema, por lo que: “Y vuelven a entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de *sí* misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma”. (Hegel: 1966; 116)

Y será mediante esta lucha que la autoconciencia adquiera o compruebe su verdadera independencia. Sólo sometiendo a esta otra auto-conciencia que se le presenta como un objeto viviente activo, por decirlo así, un objeto que busca aniquilarme es que puedo: a) afirmarme como el verdadero ser para *sí*, *i.e.*, igualar mi certeza con la verdad y b) sobreponerme a la inmediatez de mi ser para la vida, esto es, de mi cuerpo como objeto viviente. En este último momento necesito no morir como negación, sino negar el cuerpo viviente como esencial o determinante, y afirmar la auto-conciencia como la verdadera esencia de mi *yo*. De tal manera la auto-conciencia supera y subsume a todo objeto que se le opone:

Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el *ser*, no es el modo *inmediato* como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro *ser para sí*. (Hegel: 1966; 116)

Pero esta otra auto-conciencia que se le presenta a la propia, lo hace como algo externo, que busca afirmarse para *sí* a mis expensas, que hace lo mismo que yo, pero en mi contra. Este otro objeto que pretende negarme, que lanza su acción negadora sobre mi auto-conciencia, sobre mi propia actividad, logra ser ante mis ojos una amenaza contra mi ser *para sí*. De esta manera, en efecto, encuentra a otro individuo que pretende negarme, que me excluye, o como dice Hegel: *absoluta negación*. Y por lo tanto me encuentro de manera incipiente en esta otra auto-conciencia en la lucha a muerte, y no como un mero reflejo de mi propia actividad, sino como oposición a ella, como muestra de la exterioridad ante la cual que me encuentro.

Ahora bien, esto nos conduce a preguntar si ¿sólo aquél que ha arriesgado su vida puede obtener el reconocimiento de otros? Para Hegel, cualquier individuo puede obtener este reconocimiento como persona, pero no ha hecho la experiencia que resulta en la verdad como certeza de sí misma. Puede gozar el reconocimiento de los otros, pero no conoce el costo, ni la verdad del proceso que genera dicho reconocimiento. Con esto queremos introducir una breve anotación sobre el significado de esta lucha a muerte entre autoconciencias.

Como señala Hyppolite, la lucha por el reconocimiento no es un momento histórico concreto o el inicio de la propia historicidad, sino un apuntalamiento categorial que, en efecto, se despliega en la historia como condición de la experiencia humana, y la hace comprensible:

La lucha por el reconocimiento es una categoría de la vida histórica, no un momento específico y datable en la historia humana, o mejor dicho de la pre-historia. Es una condición de la experiencia humana, que Hegel descubrió mediante su estudio de las condiciones del desarrollo de la autoconciencia. (Hyppolite: 1934; 170)

Que dicho movimiento de la lucha por el reconocimiento se presenta fácticamente en la historia *no* significa que la determina de una manera lineal. En efecto, en la actualidad se presentan estas luchas por el reconocimiento, y ellas pueden ser subsumidas, esto es, sacadas de su oposición y antagonismo, en virtud del andamiaje conceptual del reconocimiento. Gracias a este concepto podemos hacer inteligibles muchos de los movimientos en la historia, que de otro modo sólo aparecerían como tropelías o caprichos de la actividad humana. Es una actividad conceptual que se libra efectivamente en la historia, pero que muestra el carácter espiritual del ser humano, y no solamente su determinación por las puras necesidades materiales o individuales, esto es, como sujeto y no como pura sustancia.

Ahora bien, con la conclusión de la lucha a muerte, esto es, con una de las autoconciencias aniquilando a la otra, también concluye el momento de satisfacción y afirmación, el objeto a negar no se conserva y supera, no obtengo la afirmación de mi *ser-para-sí*, sino simplemente se aniquila el objeto como en el caso del deseo, con lo cual, también se acaba con el movimiento que proveería de reconocimiento al ser *para sí* de la auto-conciencia, esto es, otra auto-conciencia: “Por medio de la muerte llega a ser, evidentemente, la certeza de que los dos individuos arriesgaban la vida y la despreciaban cada uno en sí mismo y en el otro, pero no se adquiere para los que afrontan esta lucha”. (Hegel: 1966; 116) Ni tampoco resultaría la realización del movimiento del reconocimiento si sólo muriera una de ellas en el combate. Esto produce una *mala infinitud*, producto de una negación natural de la conciencia, la cual se tendría que repetir una y otra vez, para nunca afirmar contundentemente el *ser-para-sí* de la auto-conciencia victoriosa. De cualquier manera, el resultado de la lucha a la muerte entre auto-conciencias pone en

evidencia una nueva tensión entre vida y auto-conciencia, que a su vez produce nuevas formas de conciencia (en sentido general).

De tal suerte tenemos que las dos auto-conciencias sobreviven, pero sufriendo una transformación. Lo que resulta es, por una parte, un lado victorioso que se convierte en la conciencia del *amo*, que no obstante el triunfo de su ser para *sí*, reconoce la necesidad de la vida como simple medio de afirmación de su propia auto-conciencia, que sin embargo, él ha sojuzgado completamente mediante la conciencia derrotada y, por lo tanto, retiene su *autonomía*. Esta existencia natural en el mundo de lo viviente quedará para él medida por la conciencia que ha sido sometida. Y por otra parte, tenemos la conciencia del vencido, que acepta su derrota en virtud de que la vida le es más importante que el ser *para sí*, esto es, el esclavo, y que ahora se transforma en ser *para otro*, para el amo.

Ambos momentos son esenciales; pero, como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aun, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor*, la segunda el *siervo*. (Hegel: 1966; 117)

Así, podemos ver que la auto-conciencia ha perdido en cierto sentido su unidad inmediata, y se despliega en estos extremos, los cuales no obstante su división, están entreverados. Como conclusión de esta primera parte de la lucha a muerte entre auto-conciencias, podemos ver que el movimiento del reconocimiento está puesto sólo en uno de sus lados, como reconocimiento unilateral. Asimismo, tendremos que ver porque el reconocimiento unilateral no basta para lograr la unidad espiritual que permite al individuo o a la auto-conciencia encontrar su fundamento, esto es, su valía y significado como persona.

8 La dialéctica del amo y el esclavo

El movimiento lógico que expresa el reconocimiento es la afirmación de la auto-conciencia que es *en sí* y *para sí* en virtud de su ser para otro. La única manera que hasta el momento encuentra la auto-conciencia para afirmar la identidad entre su certeza y verdad, es mediante la afirmación abstracta de su identidad, $yo=yo$. “La auto-conciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de *sí* de todo *otro*”. (Hegel: 2010; 115) Este el problema al que la conciencia fenomenológica se ha enfrentado: a la posibilidad de afirmarse como principio supremo, como verdad absoluta en su auto-identidad, y por consecuencia la exclusión de todo otro. Como hemos visto hasta ahora, la auto-conciencia no ha sido capaz de lograr esta tarea. La *otredad* del objeto persiste en resurgir, no ha podido genuinamente apropiarse de ella. Como vimos, en la satisfacción del deseo, nunca puede anular realmente la autonomía (y *otredad*) del objeto deseado. Asimismo ha quedado expuesta la dependencia de la auto-conciencia en los objetos vivientes, en los objetos orgánicos que aseguran su subsistencia como un ente vivo. Pero por otra parte, también hemos visto la necesidad de preservar lo *otro* como un objeto capaz de auto-negarse, pues ello es la única manera que la auto-conciencia puede enfrentar lo distinto sin perder su autonomía.

La auto-conciencia quiere ser igual a sí misma, pero lo *otro*, como ya señalamos, vuelve a manifestarse una y otra vez perturbando su satisfacción. Va a encontrar que la única manera de superarlo, de restaurar la unidad consigo misma, será mediante un objeto capaz de auto-negarse. Lo que requiere la auto-conciencia es un objeto que le regrese su propia actividad esencial, que le muestre su propia verdad, esto es, que la refleje en su hacer constitutivo: la negación. Pero este hacer esencial de la auto-conciencia, como hemos visto, no puede ser simplemente la negación de un objeto externo y nada más. El objeto tiene que reflejar auténticamente la autonomía que tanto persigue la auto-conciencia como afirmación de su principio supremo de auto-identidad.

La conciencia que simplemente niega al objeto, hace desaparecer inmediatamente la verdad de su certeza, repitiendo el ciclo de incertidumbre. Necesita estar frente a un objeto capaz de auto-negarse, y de hacerlo en favor de ella (puesto que a su vez es negada por la

primera auto-conciencia), esto es, reconocerla como lo esencial. Sin embargo, no sólo basta con una simple negación del objeto, sino que dicho objeto tiene que ser un *ser-para-sí*, el cual es el único capaz de negar los objetos o cosas situadas en la esfera de la vida. Como ya hemos visto, esta dialéctica conduce a la lucha de auto-conciencias a la muerte, y su resultado es una figura de conciencia que se escinde en dos momentos, el amo y el esclavo. Pero además, tenemos que agregar que una lógica del reconocimiento que no implique un doble movimiento está condenada al fracaso. El hacer de una auto-conciencia sobre la otra, tiene que ser igual a un hacer sobre sí misma, y viceversa, el hacer del otra auto-conciencia sobre de sí misma tiene que ser igual a su hacer sobre la otra. Esto lo veremos con mayor claridad cuando la conciencia del amo y el esclavo se relacionen como momentos interdependientes, poniendo en evidencia su insuficiencia y unilateralidad.

Para que la primera auto-conciencia realice su auto-certeza, esto es, haga coincidir certeza con verdad, tiene que negar a una segunda auto-conciencia. ¿Por qué? En tanto que la primera auto-conciencia (la auto-conciencia A) ve que la segunda auto-conciencia (la auto-conciencia B) es algo igual a ella, la tiene que subsumir y negar, puesto que se le presenta como algo otro (como *ser-para-sí*), como algo que pone en vilo su propia auto-certeza.

De este modo, tenemos que por un lado, la auto-conciencia B hace salir a la auto-conciencia A de sí misma, B pone a A fuera de sí, ¿cómo? Con su mera existencia. Simplemente, con la existencia de B, A ve su propio *yo* puesto fuera de sí, esto es, se enfrenta a otra auto-conciencia que afirma lo mismo que ella, que afirma su absoluta independencia, esto es, ve una especie de imagen especular en la pantalla que es en este momento el otro. De tal suerte que A tiene que negar a B para regresar a sí, para afirmar su propia identidad, por encima de esta *otra* auto-conciencia que se le opone. Así, pues, lo que A hace a B, al mismo tiempo, se hace a sí misma.

Y esto va más allá de una mera lógica del reflejo o imagen especular, como si simplemente captáramos nuestra imagen invertida sobre un espejo, pues si destruyo el espejo dejaría de verme, y perdería la verdad de mi certeza. Además, la imagen que contemplo frente a mí no es un simple reflejo, sino otra auto-conciencia que hace lo mismo que yo, esto es (siguiendo absurdamente el ejemplo del espejo), que la imagen (la reflexión

en el espejo) se mofa de mí afirmando que ella es la única auto-conciencia verdadera y yo meramente su reflejo (o en este caso un objeto para ser negado). Con esto, la imagen es y no es mi propia reflexión. Me reconozco en ella, sé que ella es algo igual a mí, pero al mismo tiempo sé que ese algo igual a mí, es algo *otro*, diferente, que al igual que yo, busca afirmar su autonomía y señorío sobre todas las cosas. Su hacer es igual al mío, pero desde fuera. Y esto lo sé, precisamente por ser igual a mí.

Esto es lo que conduce a las auto-conciencias a una lucha a la muerte. Y como ya vimos, este combate no sólo busca negar a la otra auto-conciencia, sino a la propia naturaleza viva que hay dentro de sí, pues de lo contrario, la auto-conciencia sigue supeditada a la vida. Pero si una de las auto-conciencias o ambas mueren, no se realiza ni el reconocimiento ni la afirmación del yo que se busca. La vida tiene que estar como base para que la auto-conciencia se realice. La auto-conciencia vencedora, no sólo tiene el honor de ser el amo, y gana el reconocimiento del esclavo, sino que tiene que vivir y perdurar en su existencia. Aunque haya puesto a prueba su *ser-para-sí*, negando su dependencia en la vida, continúa viviendo, y por lo tanto, deseando y apeteciendo. De tal modo que la conciencia está dada como dos momentos o figuras contrapuestas, en las que la diferencia radica en su autonomía y no-autonomía.

8.1 El Amo

Después de librar una lucha a muerte entre dos auto-conciencias, una se erige como triunfante. El amo, al someter al esclavo, ha logrado salir de la simple certeza de su auto-conciencia a la verdad de ésta. Lo que esto quiere decir es que la auto-conciencia del amo se auto-determina, afirma como verdadera su propia concepción, y ello queda plasmado en el reconocimiento del esclavo hacia el amo.

La otra auto-conciencia se ve reducida a la conciencia del esclavo; a una conciencia servil que se consagra a la satisfacción de los deseos del amo. Esto, como podemos ver, dota de verdad a la auto-concepción del amo en dos sentidos:

1. Mediante el reconocimiento que el esclavo le otorga

2. Mediante la satisfacción del deseo del amo a través del trabajo del esclavo.⁴⁶

Cada vez que el esclavo obedece, el señorío del amo se comprueba. De tal modo, podemos decir que el amo es señor sobre el esclavo y las cosas. Dicho señorío lo logró imponiéndose a 1) la vida, mostrándose superior a ésta y 2) a otra conciencia que pretende ser el amo de toda determinación. El amo, entonces, ha negado cualquier dependencia que pudiera frenarlo o poner en vilo su *ser-para-sí*.

