

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

**Reconstrucción del sujeto en Hegel a partir de tres etapas de conciencia de
la *Fenomenología del espíritu*: [A. Conciencia] [B. Autoconciencia] [C.] [AA.]
Razón**

TRABAJO RECEPCIONAL
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

PRESENTA

MARÍA GUADALUPE MONTOYA ARMAS

Director del trabajo recepcional:

Dr. Mario Rojas Hernández

Ciudad de México, mayo de 2017.

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS[©]

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

Agradecimientos

Este trabajo fue finalizado gracias al apoyo incondicional y sustento de mi padre José Esteban y mi madre Catalina, sin ellos, esto no hubiese sido concretado. Gracias por la espera y paciencia. Esta tesis va dedicada a los dos con todo mi ser, amor y cariño.

También agradezco el impulso emocional que me otorgaron mis hermanas Blanca y Martha: por todos los consejos que me dieron en esta etapa de mi vida, gracias por su compañía y cariño. A mis hermanos Ricardo y Jesús, por su apoyo y palabras de aliento. Gracias a los cuatro por estar siempre presentes.

A mis cuñados y cuñadas gracias por impregnar en mí entusiasmo. A mi tía Patricia y tía Mirna, gracias por caminar siempre a mi lado. A todos los quiero mucho. A los que tengo en mis recuerdos y corazón, que no vieron el término de esta tesis, pero estuvieron al pendiente de mi vida y recorrido académico: tía Susana, tío Fidel, tío Carlos.

A ti, Bryan, por acompañarme y estar a mi lado en todo este recorrido y proceso de formación; por el amor y comprensión que me brindas. Por los diálogos y debates continuos que generamos, los cuales abren mi pensar y contribuyen a mi reflexión. Amor, gracias por tu apoyo constante e incondicional. Por fin, esto ha sido finalizado. Al doctor Jorge Alejandro Bernal López por estar presente en mi vida y estar pendiente de ella. Infinitas gracias.

A mi asesor de tesis, Dr. Mario Rojas, por brindarme sus conocimientos filosóficos enfocados en Hegel. Sus seminarios y palabras fueron el aliento para realizar este trabajo. Muchas gracias por sus aportes y por guiarme.

A mis lectores: profesoras Beleguá y Alejandra; profesores Motenehuatzin y David, gracias por dedicar su tiempo y ofrecerme sus comentarios, los cuales fueron muy importantes para concluir mi trabajo. Cada uno de ustedes fue un pilar fundamental para mi desarrollo intelectual en la UACM.

A mis amigos y amigas que estuvieron presentes en mi formación y a la espera de la finalización de esta tesis: Rosario, Javier Ortiz, Moisés, Emanuel, Fernando, Julio, Pablo, Rita, Adriana, Marco, Carmen García, Iván, Gonzalo. Gracias por compartir felices y bellos momentos.

Lo que se mueve por sí mismo es inmortal...

Platón

Índice

Introducción General	1
Capítulo 1.- La “Introducción” a la <i>Fenomenología del espíritu: La Ciencia de la experiencia de la Conciencia</i>	11
Capitulo 2.- [A. CONCIENCIA]	24
I. La certeza sensible: primera captación verdadera. Relación dialéctica entre conciencia y objeto	25
1. El objeto de esta certeza	28
2. El sujeto de esta certeza	33
3. La experiencia de esta certeza	34
II. La Percepción: lo uno y lo múltiple. Relación dialéctica entre la conciencia y la coseidad	38
1. El concepto simple de la cosa	39
2. La percepción contradictoria de la cosa	42
3. El movimiento hacia la universalidad incondicionada y hacia el reino del entendimiento	46
III. Fuerza y Entendimiento. Fenómeno y mundo suprasensible: el paso lógico de la Conciencia a la Autoconciencia	49
1. La fuerza y el juego de las fuerzas	51
2. Lo interior	54
a) El mundo suprasensible.	55
[1. Lo interior, el fenómeno, el entendimiento]	55
[2. Lo suprasensible, como manifestación]	55
[3. La ley como la verdad de la manifestación]	56

b) La ley de la pura diferencia, el mundo invertido.....	60
3. La infinitud.....	61
Capítulo 3.- [B. AUTOCONCIENCIA]	64
IV. LA VERDAD DE LA CERTEZA DE SÍ MISMO	65
[1. La autoconciencia en sí].....	66
[2. La vida].....	67
[3. El yo y la apetencia]	69
A. <i>Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre</i>	73
[1. La autoconciencia duplicada]	73
[2. La lucha de las autoconciencias contrapuestas]	76
[3. Señor y siervo].....	79
B. <i>Libertad de la autoconciencia; estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada</i>	84
[1. El estoicismo]	85
[2. El escepticismo].....	87
[3. La conciencia desventurada. Subjetivismo piadoso]	88
Capítulo 4.- [C.] [AA.] LA RAZÓN	100
V. CERTEZA Y VERDAD DE LA RAZÓN	101
1. La Razón y el idealismo subjetivo de Kant y Fichte	103
Consideraciones finales sobre la noción de sujeto en Hegel	110
Bibliografía.....	118

Introducción General

En las humanidades y en las ciencias sociales el sujeto es descrito y analizado desde diversas perspectivas que se dirigen tanto a su individualidad como a su configuración en sociedad, cultura, contexto político, económico e histórico. Algunos de los enfoques y estudios teóricos que profundizan el problema del sujeto se exponen en la filosofía occidental. En esta filosofía, las cuestiones y reflexiones sobre el ser humano como *sujeto* comienzan a tomar forma a partir del inicio de la época moderna¹.