El esclavo es quien tiene que lidiar con el ser independiente de las cosas. El amo, como auto-conciencia, ya no tiene que salir a buscar los objetos del mundo, ni hacer la prueba de ellos y de su concepción, ello se lo deja al esclavo. Además, a esto tenemos que agregar que el reconocimiento del esclavo mantiene la negación que requiere el *ser-para-sí* del amo, que de otro modo, al consumir el objeto del deseo sin la mediación del esclavo, se hubiera agotado.

Si consideramos la negatividad que implica el *ser-para-sí* de la auto-conciencia del amo, podemos ver que la negación que hace de los objetos, los reduce a la nada, anulando toda verdad objetiva de sí mismo que la auto-conciencia haya pretendido ganar.

Ahora bien, la vida ha resultado ser esencial para el *ser-para-sí*, de tal modo que, la auto-conciencia que es puro *ser-para-sí* (la conciencia del amo) a pesar de afirmar su autonomía y autodeterminación, está mediada por la conciencia del esclavo, por la conciencia dependiente. Este es precisamente el resultado de la dialéctica anterior.

El amo a pesar de que desprecia y niega la vida, como manera de afirmar la preeminencia de su *ser-para-sí*, llega a la conclusión de que la vida es esencial y necesaria. Pues, sin ella, la afirmación y el reconocimiento que busca no se puede realizar y sostener. Así, el amo somete a la otra conciencia, quién en su derrota pierde su *ser-para-sí*, y se vuelve un *ser-para-otro*, para el amo. Pero ahora esta conciencia sometida, el esclavo, será la mediación a través de la cual el amo afirma, satisface sus deseos y apetencias, y se libra de la independencia del objeto relegándosela al esclavo.

⁴⁶ El amo tan sólo tiene que ordenar para que, a través del esclavo, su concepción del mundo y los objetos que proyecta su deseo, se realicen.

El amo como *ser-para-sí* es una inmediatez con respecto a sí mismo, no obstante ello tiene por objeto no sólo a las cosas que se le presentan como objetos del deseo, sino que también tiene a la conciencia del esclavo como objeto. De tal modo que la conciencia del esclavo está atada no sólo en primera instancia al amo, sino que también está atado a las cosas. Con esto decimos que hay una relación múltiple entre estos términos. La relación que tiene el amo con las cosas y el esclavo está mediada entre ellas mismas. Esto lo podemos provisionalmente separar en dos tesis, (1) el objeto viene mediante el esclavo, y (2) el esclavo mediante el objeto.

Podemos ver esta relación con respecto a la tesis (1), cuando Hegel señala cómo se articula: “El señor se relaciona *al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente*”. (Hegel: 1966; 117) El objeto autónomo, que impedía la plena satisfacción de la conciencia como deseo en general queda supeditado a la auto-conciencia del amo, pero dicha negación del objeto autónomo está en virtud de que el esclavo pone su esencia en él (y al mismo tiempo es la realización de la voluntad del amo). El esclavo halla su esencia fuera de sí, en su *ser-para-otro*, en la cosa autónoma que el amo desea y ordena. De este modo podemos elucidar la dependencia del esclavo, la cual no sólo es una dependencia abstracta en la voluntad del amo, sino que está puesta concretamente en las cosas que el amo desea: “[...] ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la *coseidad*”. (Hegel: 1966; 117-18) De tal manera vemos surgir un silogismo, que consiste en predicar que, en tanto que el amo tiene el control del objeto, y el objeto tiene el control del esclavo, el amo tiene, por lo tanto, el control del esclavo.

La segunda tesis (2) se refiere a la relación del amo con el esclavo a través del objeto, en la cual el amo se afirma: “Y, asimismo, el señor se relaciona *con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo*”. (Hegel: 1966; 118) Habiendo afirmado el amo su control sobre el siervo, ahora procede a emplearlo como herramienta, como un medio que afirma su *ser-para-sí*, y no meramente satisface sus deseos en general: “[...] el siervo, como auto-conciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera”. (Hegel: 1966; 118) El siervo también es una conciencia que desea, pero dicho deseo tiene su origen fuera de él. Y como conciencia procede a negar dicho objeto, pero la

negación de este objeto no es la afirmación de sí, sino la afirmación de su *ser-para-otro*. Ahora bien, no basta con que el esclavo busque la negación del objeto, dado que ésta no se puede realizar plenamente, sino hasta que el amo aniquile el objeto, lo consuma, lo disfrute o lo goce: “[...] pero, al mismo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a *transformarla*”. (Hegel: 1966; 118). Por su parte, el siervo se limita a preparar, trabajar, la cosa para el amo, y es el esclavo quien se queda atado a la evanescencia del objeto. Digámoslo así, el amo se queda con la negación del objeto, y el esclavo se queda con la dependencia dicho objeto.

Estas dos tesis representan dos momentos de la relación entre amo y esclavo, en los cuales el amo resulta ser lo esencial y el esclavo lo no-esencial. Esto implica que la conciencia del esclavo todavía no puede llegar a la negación absoluta y, hasta ahora, muestra su imposibilidad de ser, como conciencia servil, un *ser-para-sí*.

De tal modo que lo que tenemos es una asimetría que se expresa como reconocimiento parcial y unilateral. La conciencia del esclavo no recibe reconocimiento, sino que lo otorga simplemente al negar su *ser-para-sí*. La conciencia del amo lo que hace para *sí*, igualmente lo recibe de su otro, esto es, el reconocimiento de que es una auto-conciencia, pero ella no lo hace para su *otro*:

Pero, para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de que 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. Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual. (Hegel: 1966; 118)

El amo sometió y negó a la otra auto-conciencia, y la puso en dependencia suya, le negó el derecho a su *ser-para-sí*. Pero como hemos visto, esta negación el amo no la predica para sí mismo, sólo para el esclavo. A su vez, el esclavo reconoce el *ser-para-sí* del amo, pero lo niega para sí mismo. Con esto, podemos ver que el movimiento del reconocimiento sólo se expresa de manera unilateral y que está lejos de la unidad espiritual que buscamos, la cual resuelve las insuficiencias de una auto-conciencia que pretende la unidad de su certeza con la verdad. Mientras el reconocimiento sea unilateral no puede haber una unidad de identidad y diferencia, pues dicha unidad implica el reconocimiento de una unidad espiritual que recoge los momentos individuales, pero que los integra sólo como un movimiento completo.

Pero ¿por qué es tan importante que el amo le regrese el reconocimiento al esclavo? El esclavo, paradójicamente, ha resultado algo inesencial para el amo, pero que a su vez depende de él. En ese reconocimiento unilateral “la conciencia no esencial es aquí el objeto, que constituye la *verdad* de la certeza de sí mismo”. (Hegel: 1966; 118-119) Es aquí, justamente, donde el concepto de certeza y verdad de sí del que depende el reconocimiento se viene abajo. El amo descubre que su supuesta independencia se derrumba cuando deja al esclavo el trabajo de lidiar con el objeto, esto es, la tarea de actualizar la certeza y verdad del amo.

Así llegamos a la contradicción de que la verdad del amo está en la conciencia servil, lo cual de entrada queda oculto por el hecho de que la conciencia servil tiene su propia esencia fuera de sí. De este modo, podemos ver la inversión que esto representa. Al poner la conciencia del amo como la supuesta realización de la verdad y certeza de sí, dicha determinación se convierte en su opuesto. Aquí podemos ver el trabajo que implica el desarrollo conceptual de cualquier determinación, esto es, que toda determinación no sólo es negación, sino que también implica necesariamente a su opuesto para adquirir su pleno significado. Como veremos más adelante, la determinación de la auto-conciencia del amo se invierte en la del esclavo, pero este movimiento no termina aquí. A su vez, la conciencia del esclavo pone su verdad en el amo, de tal modo que, sólo en la unidad de estos opuestos se podrá evitar una *mala infinitud*. Así, al poner la verdad del uno en el otro entramos en la relación de la identidad en la diferencia, es decir, la identidad tiene que salir de sí, ponerse en la diferencia, para poder regresar a sí. Esto es, de nada nos sirve decir que el amo tiene su verdad en el esclavo, y que el esclavo tiene la suya en el amo, si estas dos verdades no de alguna manera. Si estas dos verdades no resultan una y la misma, entonces, nos quedamos con un incesante desplazamiento de la determinación que reproduce el mismo problema que el “juego de fuerzas” que encontramos en el capítulo de *Fuerza y Entendimiento*.

8.2 El Esclavo [El miedo a la muerte, el servicio y el trabajo]

El esclavo será el camino para la auténtica auto-conciencia independiente. La conciencia servil fungirá como la medición requerida por el concepto mismo de auto-conciencia,

logrará la síntesis entre ser-en-sí y *ser-para-sí*. Pero no basta con decir que, dado que la verdad del esclavo es el amo, entonces el esclavo es lo autónomo dentro de la conciencia del amo.

Ahora bien, el *ser* del esclavo le ha enseñado varias cosas, que como experiencia le resultarán esenciales para superar su estado de dependencia. Mientras que el amo no aprende, ni vive nada nuevo, sólo está para el goce de sus deseos. “Pero esta satisfacción es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues le falta el lado objetivo o la subsistencia”.⁴⁷ (Hegel: 1966; 120)

Vemos entonces que el esclavo sí logra retener dicha objetividad en la formación del objeto. Al trabajar, plasma su negatividad sobre los objetos de la vida, transformándolos en algo humano, negado su ser independiente de la actividad humana. No obstante, estos objetos adquieren una nueva independencia, pero ahora es la independencia del ser *para sí* por encima de la independencia de los objetos del deseo: “La relación negativa con el objeto se convierte en forma de éste objeto y en algo *permanente*, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia”. (Hegel: 1966; 120) De tal modo, el esclavo sí logra objetivar su negatividad mediante el trabajo, la cual es indispensable para llegar a la auto-conciencia efectiva. Pero al plasmar dicha objetividad se ve separado de ella, pues el producto de su trabajo es expresión del *ser-para-sí* del amo. En todo caso lo que tenemos es que el objeto que recibe la formación es, por un lado, expresión de la actividad de la conciencia servil, pero por otra parte es la expresión de la voluntad del amo. Esta situación es la que le enseña al esclavo a desear el deseo. Le enseña a tener disciplina y a no caer en la negación del objeto como puro goce, sino que lo conduce a la transformación del objeto por el objeto. Así, vemos que también la conciencia del esclavo se objetiva, se vuelve objeto en el mundo, cargado de permanencia y estabilidad.

El esclavo, mediante el miedo a la muerte, el servicio y el trabajo, recuperará la verdad como independencia que por ahora se le presenta como la auto-conciencia del amo. La conciencia del esclavo no sólo es una conciencia que tienen la capacidad de negar, sino que también tienen la experiencia de la negación en virtud del hacer del amo sobre de ella.

⁴⁷ No genera ninguna diferencia real que plasme su negatividad, esta permanece como algo inmediato.

El objeto ha devenido desde la *certeza sensible*, en la que apenas se distingue como tal, hasta el objeto como auto-conciencia, sin el cual no hay subjetividad. El punto central, aquí, es que el objeto no sólo fue constituido por la auto-conciencia, sino que esta última al constituirse depende de dicha objetividad. La objetividad no sólo depende de una auto-conciencia, sino también del interrelacionarse de las auto-conciencias que habitan el mundo. Y al mismo tiempo, en virtud de esta objetividad le es posible a las auto-conciencias relacionarse como tales.

La conciencia del siervo no sólo es objeto, porque ella al transformar los objetos para el disfrute del amo, los niega. En este sentido decíamos que la conciencia del esclavo es capaz de producir la negación y de sufrirla, de tal modo que podemos decir, al menos, que esta conciencia es auto-conciencia *en sí*, y es el momento de la dependencia y de la *coseidad* del amo.

La actividad formadora sobre la cosa, logra que la negatividad de la conciencia se desarrolle y exteriorice, la induce a objetivarse y desarrollarse. Es por ello, que la conciencia servil tiene razones para actuar y desarrollar la manera en que plasma su subjetividad, tiene que complacer al amo. Y es en virtud de esta actividad que el esclavo puede abrirse paso hasta una incipiente conciencia universal, una conciencia que tiene conciencia de la universalidad de su propia estructura.

Mediante el temor, la formación y el trabajo, la conciencia servil encontró el universal, o la universalidad que encierra el pensamiento conceptual. La conciencia del esclavo, logró formarse como conciencia universal al reconocerse como forma del objeto sobre el que trabaja para satisfacer al amo. De igual manera, incorporó el *ser-para-sí* del amo, primero en el objeto, luego para sí. El esclavo sólo tiene conciencia, por sí solo, de *ser* quien trabaja el objeto. El mundo, en la medida que es transformado por el trabajo, humanizado, va perdiendo su carácter ajeno, su *extrañeza*.

El amo fracasa como auto-conciencia, pues aunque ha logrado someter al esclavo, no ha logrado someterse a sí mismo. Como vimos, para que haya verdad y certeza de *sí* se requiere de un reconocimiento pleno que sólo se logra cuando lo que hago sobre el otro (la negación) lo hago sobre de mí. Pero, en la medida en que lo que el esclavo hace *para sí*

(negarse) lo hace también para el *otro* (en este caso el objeto del deseo del amo), la conciencia servil está posibilitada para lograr el auténtico reconocimiento, o al menos para salir de su dependencia absoluta.

Para que la certeza de la auto-conciencia encuentre su verdad, esto es, se reconozca como lo que es auto-determinado e independiente, tiene que hallarla en otra auto-conciencia que *haga* igual que ella, que se afirme igualmente como autónoma y libre. Mientras que la otra conciencia, en la que dice realizar su autonomía sea una conciencia dependiente, servil, entonces no ha logrado en realidad encontrar la verdad de su propia certeza. Y, como ya dijimos, este movimiento es propiamente el que otorga el reconocimiento.

La verdad de la conciencia servil es el amo, por lo que la esencia de esta conciencia radica fuera de sí, siendo esta una verdad que le aparece como externa. Pero sólo como apariencia, pues dicha verdad también radica en ella. Fue gracias al miedo a la muerte que la verdad penetra en la conciencia servil. Al sentir la angustia del completo miedo a la muerte se pierde toda adherencia a la naturaleza, a las cosas de la vida entre las cuales se encuentra imbuida. Toda determinación que orienta su trabajo, ya no radica fuera de sí o en el mundo de la naturaleza. El esclavo no se atiene a éste, sino que tiene que transformarlo según una determinación que proviene de un *ser-para-sí*. Su simple existencia animal se desvanece: “En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto”. (Hegel: 1966; 119)

Será gracias al miedo a la muerte que el esclavo pasa de la conciencia teórica a la conciencia práctica; el sometimiento le enseña esto. En el servicio, la conciencia del esclavo experimenta una real disolución de toda dependencia particular.

El esclavo transforma el mundo para adecuarlo al deseo humano. Y es gracias a la independencia que el objeto tiene frente al esclavo, que la negatividad de la conciencia servil adquiere permanencia, no sólo presencia externa. No obstante, la autonomía del objeto, el hecho de que el objeto no le pertenece al trabajador aunque es su producto, posibilita a la conciencia trabajadora plasmar su propia negatividad, diferenciarse (de igual

forma que la conciencia natural se opuso a un objeto dado). El darle forma a un objeto externo (no sólo en el sentido de objetividad, sino también de ser un otro) le permite a la conciencia diferenciarse de sí. Esta delimitación es necesaria para cualquier proceso de determinación. Si la conciencia servil no sufriera esta independencia del objeto, no podría objetivar su propia esencia. De igual forma, la conciencia del esclavo no puede prescindir de este momento, pues de lo contrario, caería en la indiferenciación con el objeto que es ella misma. No podría diferenciarse.

El esclavo se transforma a sí mismo transformando las cosas del mundo. Al formar los objetos, se forma a sí mismo: “Pero, ahora destruye este algo negativo extraño, *se pone en cuanto tal en el elemento de lo permanente y se convierte de este modo en algo para sí mismo, en algo que es para sí.*” (Hegel: 1966:120) Al darle forma a los objetos, su propia negatividad se vuelve objeto para sí.

El trabajo del esclavo no sólo mantiene al amo, sino que va creando una nueva realidad, va transformando el orden natural, el cual pretendía negar como muestra de su señorío. El trabajo del esclavo logra que el *ser-para-sí* se realice en el *ser-en-sí*, en lo objetivo. De esta manera el ser de la vida, ya no aparece como algo ajeno de la subjetividad del *ser-para-sí*; está síntesis es posible gracias al trabajo del esclavo.

Pero la negatividad tiene que partir de su estado puro, de lo contrario, la objetivación de dicha negatividad sólo sería una expresión parcial, limitada o singular de la conciencia (y por lo tanto de sus *ser-para-sí*) y no una expresión de la pura negatividad de la conciencia como universal:

Si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, sólo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad en sí, por lo cual su formarse no podrá darle la conciencia de sí como de la esencia. Y si no se ha sobrepuesto al temor absoluto, sino solamente a una angustia cualquiera, la esencia negativa seguirá siendo para ella algo externo, su sustancia no se verá totalmente contaminada por ella. Si todos los contenidos de su conciencia natural no se estremecen, esta conciencia pertenece aun en sí al ser determinado; el sentido propio, es obstinación, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre. Y, del mismo modo que la pura forma no puede devenir esencia, tampoco esta forma, considerada como expansión más allá de lo singular, puede ser formación universal, concepto absoluto, sino una habilidad capaz de ejercerse sólo sobre algo, pero no sobre la potencia universal y la esencia objetiva total. (Hegel 1966; 121)

De tal manera que si el temor no ha sacudido toda particularidad de la conciencia del esclavo, éste no logrará darse la formación universal que requiere para salir de la servidumbre y devenir la figura de la conciencia subsecuente; el estoico. Así, pues, mediante el temor, la formación y el trabajo, el esclavo llega a reconocer el universal —el pensamiento conceptual, el cuál difiere de las formas de conciencia anteriores, en las cuales la conciencia toma a su objeto como una representación, y con ello conserva su exterioridad. Dichos contenidos mentales (las representaciones) son propios de la forma conciencia-objeto, donde la oposición sujeto-objeto es distintiva.

8.2.1 El trabajo de la negatividad en la auto-conciencia

Regresemos un poco a considerar cuál es el significado del ser *para sí* y la negación que realiza la auto-conciencia sobre los objetos. Como ya hemos establecido el ser *para sí* es el puro acto de auto-referencia y de individuación dentro de la esfera de los objetos vivientes. El *ser-para-sí* es el puro acto del yo=yo: “[...] ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma”. (Hegel: 1966; 115) Y es en virtud de esta capacidad que el individuo como auto-conciencia niega la externalidad y *otredad* de los objetos que se le anteponen, esto es, se erige el *ser-para-sí*. En la auto-conciencia “[...] no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro ser *para sí*.” (Hegel: 1966; 116)

El objeto como algo externo e inmediato hace su aparición al inicio de la *Fenomenología*, cuando la *certeza sensible* quiere afirmar la inmediatez de dicho objeto. Pero precisamente esta inmediatez fue el reflejo de la negatividad presente en la conciencia. Y aún más, Hegel hace explícito cómo el acto de negar el objeto en su inmediatez hace posible nuestra referencia a él. O dicho de otro modo, el objeto se puede determinar como algo en virtud de que la conciencia hace mediación de él.

El que la auto-conciencia niegue los objetos tiene un significado más allá de la simple destrucción o consumo de ellos, también implica la incorporación o asimilación de ellos, esto es, implica hacerlos iguales al *yo*. Y aún más, implica hacerlos universales o

dotarlos de universalidad, que de alguna manera ocurrió en la negación del particular de la *certeza sensible* como universal, y con ello podemos pensar que el trabajo de lo negativo se extiende más allá del mero trabajo físico, esto es, que la negación de un objeto no se da meramente mediante su consumo físico, sino que también se da mediante un trabajo conceptual.

Ahora bien, la auto-conciencia requiere dotarse de un contenido objetual para darse un contenido concreto, sin el cual no puede realizar su auto-determinación, o como vimos “la conciencia que es para sí su propio concepto”. Es la conciencia quien determina a los objetos y con ello se determina a sí misma y se da un contenido. De este modo, la auto-conciencia no sólo requiere negar objetos para afirmar su auto-determinación, sino que requiere que dicha negación sea sostenida por una forma-objeto. Así, en el deseo, el problema fue que dicha negación se esfumaba en cuanto se realizaba, de tal modo que la auto-conciencia no lograba expresar su negatividad de forma objetiva, esto es, no logra la verdad de la certeza de sí misma.

De cualquier forma, la auto-conciencia como *ser-para-sí* enfrenta otro problema: el desapegarse de la base orgánica que la sustenta con el fin de demostrar su auto-suficiencia como auto-conciencia. Si ésta continúa atada a los impulsos naturales que se manifiestan como deseos, o incluso a los deseos no naturales que llegan al sujeto de manera contingente, no existe en realidad un criterio de auto-suficiencia y autonomía, o como dirá Hegel, el concepto no corresponde con su objeto. Pues por una parte queremos la auto-determinación, pero por otra estamos sujetos a los fluctuantes deseos de la conciencia.

Este razonamiento también se entrecruza con el anterior, una auto-conciencia que busca afirmarse solamente a través de la negación inmediata de los objetos vivientes o naturales consumiéndolos o incorporándolos, en realidad sólo efectúa una negación parcial del objeto y en consecuencia termina la auto-conciencia dependiendo del objeto del deseo, y por tanto, nunca puede ser afirmarse con plenitud. Sólo un objeto que se niegue a sí mismo puede sostener la negación requerida sin dejarse consumir completamente, pero esto todavía no lo ve claramente la auto-conciencia. De hecho, lo que pretende la auto-conciencia es someter a *otro*, que se presenta de forma objetual pero con la capacidad de

negación, igual que ella. Con esto hemos entrado a la lucha a la muerte entre el amo y el esclavo.

Lo que enfrentamos aquí es un conflicto entre dos auto-conciencias que, como tales, tienen un *ser-para-sí* que niega los objetos consumiéndolos, y que de igual forma tiene un proyecto y una auto-determinación que ponen en vilo el proyecto y auto-determinación propias. Esto arroja a las dos auto-conciencias a un confortamiento en el cual está en juego no sólo la vida propia, sino la afirmación de la auto-determinación.

Lo que tenemos aquí es un enfrentamiento con la vida, su negación como forma de auto-determinación del *ser-para-sí*. Por una parte, se tiene que negar la dependencia propia en la vida o en el sustento orgánico que es el cuerpo, esto es, se tiene que arriesgar la vida propia como medio de afirmar la supremacía de la auto-conciencia (como negatividad) sobre la vida corporal. Por otra parte, se tiene que negar al objeto viviente al que me enfrento, puesto que: 1) pone en duda mi propia autonomía y supremacía, 2) porque él intenta negarme, y 3) porque este objeto al ser negado es capaz de negarse a sí mismo y reconocerse como plena auto-conciencia, la cual se sublima en la figura del amo. Mientras tanto, la conciencia anterior se configura como conciencia servil o esclavo.

Ambas conciencias son auto-conciencias, aunque por ahora ello no está claro en lo que se refiere a la conciencia del esclavo. A éste se le toma como un objeto mediante el cual el amo realiza sus deseos y afirma su autonomía. Un objeto al cual se le deja la tarea de procurar y negar los objetos de la naturaleza para el goce del amo. Lo que esto implica para la conciencia servil es que ahora ella no sólo procura dichos objetos, sino que también trabaja sobre ellos, los niega, les imparte las formas de la conciencia que encontramos detrás del trabajo.

Trabajar sobre un objeto significa transformarlo según una configuración elaborada por la conciencia, y como podemos ver, implica negarlo de una manera permanente, es decir, significa transformarlo mediante una negación que no destruye al objeto, sino que lo conforma de una nueva manera. Con ello tenemos una nueva forma de negación que es capaz de expresarse objetivamente en el mundo.

El amo y el esclavo representan, cada uno para el otro, su momento esencial. La independencia del amo está mediada por el trabajo del esclavo. Dado que el amo goza libremente de las cosas, éstas le resultan insustanciales (no-independientes). Además, como no produce las cosas que disfruta, ellas no expresan directamente su propia independencia.

Por otra parte, para el esclavo las cosas son independientes, aún a pesar de que él las ha trabajado y transformado, pero al final de cuentas, le resultan ajenas pues él no las disfruta. De tal modo que el esclavo trabajando, no disfruta, ni afirma su independencia. El esclavo trabaja y depende de otro; por lo tanto, los objetos son obstáculos para su autonomía. Pero dado que estos objetos encarnan la esencia del esclavo, su *ser-para-sí* (su negatividad) él mismo *es* su obstáculo, decimos que el esclavo se ve separado de su propia esencia.

La libertad es la producción del yo concreto en la actividad que produce al mundo. El miedo a la muerte induce el proceso de auto-descubrimiento de la conciencia. El miedo conduce al esclavo a reencontrarse con la negatividad absoluta, y por ende, con la auto-conciencia. El trabajo le enseña al esclavo a darle forma a su negatividad, a externalizarla. De tal modo que, la esencia del esclavo (como auto-conciencia latente) se externaliza y enajena para él, pues sólo ve su puro hacer, pero no ve su voluntad en el producto de su trabajo. Esta nueva oposición nos conduce a la siguiente figura de la auto-conciencia, el estoico, quien se reconoce como libre pero sólo dentro del ámbito del pensamiento.

9 La libertad del pensamiento: estoicismo y escepticismo

9.1 Introducción

En gran medida, el esfuerzo conceptual que está realizando Hegel es por mostrarnos cómo la noción de libertad y auto-determinación se van levantando a partir de la auto-conciencia. Con ello, no quiere decir que el individuo sea el punto de partida para el desarrollo de lo que llamará Espíritu, sino que en el desarrollo fenomenológico que realiza Hegel, es a partir del impulso de la auto-conciencia que lograremos construir una concepción más fuerte y robusta de libertad y autonomía. La metafísica de Hegel no es el punto de partida, ni mucho menos, parte de intuiciones o nociones axiomáticas. Su metafísica nunca es simple, al contrario, su metafísica es la construcción del fundamento mediante el pensamiento especulativo. El fundamento se construye, no se descubre.