Por mencionar algunos sucesos y puntos importantes del contexto moderno, puedo decir que el pensamiento del medioevo se transforma y un nuevo orden inicia, la época de la razón. Con la revolución científica (*giro copernicano*²) y en el campo de la filosofía los cambios comienzan a darse en cuanto a cómo considerar el mundo y lo humano; la realidad y el sujeto. Román Cuartango plantea que “lo que resulta característico de la filosofía moderna es el interés por las modificaciones que tienen lugar en la constitución racional del mundo [...] pero no sólo se transforma el mundo [...] también lo hace el hombre.”³

En el plano político, el cambio comienza con la reestructuración del orden social y del Estado. Con la apelación de derechos humanos, individualidad, igualdad, justicia, libertad, soberanía, etcétera, se tratan de instaurar y conformar en

¹ En este momento histórico las problemáticas metafísicas, ontológicas, y epistemológicas, se dan primeramente en torno a la concepción del yo, como la “primera realidad”, expresado así por René Descartes. El yo puede considerarse base para la constitución y conformación del *sujeto*; el yo es característico del concepto de sujeto, el yo puede interpretarse como sujeto.

² Nicolás Copérnico (1473-1543) da un giro a la teoría que decía que la tierra es el centro del universo donde otros planetas y el Sol se mueven a su alrededor (geocentrismo). Copérnico rompe con la postura tradicional y revoluciona la teoría con su modelo heliocéntrico, donde especifica que la tierra y los planetas giran alrededor del sol, éste como el centro del sistema solar. El giro copernicano tuvo implicaciones en el ámbito filosófico con Kant en cuanto al sujeto de conocimiento (más adelante, se explicará).

³ Román Cuartango, *Hegel: Filosofía y Modernidad*, Montesinos, España, 2005, p. 14.

contratos e Instituciones sociales proyectos para el bien común.⁴ En cuanto a lo económico, el proceso tiene que ver con la transición del sistema feudal al de producción capitalista. Con este sistema se inicia la producción de mercancías y su intercambio por medio de la utilización del dinero. Así también, la transformación se da en el terreno religioso que inicia con Martín Lutero con su crítica hacia la iglesia y el contrapeso ante el poder papal en la llamada Reforma protestante.

En la época moderna la cosmovisión cambia; se inicia un nuevo periodo en el cual se plantea que Dios no es el centro del universo sino el hombre, se define que el universo no es finito, sino infinito⁵. El hombre cambia su perspectiva e idea del mundo, se define un enfoque distinto sobre el orden de las cosas y de Dios, el hombre se convierte en el nuevo centro. En cuanto a los quehaceres filosóficos, éstos son enfocados al *pensar* del ser humano, a la idea del yo, al sujeto, a la racionalidad, al mundo y a la sociedad.

En los siglos⁶ XIV (primeras manifestaciones), XV y XVI inicia el periodo denominado Renacimiento –primer momento o etapa del pensamiento moderno-, es decir, un renacer donde se replantea la filosofía y el pensamiento griego. En este periodo, el hombre define su propia concepción, se asume y se construye a sí mismo frente a la idea determinista de Dios y frente a la naturaleza, en este sentido es que comienza a conceptualizar una realidad diferente a la anterior. El filósofo Luis Villoro explica en su libro *El pensamiento moderno*, que en el Renacimiento al hombre ya no se le determina o asigna un papel para desenvolverse en la sociedad, sino que él se determina a sí mismo; se autorealiza;

⁴ Para profundizar el tema de lo político y política en la modernidad, ver: Jorge Dotti, “Pensamiento político moderno”, en *Del Renacimiento a la Ilustración I*, Miguel Quintanilla (coord.), Editorial Trotta, Madrid, 2013, p. 53.

⁵ Cabe mencionar, que al inicio de esta etapa, en el renacimiento, las pugnas y polémicas sobre Dios, el universo, la finitud e infinitud de éste, se presentó en científicos y filósofos, uno de ellos Nicolás de Cusa. Sobre este tema ver Alexandre Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, trad. Carlos Solís Santos, Siglo XXI, España, 1999.

⁶ Debo aclarar que el orden cronológico de la historia occidental varía en distintos autores, aquí me he basado en la periodización de la modernidad como la interpreta Luis Villoro.