En este caso, la estructura del pensamiento se ha desarrollado y ha crecido en generalidad y universalidad. El pensamiento, tal y cómo lo concibe Hegel, está en la estructura misma de auto-conciencia. El esclavo logrará juntar dentro de su propia conciencia el ser *en sí* y *para sí* que se requieren para moverse propiamente en el pensamiento. Este ser en sí y para sí, se logran reunir, en principio, en la conciencia del esclavo.

Gracias a ello, hemos entrado al terreno de la libertad y del pensamiento como los concibe Hegel. Para que haya pensamiento y libertad propiamente, es necesario que se den bajo la forma del concepto. Asimismo, este movimiento general de la auto-conciencia, debe estar expresado como infinitud, lográndose así, la unidad de sujeto y objeto requerida para que el pensamiento pueda declarar: la libertad de la conciencia dentro del pensamiento.

Ahora bien, si en el pensamiento como libertad de la auto-conciencia, encontramos un desarrollo de la verdad y certeza de sí, no por ello hemos logrado resolver la oposición entre sujeto y objeto, entre el *yo* y lo *otro*. Como veremos, dicha oposición vuelve a resurgir en las tres figuras de la conciencia subsecuentes.

9.2 El estoicismo como la emergencia del pensamiento

La nueva figura de la conciencia, en la cual aparece explícitamente la auto-conciencia es la del estoico. En ella, los elementos necesarios para su libertad se empiezan a desarrollar. En virtud de ello, la conciencia por fin se puede tomar a sí misma como objeto, y además, como una forma universal, no como un simple *yo* particular. Puede tomar la estructura y forma general de la conciencia como objeto, y ello se lo debe tanto al amo como al esclavo.

Cuando el objeto del amo en el deseo (la unidad inmediata de sí mismo) y del esclavo en la cosa del trabajo (la externalización de la conciencia como ser en sí), se reúnen como idénticos, hemos inaugurado el pensamiento. Pues sólo en él, es dónde en primera instancia se pueden identificar como iguales. El *locus* dónde se realiza esta identificación es la conciencia servil, que gracias a su desarrollo comienza a pensar. A esto se refiere Chiereghin cuando señala que:

The crux upon which the fashioning of thought depends is mainly the servile consciousness. When it becomes aware that the “being-for-itself” of the lord is no longer something outside of itself, but is within itself in the form of an absolute negative (the fear of Death), and when in the “being-in-itself” of the objectivity formed by its own work it becomes aware of its own form and thus is aware of itself in a positive significance, then through this unification of the “being for- itself” and the “being-in-itself” thought may be fashioned. (Chiereghin en Westphal: 2009; 56)

Las dos conciencias, tanto del amo como del esclavo, poseen de manera abstracta el concepto de auto-conciencia. En ambas hay un *yo* que busca la unidad consigo mismo. En el primero, es el *yo* que busca el disfrute de sus deseos; en el segundo, es el *yo* que se objetiva en el producto de su trabajo. Ambos momentos son necesarios para el movimiento y realización de la auto-conciencia. Y sólo cuando tenemos el despliegue de estos dos momentos dentro de la conciencia decimos que caen dentro del pensamiento. De este modo, debemos considerar lo que dice Hegel sobre qué es pensar:

Pues *pensar* se llama a no comportarse como un *yo abstracto*, sino como un *yo* que tiene al mismo tiempo el significado del ser *en sí*, o el comportarse ante la esencia objetiva de modo que ésta tenga el significado del ser *para sí* de la conciencia para la cual es. (Hegel: 1966; 122)

Así cuando el ser *en sí* es reconocido como conciencia, esto es, como ser *para sí* que se exhibía en el amo, es que por fin podemos identificar estos dos momentos, aunque principalmente como pensamiento. Y así es, como dice Hegel, que hace una nueva figura de la auto-conciencia.

The self-consciousness of the emancipated slave unites within itself that of the master whose self, however, had previously been dependent on an object consciousness that remained foreign to him and whose desires could be satisfied only indirectly through the work of the slave, not directly by himself. (Brinkmann: 2011; 162)

La conciencia del estoico es una fusión particular de los modos de conciencia precedentes; el esclavo toma el *ser-para-sí* del amo para darle forma a su negatividad que posee conciencia en sí:

In this new configuration, the object-consciousness of the master has been internalized by the slave for whom it has, however, become a consciousness of which he is himself the master. The object generally has been appropriated by the emancipated slave and with it he has transformed his immediate naturalness into skills and virtues. The slave is now master of his desires as well as *homo faber*. But he has also internalized the master's self-consciousness and thereby transformed it into a self that has taken possession of its object-consciousness and thus of nature generally in his own right. (Brinkmann: 2011; 162-63)

Sustancialmente, es la conciencia del esclavo la que progresa y se desarrolla como estoico, aunque bien, adoptando una perspectiva de señorío. Este señorío es de sí mismo. Aprendió a someter los impulsos y las apetencias que se le manifiesta en el amo como deseos. También logró someter de alguna manera al mundo exterior; tuvo que lidiar con el ser independiente de las cosas, para sólo descubrir que este mundo se transforma en su propia imagen, se humaniza. El esclavo ahora es también *homo faber*.

El esclavo se ha vuelto “amo” de la forma del objeto, y no del objeto *per se*. Ha incorporado el impulso de la conciencia del amo, de reducir sus productos del trabajo a su “yo”: “Stoicism, then, is the first effort of the slave to transform himself into the master [...] the thought of the stoic is form without content” (Rosen: 1974; 167)

Pero a su vez, por medio de la conciencia servil, que logra externalizar la negatividad del *ser-para-sí* del amo como *forma*, es que logra la diferencia interna de la conciencia cobrar objetividad, esto es, el *yo* se diferencia de sí, pero sólo como *yo* en general. El estoico quiere afirmar, entonces, su libertad identificando estos dos momentos dentro del

pensamiento, haciendo de la exterioridad algo inconsecuente para ella, algo que no la determina.

9.2.1 El pensamiento conceptual y las representaciones

Sólo en la medida que la conciencia reconozca la formación de una conciencia universal, esto es, de la pura forma del *yo* en relación con su objeto, como una diferencia interna, que se auto-determina, podemos salir del pensamiento según representaciones y entramos propiamente al terreno del pensamiento, el cual se caracteriza como libertad. Al hablar de esta libertad, ya no hablamos simplemente de la independencia o autonomía que ha venido buscando tanto la conciencia como la auto-conciencia, donde la conciencia buscaba afirmar su independencia o autonomía negando simplemente la externalidad y permanencia del otro.

Hegel declara la entrada al pensamiento. Pero entonces cabe la pregunta: ¿dónde hemos estado todo este tiempo? ¿Acaso las formas antecedentes de conciencia, y la auto-conciencia como deseo y en su búsqueda por el reconocimiento no son pensamiento? No precisamente. Aquellas se orientan todavía mediante representaciones. El objeto de la conciencia está en esas representaciones. Ahora se toma a sí misma como objeto, lo cual no puede hacer ya mediante representaciones. Por primera vez, la conciencia se toma a sí misma como objeto dentro de un concepto.

Estamos frente a una conciencia donde el ser *en sí*, consiste en su ser *para sí*, o dicho de otro modo, lo que la cosa *es*, es lo que ella misma *es* (o lo que para ella *es*). Tenemos una figura conceptual que se estructura según el movimiento de la infinitud, donde el ser en sí de la cosa, es igual a lo que es para la conciencia, de tal modo que la determinación no depende de nada externo a la conciencia, ni de la objetividad externa ni de otra conciencia. Esto es lo que significa que la conciencia use conceptos. Solo una conciencia pensante, es aquella que se mueve en conceptos, donde el contenido es ella misma, pero puesto como algo diferente, dentro de la unidad de la auto-conciencia.

Ahora bien, esta identidad entre ser *en sí* y ser *para sí*, entre pensar y ser, es la dialéctica que orienta este proceso de la auto-conciencia en la afirmación de su libertad. Lo

que viene a continuación es la emergencia de la conciencia estoica, como expresión abstracta de esta identidad entre pensamiento y ser, la cual va a carecer del significado objetivo del ser en tanto que ser-allí de la vida. Sólo contiene el lado objetivo, en su concepto, como forma general de la objetualidad. La forma general de la objetualidad tiene el significado de ser producto de la conciencia, de estar el *yo* presente en todo objeto producido, pero sólo en el pensamiento. Y ello es lo esencial, estar el *yo* presente a sí mismo, aunque de manera simple y general, carente de contenido específico.

El objeto es él mismo *ser-para-sí*, con lo cual estamos haciendo explícito el movimiento de infinitud que reside dentro del pensamiento conceptual, a saber, el ser en sí adquiere el significado de ser-para sí, con lo cual entrelazamos el movimiento de la conciencia como inmanente, y no como mala infinitud, esto es como una progresión que se extiende infinitamente sin regresar a sí misma.

Así, podemos ver que Hegel está haciendo explícita la distinción entre un tipo de auto-conciencia que continúa haciendo frente a la exterioridad del objeto como conciencia objeto, esto es, que se mueve entre representaciones, y la auto-conciencia que se toma a sí misma como objeto. El punto que nuestro autor quiere hacer es que existe una diferencia importante entre estas formas de conciencia y auto-conciencia, y las formas de auto-conciencia que hacen explícita la estructura conceptual, esto es, que son propiamente pensamiento. De tal forma que tenemos una distinción entre la conciencia que se mueve mediante representación, y la conciencia que se estructura como concepto, y que al mismo tiempo, implica su libertad y auto-determinación, que se tiene a sí misma como objeto puro:

Ante el pensamiento el objeto no se mueve en representaciones o en figuras, sino en conceptos, es decir, en un indiferenciado ser en sí que, de modo inmediato para la conciencia, no es diferente de ella. Lo representado, lo configurado, lo que es como tal tienen la forma de ser algo otro que la conciencia. (Hegel: 1966; 122)

Este era precisamente la insuficiencia que había experimentado la auto-conciencia al tomar los objetos en su exterioridad como algo dado, que al negarlos, no podía incluir o dar cuenta, o determinar su exterioridad, como inmanencia. Las representaciones como contenidos de la conciencia siempre señala hacia algo exterior, quedan puestas como un

indicio de una exterioridad radical, algo simplemente distinto de la conciencia, sin regresar a una unidad con ella.

Dentro del pensamiento conceptual nos podemos mover libremente dado que en verdad dominamos dicho ámbito, todo concepto es inmediatamente para mí es mi propio concepto. En él no requiero de un momento de radical de externalidad para darme un contenido, el contenido se genera inmanentemente —en la medida que lo externo se incorpora o se reconoce como parte del movimiento del espíritu— a partir de las determinaciones que la conciencia se da a sí misma.

9.2.2 La libertad del pensamiento

La libertad que adquiere el estoico es la libertad del pensamiento, la cual, por fin lograr cobrar la forma del concepto, de la concepción de sí, mediante sí mismo. El pensamiento ya no opera con representaciones, las cuales son adecuadas para una conciencia-objeto, pero no para pensar y conceptualizar el *yo*.

El *yo* tiene que ponerse como objeto, lo cual se logró en virtud de la externalización de la forma mediante el trabajo del esclavo. Pero dicha conciencia retorna a sí, esto es, separa la forma pura del objeto, la cual es la universalidad de la conciencia, y sólo se queda con ésta. Así, el *yo* se puede concebir como objeto para la conciencia, como distinto e igual de ella misma, esto es, como conciencia de sí.

To think is to conceive, and the concept is simultaneously a distinct being-in-itself and my pure being-for-me In conception, I only appear to go beyond myself. The distinction is resolved as soon as it is made. (Hyppolite: 1974; 180)

Además, debemos tomar en cuenta lo que Hegel señala:

Pero en esta determinación de esta figura de la auto-conciencia es esencial retener con firmeza que es conciencia pensante en general o que su objeto es la unidad inmediata del ser en sí y del ser para sí. (Hegel: 1966; 122)

Y es en virtud de esta “unidad inmediata” que podemos decir que el concepto logrado se mantiene en cierta abstracción, en una forma pura, aunque afirma la identidad de

la identidad y la diferencia; no logra entrañar el ser de las cosas como ser en-sí. Hasta ahora el concepto sólo se determina a sí mismo (y por eso es libertad).

Sólo en el pensamiento verdaderamente estoy dentro de mi *yo*, la *otredad* queda negada como exclusión, sometida por mi conciencia, y por ello afirmamos que en el pensamiento se manifiesta la libertad. Por lo tanto, el objetivo de la auto-conciencia es lograr su libertad, esto es, la igualdad del pensamiento consigo mismo, pero de tal forma que dicha igualdad no dependa de nada externo a ella, dentro de su movimiento de infinitud. Pero, es por ello precisamente que dicha libertad permanece como algo abstracto, una libertad que radica por ahora sólo en el pensamiento, y que está lejos todavía de ser efectiva:

En el pensamiento *yo soy libre*, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo. Pero en esta determinación de esta figura de la auto-conciencia es esencial retener con firmeza que es conciencia *pensante en general* o que su objeto es la unidad *inmediata* del *ser en sí* y del *ser para sí*. (Hegel: 1966; 122)

Y es a partir de esta unidad inmediata que Hegel que inicia con la figura del estoico. Sólo cuando el ser humano se libera de todas las determinaciones externas de la vida, logra afirmar su auto-identidad y asume la postura del estoico. Pero esto sólo puede hacerlo como pensamiento:

Esta conciencia es, por tanto, negativa ante la relación entre señorío y servidumbre; su acción no es en el señorío tener su verdad en el siervo ni como siervo tener la suya en la voluntad del señor y en el servicio a éste, sino que su acción consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas, en toda dependencia de su ser allí singular, en conservar la carencia de vida que constantemente se retrotrae a la esencialidad simple del pensamiento retirándose del movimiento del ser allí, tanto del obrar como del padecer. (Hegel: 1966; 123)

De esta manera, para el estoico la libertad siempre es aquella que se consume sólo en el pensamiento independientemente de cualquier determinación externa a su conciencia. Lo cual nos llevaba a afirmar que se puede ser libre al margen de la posición social que se ocupara, pues sólo se requería para ser libre identificar la determinación de su yo consigo mismo.

Pero esta figura de amo es diferente de la anterior en tanto que no requiere de algo externo para afirmar su autonomía, sino que en el dominio de *sí* es amo, y por lo tanto libre. Lo que la conciencia del estoico tiene es la forma pura del concepto: la libertad que afirma yo=yo en el pensamiento. Es por ello que surgirá nuevamente una oposición que en principio creyó el estoico superar mediante su reclusión intelectual.

Sin embargo, esta libertad es solamente unilateral. Pues hay que tener cuidado como se da dicha negación que incorpora lo otro, ya que, como veremos un poco más adelante, la negación de lo otro, pensarlo simplemente como algo inconsecuente, no logra su subsunción efectiva, no queda incluido dentro del movimiento reflexivo de la autoconciencia, y que por lo tanto persistirá en presentarse bajo la égida de la oposición sujeto-objeto.

9.2.3 Resurgimiento de la oposición entre el *yo* y lo *otro*

Esta oposición, que trae la libertad como afirmación de la identidad en el pensamiento, se presenta como la separación de la forma pura del pensamiento que el estoico excluye de las cosas, del ser-allí de la vida, con lo cual, resurge la independencia de la determinación de las cosas. Lo que el *yo* determina es sólo la forma pura del pensamiento como concepto. “Esta conciencia pensante, tal y como se ha determinado como la libertad abstracta, no es, por tanto, más que la negación imperfecta del ser otro; no habiendo hecho otra cosa que replegarse del ser allí sobre sí misma, no se ha consumado como negación absoluta de la misma.” (Hegel: 1966; 124)

El ser-allí de las cosas muestra diversidad y cambio que el concepto del estoico, para operar como tal, no puede aplicar a ellas, sólo afirma de una manera general (y el universal) la identidad con la diferencia (la diferencia tomada en su sentido general se ve reducida a un universal abstracto como en el caso del mundo suprasensible).

Esta universalidad, esta forma del concepto que aparenta asir la identidad del *yo*, en realidad genera una contradicción con su contenido particular. De cierta manera, el movimiento esencial del estoicismo será afirmar: la identidad del sujeto con su objeto en la

libertad del pensamiento en todos los contenidos particulares sobre los cuales reflexiona y conceptualiza la conciencia. Esto lo expresa Hyppolite de la siguiente manera:

This reflection, which is the result of stoicism, is the basis of all skeptic liberation. Stoicism limits itself to affirming the coherence of thought through all the various contents of experience. (Hyppolite: 1974; 183)

El estoico no quiere esto o aquello, sino que se quiere a sí mismo en cada contenido. El pensamiento puro, que engendra la figura del estoico, no abarca el contenido sobre el que descansa la particularidad de la cosa.

The reason is that even after the immanence of the real in thought has been established an opposition continues to exist between the conceptual content of thinking and the thinking self itself. The "I" that is the object in this relation to itself called thinking, is at first a self only implicitly or in form, not in content. (Brinkmann: 2011; 165)

El ser-otro volverá a resurgir en virtud de esta oposición. El estoicismo se vuelve una forma de la conciencia caracterizada por la oposición sujeto-objeto nuevamente. Ahora lo único que resulta esencial para la conciencia pensante es el lado subjetivo, y frente a las cosas de la vida o del mundo externo, la única diferencia que cuenta como esencial es la diferencia en el pensamiento, esto es, la auto-diferenciación, el tomar como objeto en toda determinación. La libertad del estoico está en ser conceptual, pero su concepto, que es la incipiente libertad en el pensamiento, se logra en un concepto que excluye lo *otro*, el cual queda lejos de ser libertad efectiva. El concepto como tal, efectivo, tiene que darse su propio contenido, plasmarlo de inmanencia, de lo contrario este contenido se le presenta a la conciencia como algo dado externamente.

Pero, como el concepto, en cuanto abstracción, se separa aquí de la multiplicidad de las cosas, no tiene contenido alguno en él mismo, sino un contenido dado. Es cierto que la conciencia cancela el contenido, como un ser ajeno, en tanto que lo piensa; pero el concepto es concepto determinado, y esta determinabilidad del concepto es lo ajeno que tiene en él. (Hegel: 1966; 124)

El concepto para Hegel tiene que darse el contenido que aparece como específico, y no solo dar una forma abstracta de la relación entre sujeto y objeto. No sólo tiene que decir yo=yo, esto es, yo-sujeto es igual a yo-objeto, sino que tiene que dar cuenta del contenido como yo-objeto.

Por ello, como nos relata Hegel, en su momento histórico el estoicismo se mostró “perplejo” cuando se le preguntaba por el contenido específico de su libertad, esto es, en qué consistía el bien o lo verdadero como manifestaciones de su libertad. A lo cual sólo pudo responder de manera abstracta con peroratas edificantes, que al carecer de contenido inducían al hastío.

9.3 El escepticismo

9.3.1 La acción del escepticismo en general

El concepto de libertad que postuló el estoico carece de efectividad, en tanto que permanece recluso en la identidad del pensamiento consigo mismo y no busca la realización efectiva de dicho concepto. Ello deja a esta conciencia en una contradicción que mediante un nuevo punto de vista pretende afirmar la libertad de la auto-conciencia. Lo externo, el ser allí de la vida, no podía ser dejado fuera del pensamiento, lo cual, a su vez, truncaba la libertad del estoico, en tanto que no podía determinarse plenamente su propio concepto. Así aparece la conciencia escéptica, que intenta hacer frente a esta situación negando el carácter ajeno de toda determinación del ser allí de la vida. El estoico tiene la intención de hacer efectivo el concepto de libertad vertiendo su negatividad de una manera deliberada en este mundo externo a la conciencia:

Lo dialéctico, como movimiento negativo, [...] como escepticismo, dicho movimiento es un momento de la auto-conciencia, a quien no acaece que desaparezca ante ella, sin que sepa cómo, lo que para ella es lo verdadero y lo real, sino que, en la certeza de su libertad, hace que desaparezca este otro mismo que se presenta como real (Hegel: 1966; 125)

La conciencia del escéptico dirige su negatividad hacia las cosas, y no se limita a verlas desaparecer, sin comprender por qué éstas desaparecen en su negatividad; es él quién las tamiza de negatividad. Pero ello no implica una negación material del mundo como apetencia o trabajo, sino una negación que se articula mediante el pensamiento.

El trabajo y el deseo eran negativos respecto a lo externo y lo dado, pero no pudieron negar por completo la exterioridad del ser allí de la vida ya que no alcanzan a negar completamente al objeto: “[...] la apetencia y el trabajo no podían llevar a término la

negación para la auto-conciencia” (Hegel: 1966; 125). Debido a que no logran cancelar su externalidad de tal forma que pudieran satisfacer los requisitos necesarios para la afirmación de toda auto-conciencia como independiente. El estoico se había alejado de ellos para afirmar su libertad dentro del pensamiento puro. Así, capta el pensamiento como infinitud; como auto-contención y auto-referencia. Pero la libertad y la afirmación de la certeza de sí del estoico resultan ser abstractas, pues no pueden dar cuenta efectivamente del ser-allí de la vida ni de cómo éste se presenta como el contenido particular de su concepto.

La libertad del estoico es pura negación o negación abstracta, es la reclusión de la libertad en el pensamiento. Ahora para el escéptico esta libertad, para ser efectiva, tiene que salir y transformar lo *otro* en su propia negatividad. Como ya mencionamos, y para distinguir el sentido en el que el escéptico niega el ser otro, su negación es diferente de la negación realizada por la apetencia y el trabajo, incluso a la negación que realiza el amo sobre el esclavo. La negación como apetencia es una negación incompleta del objeto, en tanto que éste vuelve a resurgir como apetencia inmediatamente después de que es consumido. Su negación no se sostiene ni una muestra permanente de la propia negatividad de la auto-conciencia. La negación que realiza el esclavo en el objeto del trabajo, también es una negación parcial, en tanto que plasma la subjetividad humana en el objeto, pero dicho objeto no le pertenece como propiedad –como reconocimiento externo de su libertad.

La negación para el escéptico es la regresar a estos objetos como auto-conciencia libre, anulando toda determinación externa en ellos:

Las diferencias que en el puro pensamiento de sí mismo son solamente la abstracción de las diferencias se convierten, aquí, en todas las diferencias y todo ser distinto se convierte en una diferencia de la auto-conciencia. (Hegel: 1966; 125)

Toda diferencia que se exhibe en el mundo externo, es una diferencia de la auto-conciencia, es ella quien la pone de manera conceptual; esto subsume mediante la negación la externalidad de todo contenido dentro de su concepto de libertad. Así, emplea conscientemente la noción de infinitud que ha venido adquiriendo. Como ya señalamos, ello implica que el ser *en sí* de las cosas, en este caso, del ser allí de la vida, esté contenido dentro del ser *para sí*, de la pura negatividad de la auto-conciencia.

Por tal motivo, la conciencia escéptica se da a la tarea de determinar el contenido particular de su pensamiento y, tomando una postura negativa respecto de lo dado, niega de manera contundente el origen exterior de dicho contenido particular mostrando dos cosas: que los movimientos dialécticos de la conciencia-objeto están dentro de la conciencia (y que son propio hacer), y que aquello que parece determinar lo dado en la realidad, es algo inesencial.

A diferencia del estoico, el escéptico pretende salir de la tranquilidad del pensamiento puro, de la pura auto-referencialidad, para regresar al mundo donde se proyectan los objetos del deseo y se concretan los productos del trabajo. Mientras el estoico, en un gesto señorial, los desdeña y sólo se refiere a sí mismo, el escéptico se vuelca sobre estos para recuperar la certeza de sí como algo efectivo, como libertad que abarca a la contingencia que se le manifiesta. Y, partiendo del concepto de libertad de la auto-conciencia del estoico, se avoca a destruir este ser-allí para afirmarse efectivamente. No sólo para afirmarse como algo igual a sí mismo (que no contiene diferencia particular), sino para afirmarse en y por encima de las particularidades del contenido del concepto que el estoico desdeñó debido a que no pudo dar cuenta de ellas sino sólo de sí mismo. Ahora el escéptico toma esa afirmación abstracta de sí y la aplica al ser-allí de la vida:

[...] en el escepticismo devienen para la conciencia la total inesencialidad y falta de independencia de este otro; el pensamiento deviene el pensar completo que destruye el ser del mundo múltiplemente determinado y la negatividad de la auto-conciencia libre se convierte, ante esta múltiple configuración de la vida, en negatividad real. (Hegel: 1966; 124-25)

En este momento la conciencia es negatividad y puede hacer la negación real del mundo exterior, gracias a que ahora comprende que la infinitud del pensamiento consiste no únicamente en darle forma o aniquilarse en el disfrute de lo que es otro; sino que implica una negación completa de su ser externo, del ser-ahí de los objetos del mundo-vida. Podemos decir que cuando la conciencia era estoica, simplemente era indiferente a estas determinaciones. Ahora, como conciencia escéptica, arroja su negatividad sobre las cosas del mundo. Mas, para que el ser diferenciado se convierta en la diferencia de la auto-conciencia, la conciencia tiene que penetrar a la finitud del ser-otro y negar todo lo que no sea su propia auto-identidad: su ser independiente tiene que ser disuelto e igualado con la conciencia del escéptico, esto es, con la duda y con la nada.

El pensamiento es negativo. El *yo* escéptico niega toda diferencia como algo determinado, y en cada una de estas negaciones tiene una experiencia de sí.

Lo que desaparece es lo determinado o la diferencia que, del modo que sea y de dondequiera que venga, se establece como una diferencia firme e inmutable. Semejante diferencia no tiene en sí nada de permanente y tiene necesariamente que desaparecer ante el pensamiento, ya que lo que se diferencia consiste cabalmente en no ser en sí mismo, sino en tener su esencialidad solamente en un otro; el pensamiento, en cambio, es la penetración en esta naturaleza de lo diferente, es la esencia negativa como simple. (Hegel: 1966; 126)

El escepticismo intenta regresar lo *otro* a la infinitud. En la negación de toda *otredad* la auto-conciencia logra una absoluta certeza de sí. Sin embargo, no es la certeza de un *yo* abstracto, sino la postulación de lo otro como idéntico con la negatividad del *yo*; todo lo externo se reduce a una determinación de la auto-conciencia.

It is here that self-consciousness reaches absolute certainty of itself. It is not only the abstract positing of itself, as in stoicism; it is the positing of itself through the actual negation of all otherness. (Hyppolite: 1974; 187)

La auto-conciencia, sólo hasta que se transforma en estoica logra tener una conciencia de sí. Antes, su movimiento era abstracto, y tenía que recurrir a una tipo de negación que siempre lo dejaba insatisfecho, una negación que siempre terminaba invirtiendo su resultado. El *yo* no se podía tomar como objeto; hasta entonces, lo que había podido hacer la auto-conciencia es tomar al objeto que acompaña todas mis representaciones. Se podía tomar a la conciencia como objeto siempre y cuando ésta estuviera subsumida por un objeto externo, otro y diferente de ella. Ahora, gracias al desarrollo del esclavo, que asume la postura del amo, y que mediante su trabajo logra ver su propia forma como negatividad, el escéptico niega todas las determinaciones particulares externas de la vida, tanto física como moral, que el estoico decidió ignorar. Pero en virtud de la manifestación de la negatividad de la conciencia, la dialéctica que ha venido siguiente se vuelve ahora algo explícito, como dice Hyppolite:

Skeptical consciousness is the very experience of the dialectic. But whereas, in the preceding stages of the phenomenological development, the dialectic occurred, so to speak, without the knowledge of consciousness, now it is its deed. (Hyppolite: 1974; 187)

Lo otro es nada, y la auto-conciencia es todo, es la libertad que en su ejercicio hace de todo lo externo una nada. Esta conciencia de sí es todo, sólo la certeza de sí existe. La auto-

conciencia, como escepticismo, ahora se conoce a sí misma como pura negatividad. El *yo* que conocía el estoico era un *yo* que, aunque diferenciado, era un *yo* abstracto, puramente formal.

Pero al penetrar en la mutabilidad del mundo exterior, y experimentar su libertad en la negación de cada diferencia, tiene una experiencia de sí que refleja dicha mutabilidad. En cada instancia el pensamiento es igual y distinto de sí. Primero se experimenta como singularidad y contingencia, pero al momento siguiente como universalidad.

9.3.2 La universalidad y singularidad que experimenta la conciencia escéptica

La conciencia del escéptico no solo ve su pura forma en lo otro, sino que también para dar cuenta del contenido determinado de dichas formas, lo reduce a la nada. Pero ello, la conducirá al problema de la afirmación de la certeza de sí. En la negación del contenido particular se afirma la conciencia escéptica, lo reduce a sí misma, pero con ello, postula que ella misma es ese contenido particular. El escéptico contrapone de este modo, la igualdad de su *yo* con las diferencias negadas.

Todo lo reduce a una nada, y en ello esta conciencia experimenta su propia libertad. Al negar todo lo externo, afirma que todo es inesencial, y que en cambio ella, en su movimiento de negación, es lo determinante. Pero al igual que el estoico, el escéptico depende de este contenido dado, aunque sólo sea para ser negado, para afirmarse como una libre negatividad: “Stoic and skeptic both depend on a content that is given rather than self-generated” (Kalkavage: 2007; 134)

El escéptico enfrenta múltiples diferencias, a la cuales aplica su negatividad. Al igual que el amo, el escéptico devora y disfruta todo aquello que le es preparado por un *otro*. El escéptico devora todo, lo niega, lo cual le refleja la conclusión de que es absolutamente libre. Pero también llega al punto de identificar la nada, que ha hecho del mundo, con su propio *yo* y libertad.

Este impulso del escéptico, que lo conduce a imponer su libertad absoluta, es la inquietud de la negatividad que porta en sí. Es pura negación que no descansa ante nada dado, y más importante, ante nada fijo. Así, la conciencia escéptica se ve disociada de su identidad como algo estable (como la identidad del estoico).

Pero precisamente por ello, esta conciencia, en realidad, en vez de ser una conciencia igual a sí misma, sólo es una confusión simplemente fortuita, el vértigo de un desorden que se produce constantemente, una y otra vez. Y dicha conciencia es esto para sí misma, pues ella misma mantiene y produce esta confusión en movimiento. Por eso confiesa que es esto, que es una conciencia totalmente contingente y singular, una conciencia que es empírica, que se orienta hacia lo que no tiene para ella ninguna realidad, que obedece a lo que no es para ella esencia alguna, que hace y convierte en realidad lo que no tiene para ella ninguna verdad. (Hegel: 1966; 126)

Su conciencia es un yo empírico nada más, que se convulsiona dentro de su propia negatividad. Es puro movimiento, y nada estable puede permanecer en ella. Pero al mismo tiempo pretende que su conciencia como principio de acción sea universal y se imponga sobre todas las determinaciones.

Es a la vez, como señala Kalkavage: “By turns, he posits himself as master of the world and as the slave of contingency and animal nature, as god and beast” (Kalkavage: 2007; 135) Y será esta dualidad la que esta conciencia no podrá conciliar dentro de sí.

Cada negación presupone cierta universalidad de la conciencia escéptica. Así que mientras disuelve toda permanencia y estabilidad en el mundo y se identifica con ellas (las hace nada), ella misma permanece como inquietud y negatividad. Esto hace, que la conciencia del escéptico tenga una experiencia de sí doble: es dos conciencias que se implican mutuamente, pero sin detenerse en ninguna de las dos. Es amo y esclavo por turnos. Lo contradictorio es que no las puede unir bajo una misma conciencia, sino que se desplaza de una a la otra sin cesar:

[...] ella misma no logra aglutinar esto dos pensamientos de ella misma; de una parte, reconoce su libertad como elevación por encima de toda la confusión y el carácter contingente del ser allí y, de otra parte, confiesa ser, a su vez, un retorno a lo no esencial y a un dar vueltas en torno a ello. (Hegel: 1966; 127)

De tal manera que la contradicción que experimenta la conciencia escéptica ha sido postulada como el movimiento entre estos dos momentos opuestos. Por una parte se identifica y se reduce a la negatividad de la singularidad, afirmando su certeza de sí; pero al

afirmar su certeza, esto es, negando todo, afirma a la vez algo, que ella misma *es*, aunque sea para decir que es pura inquietud de la negatividad que reside en sí.

De cualquier forma, la conciencia escéptica no puede resolver esta oposición. La libertad de sí que había logrado el estoico, el escéptico la lleva a la práctica negando todo lo externo a ella. La libertad del estoico se actualiza como negación del escéptico, pero ello da pie a una duplicación de la conciencia, que en la dialéctica del amo y esclavo aparecía como una duplicación de dos conciencias independientes. Ahora esta duplicación se da, en virtud de su propia dialéctica, dentro de una misma conciencia, dentro de la cual no se puede afirmar la singularidad de la conciencia sin implicar su universalidad, la cual se contrapone a ella, y viceversa.

10 La conciencia desventurada

10.1 La unidad escindida

Hemos pasado a una nueva forma de conciencia en la cual, la universalidad del pensamiento del estoico, y la pura negatividad del escéptico como un movimiento de negación sobre lo externo y particular, han sido conservados y puestos dentro de una sola conciencia. Ahora bien, no por ello, dicha conciencia tiene clara su relación con cada uno de estas figuras anteriores. Para nuestra nueva forma de conciencia, la conciencia desventurada, éstas se conservan como dos momentos opuestos de sí misma.

Esta conciencia desgraciada es la conciencia de sí en dos momentos distintos, en los cuales se ve expulsada de sí inmediatamente. A lo que se refiere con verse “expulsada de un modo inmediato de cada una”, es que cada momento de este modo de conciencia no se encuentra mediado por su otro, y por el contrario, simplemente lo implica o nos “expulsa” dialécticamente a ocupar la posición contraria como es el caso entre la conciencia mudable e inmutable. Este constante desplazamiento, en el cual vemos como cada momento se transforma en su otro, por otra parte, nos señala una unidad subyacente entre ambas, esto es, unidad que es en sí, pero que todavía no es para la conciencia. La unidad está dada de antemano, pero sin desarrollar, y lejos de ser el para sí de la conciencia.

La unidad simple y abstracta de la que parte la auto-conciencia, ha tenido que desdoblarse y duplicarse necesariamente, a través de un proceso de negación determinada, para lograr aprehenderse a sí misma. Se ha tenido que negar en su simple inmediatez y ha tenido que externalizarse y objetivarse. De igual forma, se ha tenido que negar a sí misma y reconocerse como la misma negatividad con la que anula la independencia del mundo externo. Solo que ahora, dicha negatividad como momento esencial se le vuelve a escapar.

Esto ha resultado en dos momentos distintos de la conciencia, y que sí recordamos lo aprendido en *Fuerza y Entendimiento*, lo podemos comprender como ese auto-diferenciarse, ser la diferencia que no es diferencia (de lo que es igual a sí mismo u homónimo), o la diferencia interna. El problema ahora es que la diferencia interna para la auto-conciencia no ha sido puesta explícitamente como una auto-diferenciación. Sino que la diferencia está en virtud de que su unidad, como unidad entre esencia y apariencia, o esencial e inesencial, radica en un más allá, en una unidad trascendental.

Esta conciencia es desventurada porque es la certeza de su escisión, de la separación con su unidad, la cual añora. No es una oposición con algo propiamente externo, que la amenaza o cuestiona en su auto-certeza, sino que es otro que le recuerda su incompletitud e inesencialidad:

Unhappiness, we must note, is a form of self-certainty. I am certain that as a changeable individual I am non-essential, the slave of my lower desires, and that this Other, the Master Self, is essential—the only self worthy to say “I AM MYSELF” or, more accurately, “I AM WHO AM” (Kalkavage: 2007; 137)

La conciencia como algo singular e inconstante, se enfrenta a su otro, lo esencial. De este modo, se convence de que tiene que depurarse de sí mismo, para poder lograr la verdad de la certeza que ha buscado desde el inicio de su perspectiva como auto-conciencia. Busca la plena auto-identidad y para ello tiene que excluir de sí todo lo diferente. Pero ella misma como conciencia singular, es pura diferencia, y como ya mencionamos esto lo arroja a un gran dilema existencial. La conciencia desventurada, todavía no reconoce que ella es ambas conciencias, tanto la esencial como la inesencial, que es la identidad de estos dos extremos lo que la caracteriza como una unidad orgánica de identidad y diferencia.

En la conciencia desventurada, el deseo se transforma, de ser un deseo por lo otro externo, que ponía en vilo la auto-certeza, y que se le mostraba como las cosas y objetos del mundo donde la vida se despliega, ahora es otro que por una parte radica en ella misma como su esencia, pero que por otro lado está puesta en un plano trascendental, como lo uno, lo puro, lo inmutable. Al igual que en *Fuerza y Entendimiento*, la auto-conciencia postula un más allá suprasensible. En él pone su otro-yo, la inmutabilidad esencial de su propia conciencia, pero más allá de sí misma, donde no pueda ser afectada por su propia inconstancia. Y sin embargo, la conciencia desventurada como conciencia singular, requiere de este ser otro inmutable, para estabilizar su propia identidad, esto es, su auto-certeza.

Es precisamente esta caracterización de la unidad esencial de la conciencia como una infinitud que trasciende y deja atrás el plano de la finitud, lo que la constituye. Esta infinitud, al verse separada de la finitud, se desprende de una manera que la excluye, haciendo el contacto con la anterior virtualmente imposible. Y es por ello que la conciencia desgraciada enfrenta el problema de su escisión, pues para lograr su unidad tiene que recurrir a una esencia imposible de alcanzar.

Por otra parte, el ser humano como auto-conciencia ha llegado a esta separación de su esencia, gracias al proceso de reflexión al que se ha visto sometido a partir del momento que se define como algo diferente de lo meramente viviente. Como señala Hyppolite:

But with reflection, man splits off from the living milieu and opposes himself to it. From then on, the opposition can become so deep that the infinite becomes the beyond and the finite becomes the here-below. (Hyppolite: 1974; 192)

Lo que la auto-conciencia está experimentando es el proceso de reflexión que implica “pensar”, y más que eso, pensarse a sí misma. Implica determinarse como libertad, y más adelante como Razón. Pero para pensarse hay que escindirse, separarse en dos momentos que si únicamente son considerados desde la finitud, o del pensamiento analítico, permanecen separados, no logran captar el movimiento efectivo de la auto-conciencia y generan una metafísica de corte trascendental. A esto nos parece que es lo que se refiere Hegel al darnos el ejemplo de la religión como paradigma de la conciencia desgraciada.

Los casos que Hegel retoman son principalmente el Judaísmo y el Cristianismo. En ellos, señala nuestro autor, que la conciencia sufre una desventura, por encontrarse extrañada de su esencia, de la unidad inmutable que para ella es Dios. La unidad de la que se siente alienada, la conciencia, la ubica en un más allá trascendental, al cual no puede acceder. Esto tiene como resultado la separación tradicional entre un “más acá” terrenal, mutable, finito y evanescente, en el cual mora la conciencia humana, frente a un “más allá” trascendental e infinito, inaprehensible por la mente humana. Como podemos ver, esto implica una separación de la “esencia”, de lo que dota de unidad y universalidad al pensamiento humano, de sí. De tal modo, que la consistencia del pensamiento, y por consiguiente de la auto-conciencia, que puesta afuera de ella misma. Esta imposibilidad de alcanzar lo que uno *es*, provoca una profunda herida conciencia, y la arroja a desatinar.

Cuando comprendemos que estos dos momentos son una y la misma conciencia, que sólo se ha puesto como diferente de sí para pensarse, tomarse a sí misma como objeto de su pensamiento, para expresarse como unidad concreta, la contraposición de estos dos momentos desaparece. Ello no quiere decir, como bien sabemos, que se impone simplemente un lado de la ecuación, esto es, no es que finalmente ambos lados pertenezcan a “la mente de un dios”. Lo que se propone es una integración del mundo humano, producto de su propio espíritu, con la auto-conciencia. Toda determinación que percibimos en el mundo, ha sido producida objetivamente por la conciencia en un proceso de socialización con otras conciencias, o dicho de otro modo, el sujeto humano ha transformado el mundo en su imagen, ha hecho del mundo, el mundo humano.

Y es que sin un momento de “extrañamiento”, la composición interna de la auto-conciencia no puede salir de sí, no puede salir de su pura potencialidad o de su plano arquitectónico y pasar a la efectividad, a la constitución real y orgánica de sí. Si no pasamos por el momento de la finitud, de la objetividad y externalidad como tales, no podemos comprender el significado de la infinitud como una articulación de ella con la finitud, de lo universal con lo particular. De tal modo, ambos momentos, de la finitud e infinitud, expresado en términos de la conciencia mutable e inmutable por ahora, tienen que ser confrontados, primero con algo contrapuesto para posteriormente podemos integrarlos de una manera diferenciada, esto es, unirlos sin perder lo que hay de diferente en ellos, pero

sin, por esto, anular su identidad, olvidar que ambos son momentos del espíritu, tomando en cuenta, como ya mencionamos, que espíritu no se refiere a una entidad trascendental, sino a una unidad de la conciencia humana con los productos objetivos de su propia actividad, que al mismo tiempo se encuentran mediados socialmente, esto es, su objetividad está dada en el espacio social que relaciona a toda conciencia, y le permite ser igual y diferente a sí misma y con respecto de las demás.

10.2 El desarrollo de la conciencia desventurada

La conciencia está desdoblada, esto es, sus dos lados han sido expuestos, que *en sí* se hallan en unidad. Son dos momentos contrapuestos, el de lo mutable y el de lo inmutable, uno representa lo inesencial, el otro lo esencial de toda conciencia. A continuación, Hegel nos muestra el desarrollo y relación de estos dos momentos bajo la figura de la conciencia desventurada. Los dos momentos de que hemos hablados, se caracterizan como la conciencia mudable y la figura de lo inmutable.

10.3 La conciencia mudable

Lo mudable es aquello que no cesa de cambiar, que es evanescente y que no tiene una esencia fija en sí. Es lo inesencial, y la dentro del modo de la conciencia desventurada, ella se ubica dentro de esta. Se considera precisamente la encarnación de esta misma como conciencia humana imperfecta. La conciencia desventurada se pone del lado, entonces, de lo inesencial. Pero de manera implícita también guarda en sí la noción o conciencia de lo inmutable como una figura inalcanzable, que no se puede dar como un objeto plenamente presente en ella. O por decirlo de otro modo, cuando se piensa como algo, no importa que tan abigarrado, caótico o evanescente sea este algo, siempre le subyace una unidad inmutable, pero que la conciencia todavía no puede tomar como objeto, y que por lo mismo lo pone en un más allá.

Pero además cuando intenta pensar esta esencia inmutable como objeto, encuentra un pensamiento vacío, o sólo la singularidad de su propio pensamiento en general. Por lo que decimos con Hegel, que la conciencia “[...] simplemente se engendra de nuevo en él como contrario”. (Hegel: 1966; 129) Y nuevamente el ciclo se repite, con lo cual, se entiende que lo inmutable tal y como pretende asirlo la conciencia desventurada se le escapa, pues sólo puede representárselo mediante su propia singularidad.

10.4 La figura de lo inmutable

Ahora bien, no tenemos propiamente una conciencia inmutable pues ello implicaría que hemos logrado la reconciliación de la conciencia desventurada. Mejor dicho, lo que tenemos es una figura de lo inmutable, que por ahora, se concibe como conciencia pura, escindida por completo de la conciencia mudable. Pero la conciencia desventurada se sabe en un estado de separación con lo que es ella misma, pero que por ahora la elude de una manera infinita. Lo que intentará ahora esta conciencia, es recuperar su unidad relacionándose de alguna forma con la figura de lo inmutable.

De cualquier forma, la aparición de lo singular en lo universal, y de lo universal en lo singular, para la conciencia desventurada es una contradicción que sólo será superada al reconocer la unidad ambas, como una y la misma conciencia.

Por decirlo así, Hegel expondrá tres modos de relación entre lo singular lo inmutable:

- 1) Lo inmutable como lo opuesto a lo singular en general, es la exclusión de toda singularidad, incluso a la idea misma de singularidad. Para lo inmutable no existe lo otro, y la conciencia singular tiene que negarse a sí misma. El inmutable sólo se intuye
- 2) Lo singular regresa a sí y mediante su hacer, trabajar y deseo, pretende relacionarse con lo inmutable.
- 3) Una relación de unidad entre lo inmutable y lo singular donde queda supera la oposición entre ellos gracias a la mediación.

10.4.1 La conciencia pura (la particularización del inmutable)

Aquí la conciencia desventurada postula la pureza y universalidad en la conciencia mudable, e igualmente, encuentra singularidad en lo inmutable como conciencia pura.

Si, por tanto se considera primeramente esta conciencia como conciencia pura parece como si lo inmutable configurado en tanto que es para la conciencia pura se pusiera como es en sí y para sí mismo. Sin embargo, el cómo es en sí y para sí mismo es, como ya hemos señalado, algo que aun no ha nacido. (Hegel: 1966; 131)

La conciencia logra apreciar la infinitud, más no su unidad con ella. Requiere de su propia conciencia como conciencia pura para acercarse a lo inmutable, pero sólo como una especie de intuición que sólo es una tendencia hacia el concepto de lo inmutable, pero no la presencia de lo inmutable. Tener conciencia del inmutable, como es en sí y para sí, es tener una presencia plena de dicho inmutable. Pero asir el inmutable de esta manera no puede ser un acto de la conciencia mudable, pues ello sólo puede ser efecto del mismo, no puede ser una presencia simplemente que intuimos o sentimos.

El pensamiento puro como conciencia pura es algo que aparece como necesario pero a lo que sólo podemos aproximarnos al ir desprendiéndonos de nuestra conciencia singular. La conciencia singular, en primera instancia, busca la perfección de sí para alcanzar lo inmutable, como si por medio de una depuración de todo lo inconstante que hay en ella fuera a llegar a su base, el pensamiento puro. El inmutable es algo que rebasa toda existencia mutable y evanescente, y mediante esta depuración, quiere la conciencia sentir lo inmutable, pero lo único que siente es así misma como pensamiento puro. La conciencia pretende acercarse a lo inmutable mediante el “recogimiento devoto”.

Ahora bien, la conciencia en este punto de su desarrollo, pretende asir lo inmutable mediante el sentimiento o el sentir, como si por ello se pudiera tener acceso a él, circunnavegando los obvios impedimentos. Pero al mismo tiempo, aunque no tiene una presencia de lo inmutable y esencial en sí y para sí, dicha forma de conciencia ya es una superación frente al estoicismo y al escepticismo:

Por tanto, aunque la conciencia desventurada no posea esta presencia [de lo inmutable] se halla ya, al mismo tiempo, sobre el pensamiento puro (y más allá de él), en cuanto éste es el

pensamiento abstracto del estoicismo, que prescinde de la singularidad en general y el pensamiento del escepticismo que es solamente inquietud. (Hegel: 1966; 131-32)

El pensamiento ha alcanzado un grado de conciencia superior al del estoico y escéptico. Pues busca conciliar y estabilizar la particularidad de la conciencia frente a la universalidad del inmutable. Se pone la singularidad dentro del pensamiento puro. La singularidad en su afán por lograr la unidad con lo inmutable se esfuerza por pensarlo, pero como ya mencionamos, sólo tiene un acercamiento a él. Pero en la medida de que no logra universalizar el particular, particulariza el universal. Todavía carece de “pensamiento” en el sentido estricto, es pensamiento puro que el individuo “siente” como recogimiento devoto o fervor. Y pareciera como si el inmutable sobrecogiera al singular, pero de tal forma que nos resulta un singular o particular muerto, carente de su propio contenido:

Y así como, de una parte, al tratar de captarse a sí en la esencia, sólo capta la propia realidad desdoblada, no puede tampoco, de otra parte, captar lo otro como singular o como real. (Hegel: 1966; 133)

Ello sólo muestra a la conciencia que su objeto, lo inmutable, otra vez la ha eludido, y que sólo se queda consigo misma como singularidad. Pero esta singularidad que emerge de su intento de mediación con lo inmutable, como algo distinto, aunque le pone en evidencia su desgarramiento constitutivo.

El problema ha sido entonces, el querer caracterizar el inmutable como algo “más allá” de la conciencia singular, no es pensar en realidad el inmutable y sólo establecer una relación “sentimental” con el universal. Pero este sentimiento se va a transformar para la conciencia mudable en una certeza de sí.

La conciencia desventurada, al pensar lo inmutable como algo externo, más allá, no puede dejar de particularizarlo, de particularizar lo universal y esencial. Pero por ello mismo, no puede ver la identidad que hay entre la conciencia singular y la conciencia universal o inmutable, porque ambas están particularizadas, y sólo predomina en ellas su diferencia.

De tal modo, que la conciencia mudable, logra en cierta manera su objetivo, relacionarse como lo inmutable, aunque tan solo de forma “emotiva” y no conceptual. Pero ello nos provee una adecuada conceptualización de lo inmutable, como el ser que es en sí y para sí.

10.4.2 La esencia singular

La conciencia ha particularizado en cierta forma el inmutable, pero como una proyección de sí, o mejor dicho, a través de sí “siente” el inmutable. Pero sólo se queda con una representación particular que se encarna en un individual. A partir de esta representación individual, buscará darle contenido al universal y buscará acercarse de este modo a él.

En este momento la conciencia singular, postula que mediante el trabajo y el deseo, puede recuperar la unidad perdida con el inmutable, porque éste es el *todo* de la creación. De tal forma, que si logra “trabajar el mundo” y transformarlo de acuerdo a su esencia, “el inmutable como pensamiento puro”, entonces de esta manera logrará su meta.

A través de su acción la conciencia singular buscará la unidad efectiva de ella con el inmutable. Es precisamente mediante su trabajo y la orientación de su deseo que pretende realizar esta comunión, entre ella y lo universal inmutable. El en sí que ha “sentido” la conciencia que atribuye al inmutable, es en realidad su propio *en sí*, el cual ha sido particularizado y que ahora ha sido puesto en el mundo. Por eso mediante el trabajo quiere armonizarse con este en sí (que en realidad es ella misma).

Pero en la experiencia que ha tenido la conciencia singular, en su búsqueda por el inmutable, el cual siempre la elude como manifestación singular, se encuentra ella misma; de igual forma el esclavo, al ser obligado a trabajar y reprimir sus propios deseos, encontró un significado propio en los objetos que producía. Entonces, la conciencia singular, al buscar representarse de alguna forma al inmutable, lo que hace es tomarse como un objeto y llegar por este conducto al ser *para sí* de su propia conciencia.

La conciencia ahora se busca a sí misma para unirse con lo inmutable, pero la relación ahora es distinta. Ya no busca directamente al esencial inmutable. Sino que, ahora, en vista de que sólo tiene contacto con él, mediante su propia singularidad, dirige su mirada al hacer de su propia conciencia.

En este retorno a sí mismo deviene para nosotros su segunda actitud, la actitud de la apetencia y el trabajo, que confiere a la conciencia la certeza interior de sí misma, certeza que ha adquirido para nosotros, y se la confiere mediante la superación y el goce de la esencia ajena, o sea de la esencia bajo la forma de las cosas independientes. (Hegel: 1966; 133)

Esto, como veremos, radica en el trabajo y el deseo, como expresión de la propia singularidad, pero como algo más que mera particularidad, sino como singularidad en general. Ello de alguna forma le abre nuevamente la posibilidad de tener algún contacto con lo inmutable.

La conciencia desventurada en este momento, todavía se encuentra alienada de lo inmutable. Y es en el mundo, mediante su trabajo y deseo que buscará vencer dicha separación, entre ella y su esencia. Para ella el mundo es creación del dios inmutable, así, para lograr entrar en comunión con él, requiere trabajar el mundo de la creación. Al igual que el esclavo, que mediante la negación de la independencia de las cosas del mundo de la vida, la conciencia desventurada en esta fase, al transformar, y por consecuencia negar, las cosas del mundo viviente, logra de alguna manera tener acceso a la esencia inmutable.

Y, en cuanto no tiene para sí misma esta certeza, su interior sigue siendo más bien la certeza rota de sí misma; por tanto, la seguridad que adquiriría mediante el trabajo y el goce es también una seguridad rota (Hegel: 1966; 133)

Pero ello, nuevamente, sólo le recuerda la herida que porta, el estar puesto como algo separado de lo inmutable trascendente, aunque intentó recuperarlo en el mundo de aquí y ahora. Es precisamente, que cuando logra transformar y negar las cosas del mundo viviente, que encarnan la creación de lo inmutable, es que lo inmutable abandona las cosas del mundo, el cual ya ha sido humanizado, por decirlo así:

Sin embargo, siendo ésta para ella la figura de lo inmutable, no puede superarlo por sí sola, sino que, cuando en verdad llega a la anulación de la realidad y al goce, esto sólo sucede para ella, esencialmente, porque lo inmutable mismo abandona su figura y se la cede para que la goce. (Hegel: 1966; 134)

De este modo, la escisión entre lo singular y lo inmutable vuelve a surgir. La conciencia puede afirmar su independencia, pero sólo como algo singular, aunque real. Además, el goce que y confirmación de su ser independiente que obtiene la conciencia desventurada, la obtiene por gracia de lo inmutable (dios) que así lo ha dispuesto el mundo.

Aquí, la conciencia humana, en su esfuerzo por lograr la auto-conciencia plena, encuentra que tanto la esencia de su propia conciencia, esto es, lo que la dota de unidad y permanencia es algo externo que se le escapa, el cual solo puede “sentir” o intuir”; por otra parte, cuando por fin adquiere realidad su conciencia singular, todo logro de su hacer y

actividad se los atribuye a una esencia inmutable la cual llena de significado sus propios actos. La conciencia humana, no ve entonces, que el mundo que ha producido es *su* mundo, y no un mundo que le ha sido dado como un regalo por una entidad ajena, y sobre el cual él trabaja piadosamente.

Pero es el reconocimiento del ser humano, como conciencia, que en el ser inmutable es postulado como omnipotente, como todo poderoso. Pero al igual que con el Amo, la autoridad del amo radica en este caso, en el reconocimiento de la conciencia singular, que es esclava. Incluso en el acto de auto-negación, esto es, en el reconocimiento de que todas sus acciones tienen sentido en virtud del universal inmutable, la conciencia desventurada con singular recupera la agencia de sus actos, aunque sean las virtudes más dignas del inmutable, es él quien por voluntad propia las realiza:

La conciencia, aunque renuncie a la apariencia de la satisfacción de su sentimiento de sí misma, adquiere, sin embargo, la real satisfacción de este sentimiento, ya que ella ha sido apetencia, trabajo y goce: como conciencia, ha querido, ha hecho y ha gozado. (Hegel: 1966; 135)

Hace al mundo, lo transforma, lo trabaja, para unirse con él universal inmutable, pero con ello, lo que produce es el universal, y lo produce terrenalmente, mediante el resultado de su trabajo y las instituciones que forja. La auto-conciencia, de tal modo, no pierde su libertad, no la cede, sino que de alguna manera recupera lo que ella misma ha alienado en su proceso de auto-constitución. No obstante, todavía no es capaz de reconocer este hecho, y vuelve a adjudicar el ser en sí a un inmutable más allá de sí.

10.4.3 La mortificación de sí mismo

La tercera fase comprende el movimiento de la conciencia como ascética. En la fase anterior, aunque reconoce que mediante su libertad produce el mundo que postula como un don del inmutable, su libertad y hacer resurgen y se afirman, aunque él mismo ha reconocido que todo significado que estos poseen proviene del universal inmutable. Lo que tendrá que hacer ahora es renunciar a sí mismo, pues en su acción misma no encuentra nada del universal:

Por lo que se refiere, en primer lugar, a la relación contrapuesta de la conciencia, en la que su realidad es para ella inmediatamente lo nulo, vemos que su acción real deviene, por tanto, una acción de nada y su goce deviene el sentimiento de su desventura. De este modo, la acción y el goce pierden todo contenido y toda significación universales, ya que de otro modo tendrían un ser en y para sí, y ambos se retrotraen a la singularidad, hacia la que tiende la conciencia, para superarla. (Hegel: 1966; 136)

En esta fase, la conciencia sabe de la futilidad de buscar el universal inmutable mediante el trabajo y el deseo, pues sólo termina reafirmando su *ser-para-sí* y deja fuera el *en sí*, aunque en realidad ya está “construido” pero no reconocido como tal. Recordemos que la segunda fase fue la realización de la primera, de la pura noción del en-sí, esto es, el *en sí* universal buscó su forma mediante el *para sí* de la conciencia. Desafortunadamente para la conciencia, ello no es evidente como tal, pues para dicha conciencia el *en sí* universal inmutable sigue quedando en un más allá. El goce que logró la conciencia en la segunda fase, sólo recrudesció la ausencia de la unidad con su gran otro.

Pero ahora viene la negación de sí como todo lo que indica la particularidad y singularidad de la conciencia. Además, la conciencia tiene que renunciar a toda atadura con su ser *para sí* en virtud de enajenar su *yo* como algo objetivo. Sólo así podrá la conciencia posteriormente regresar a su *yo* como objeto y trabajar sobre de él, dotarlo de mayor universalidad. Mediante la renuncia interior y exterior de sí, puede hacer de su auto-conciencia un objeto “real” en el mundo:

A través de estos momentos, primero el de la renuncia a su propia decisión, luego de la renuncia a la propiedad y al goce y, por último, el momento positivo de la realización de algo que no comprende, se priva en verdad y plenamente de la conciencia de la libertad interior y exterior, de la realidad como su ser para sí; tiene la certeza de haberse enajenado en verdad de su *yo*, y de haber convertido su auto-conciencia inmediata en una cosa, en un ser objetivo. (Hegel: 1966; 137)

De esta manera, la auto-conciencia puede ser puesta en “contacto” con la universalidad. Todo aquello que la aleja de lo universal tiene que ser negado, y por lo tanto, el mismo goce que recibe de la realización de sí en el mundo, como algo propio. Por ello busca una mediación con lo universal inmutable dentro del mismo mundo que colaborado a construir. La mediación según nos señala Hegel es la iglesia y el sacerdocio, quien tienen una relación directa con lo universal:

Este mediador, que se halla en relación inmediata con la esencia inmutable, sirve como consejero acerca de lo que es justo. La acción, en cuanto acatamiento de una decisión ajena,

deja de ser una acción propia, en lo tocante al lado de la acción o de la voluntad. (Hegel: 1966; 137)

No es que este “consejero” esté literalmente más cerca del inmutable dios, sino que es un vehículo para la renuncia personal, un punto de apoyo frente al cuál hacemos efectiva nuestra renuncia a la particularidad; y un representante de algún tipo de universalidad, en este caso, del dios cristiano. Este mediador encarna, por decirlo así, la universalidad que la institución busca establecer, sin apego a la singularidad. En este sentido podemos decir que no sólo la iglesia podría ser la mediadora, sino una multiplicidad de instituciones.

La simple auto-negación no es suficiente para la conciencia desventurada en esta tercera fase, por ello se entrega a la mediación (entre su singularidad y el inmutable) para que su conciencia sea elevada y puesta en contacto con el inmutable universal. La conciencia en su singularidad renuncia a su ser *para sí*, pero dicha renuncia tiene que ser en favor de algo otro, en este caso el sacerdote, pues sí en renuncia simplemente en favor del universal, sin mediación, lo único que afirma es su propia libertad y ser *para sí*. De esta manera, al igual que el esclavo, la conciencia desgarrada se entrega y somete, y con ello puede entrar en contacto con su otro lado, con la conciencia inmutable que es universal.

La conciencia como pura subjetividad, como puro *ser-para-sí* nunca logra la certeza de sí misma, ella tiene que ser un *en sí y para sí*. Como puro *ser-para-sí*, su certeza siempre la elude, por ello la constante necesidad de objetivarse, se plasmarse en un ser en sí, alienarse en él. Todo lo dado, es negado por la conciencia, por ello, cuando la auto-conciencia busca su certeza como una simple verdad como algo exterior, está destinada a fracasar. La negatividad que es la conciencia nunca puede ser encontrada como algo dado, o como si pudiéramos sorprenderla en su estado “puro”. Por eso busca su identidad, el *en sí* de su negatividad en un inmutable más allá de del estado de negatividad en despliegue que se encuentra.

Busca en este inmutable la culminación de su unidad, el ser *en sí* que es *para sí*, un pensamiento absoluto que abarca a sujeto y objeto. El problema es que la auto-conciencia no comprende que para encontrar dicha concepción, requiere del proceso que ella misma ha estado empleando, y no como algo que la trasciende. Cuando por fin logra la unidad de lo que ella es *en sí* con lo que es *para sí*, ha reconciliado la singularidad con la universalidad, esto es, se convierte en espíritu. Y como señala Hyppolite de manera muy atinada con

respecto a los críticos de Hegel: "They generally prefer what Hegel calls "unhappy consciousness" to what he calls "spirit." (Hyppolite: 1974; 201-205)

Bibliografía

Libros:

- (2011) Brinkman, Klaus *Idealism without limits*, Springer, 283 pp.
- (2010) Jameson, Frederic, *The Hegel Variations On the Phenomenology of Spirit*, Verso, Londres, 136 pp.
- (2009) Westphal, Ken R. [ed.], *Blackwell guide to Hegel's Phenomenology*, Blackwell Publishing, 325 pp.
- (2009) Anderson, Sybol Cook, *Hegel's Theory of recognition: From Oppression to Ethical Liberal Modernity*, Continuum, 212 pp.
- (2008) Beiser, Frederick [ed.] *The Cambridge companion to Hegel and nineteenth-century philosophy*, 422 pp.
- (2008) Krasnoff, Larry, *Hegel's 'Phenomenology of Spirit'*, Cambridge University Press, 184 pp.
- (2007) Kalkavage, Peter, *The Logic of Desire*, Paul Dry Books, 537 pp.
- (2007) Verene - *Hegel's Absolute. An Introduction To Reading The Phenomenology Of Spirit*, State University Of New York Press, 131 pp.
- (2006) Hegel, *La Fenomenología del Espíritu*, Pre-Textos, tr. Manuel Jiménez Redondo, Valencia, España, 1176 pp.
- (2006) Dri, Rubén, *Fenomenología del espíritu de Hegel Perspectiva latinoamericana*, 2da. Ed. Editorial Biblios, Buenos Aires, 243 pp.
- (2006) Moked, Oran, "Labor, Alienation, and the Transition to Stoicism in Hegel's »Phenomenology of Spirit«" en *Das Leben denken*, Volume 1, Hegel-Jarhbuch 2006.
- (2005) Kain, Philip J., *Hegel And The Other, A Study Of The Phenomenology Of Spirit*, State University of New York Press, Albany, 318 pp.
- (2004) Russon, John Edward, *Reading Hegel's Phenomenology*, Indiana University Press, 299 pp.
- (2003) Westphal, Kenneth R., *Hegel's Epistemology A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, Hackett Publishing, 146 pp.
- (2002) Stern, Robert, *Routledge philosophy guidebook to Hegel and the Phenomenology of spirit*, Routledge, 234 pp.
- (2002) Stern, Robert, *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, Routledge, 234 pp.

- (2000) Stewart, Jon, *The unity of Hegel's Phenomenology of spirit: a systematic interpretation*, Northwestern University Press.
- (1999) Habermas, Jürgen, *Ciencia y Técnica como Ideología*, 4ta ed., Tecnos, 181 pp.
- (1999) Rauch, Leo, David Sherman, *Hegel's phenomenology of self-consciousness: text and commentary*, State University of New York Press.
- (1997) Harris, H. S., *Hegel's Ladder. The Pilgrimage of reason*, Hackett Publishing, Indianapolis, 658 pp.
- (1997) Rockmore, Tom, *Cognition. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, University of California Press, 246 pp.
- (1995) Harris, H.S., *Phenomenology and System*, Hackett Publishing, Indianapolis.
- (1994) Pinkard, Terry, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, 451 pp.
- (1993) Lauer, Quentin, *A reading of Hegel's Phenomenology*, 2da ed., Fordham University Press.
- (1991) Hegel, G.W.F., *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences with Zusätze*, Hackett Publishing, Indianapolis, tr. T.F. Geraets y W.A. Suchting.
- (1989) Pippin, Robert, *Hegel's idealism. The Satisfactions of Self-consciousness*, Cambridge University Press, 327 pp.
- (1983) Solomon, Robert, *In the Spirit of Hegel. A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, 646 pp.
- (1982) Westphal, Merold [ed]. *Method and speculation in Hegel's Phenomenology*, Humanities Press, 137 pp.
- (1976) Gadamer, *Hegel's Dialectic*, Yale University Press, 118 pp.
- (1975) Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, 580 pp.
- (1974) Hyppolite, Jean, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Northwestern University Press, 608 pp.
- (1974) Rosen, Stanley, *G.W.F Hegel. Introduction to the Science of Wisdom*, 1974, Yale University Press, 302 pp.
- (1966) Hegel, *La Fenomenología del Espíritu*, tr. Wenceslao Roces, FCE, 483 pp.

Artículos:

(2009) Jenkins, Scott, "Hegel's Concept of Desire", en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 47, no. 1 (2009) 103–30.

(1970) Flay, Joseph C., "'Hegel's 'Inverted World'", en *Review of Metaphysics*, 23:4, (1970: junio) p. 662.

Libros electrónicos:

(2011) Pippin, Robert, *Hegel on Self-consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton University Press.

(1997) Williams, Robert, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press.

(1979) Westphal, Merold, *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Indiana University Press.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00131

Matrícula: 207180251

CONCIENCIA Y AUTOCONCIENCIA:
EL DESARROLLO DE LA
OBJETIVIDAD Y CONCIENCIA EN
LA FENOMENOLOGIA.

En México, D.F., se presentaron a las 12:00 horas del día 22 del mes de marzo del año 2011 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. JORGE RENDON ALARCON
DR. MARIO ROJAS HERNANDEZ
DR. SERGIO PEREZ CORTES



RICARDO LUIS MENDIVIL ROJO
ALUMNO

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: RICARDO LUIS MENDIVIL ROJO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTOR DE LA DIVISION DE CSH

DR. JOSE OCTAVIO NATERAS DOMINGUEZ

PRESIDENTE

DR. JORGE RENDON ALARCON

VOCAL

DR. MARIO ROJAS HERNANDEZ

SECRETARIO

DR. SERGIO PEREZ CORTES