él determina sus acciones y se crea a sí mismo. La capacidad de autocreación conlleva al hombre a crear nuevos conocimientos y a tener otra perspectiva sobre el conocimiento de la *verdad* y la realidad de las cosas.

Uno de los aspectos filosóficos más importantes que se analizan en la Modernidad es el *sujeto del conocimiento*, esto es, cómo se conoce a sí mismo y cómo conoce la realidad y el mundo en el que está inmerso. Estos planteamientos tuvieron como resultado diversas controversias, las más relevantes las podemos encontrar en la disputa entre el racionalismo (René Descartes, Baruch Spinoza, Gottfried Leibniz) y el empirismo (Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke, George Berkeley, David Hume). Ambas problematizan en general cómo es que el sujeto conoce, cómo se conoce a sí mismo, a fin de cuentas, qué es el sujeto como tal.

En el racionalismo, René Descartes (1596-1650) dice que el conocimiento se da a partir de la razón. La verdad se obtiene a partir del *yo*, “en la mente que conoce” y no desde los sentidos inmediatos. Los datos que proporcionan los sentidos tienen que ser examinados por el entendimiento. Descartes revoluciona el pensamiento filosófico al enfocarse primero en el *yo* y no en el objeto como se planteaba en las filosofías anteriores, donde el conocimiento se genera a partir del objeto hacia el *yo*.

El *yo* cartesiano se determina por la duda: “*puedo dudar de todo menos de que dudo, por lo tanto pienso, y al pensar existo*”⁷, es actividad pura del *yo*, de ahí su máxima filosófica *cogito ergo sum* (pienso, luego existo). En tanto que *pienso* existo; el *yo* es *sustancia que piensa*. Para Descartes el sujeto es el fundamento del conocimiento y de la verdad. Por ello, en su *Discurso del método* y en sus *Meditaciones Metafísicas* pone especial énfasis en la concepción del *yo* al determinarlo como *res cogitans* (alma) y *res extensa* (cuerpo) donde plantea la dualidad de ambos: sustancia pensante y sustancia extensa (ésta, como la primordial y verdadera).

⁷ Ver René Descartes, *El discurso del método*, Editorial Bruguera, España, 1975.

Ahora bien, en el empirismo se explica que el conocimiento se da desde la experiencia (sujeto y objeto, interno y externo). Ésta es expresada como la base del conocimiento y se afirma que las ideas no son innatas, sino que se dan a partir de los sentidos, de ponerlos a prueba. En la lógica empírica se afirma que la mente tiene límites. John Locke (1632-1704) dice que los seres humanos no tenemos nada en la mente y afirma que desde que nacemos la conciencia es una hoja en blanco donde las ideas devienen a partir de la experiencia. David Hume (1711-1776) por su parte deduce que el conocimiento se da a partir de las percepciones. Para él, las ideas provienen de las impresiones: tanto internas (emociones, pasiones, etcétera.) como externas (sentidos sensoriales); las ideas nacen de la experiencia.

Estos paradigmas (racionalismo y empirismo) serán criticados, sintetizados y unificados por Immanuel Kant (1724-1804) en su obra *Crítica de la razón pura*. El filósofo en este texto expone la crítica hacia ambas posturas a partir del desarrollo de: los juicios analíticos *a priori*, (algo que se puede conocer previamente a la experiencia, es decir, las categorías) y los juicios sintéticos (*a posteriori*, algo que se conoce después de la experiencia) y propone que el conocimiento humano es el conjunto de las ideas y de la experiencia; la razón y la experiencia son independientes entre ambos, pero ambos se complementan. Con Kant la perspectiva del conocimiento cambia, revoluciona a las anteriores, para él el objeto no es el que determina las características en el sujeto (descentra al objeto), sino que es el sujeto el que constituye al objeto, el objeto depende del sujeto (giro copernicano).

Ahora bien, ya que he expuesto algunos puntos relevantes de la época moderna quiero presentar a otro filósofo que culmina esta etapa histórica (finales del siglo XVIII y principios del XIX), él es Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). En este trabajo de investigación sus reflexiones y postura sobre el sujeto de conocimiento serán el objetivo principal a desarrollar. Hegel replantea y articula los momentos lógicos que desarrollan la idea del sujeto y las problemáticas que a éste

le atañen en el ámbito ontológico, metafísico, epistemológico, e histórico. Para desarrollar su propuesta, el filósofo alemán retoma a los griegos clásicos como Heráclito, Platón, Aristóteles, entre otros filósofos, de ahí que se enfoque en el pensar humano, el espíritu, la idea, la sustancia, la ciencia, etcétera.

En el presente trabajo me propongo exponer filosóficamente cómo desarrolla Hegel el concepto de *sujeto*, para ello me centraré en una de sus principales obras, la *Fenomenología del espíritu*⁸. La pretensión del filósofo en la *Fenomenología* es que a través de la filosofía se llegue a un conocimiento racional verdadero de la realidad. Para Hegel esta verdadera realidad es el *sujeto*, el cual llega a concretizarse en el momento pleno de la intersubjetividad, esto es, en un ámbito de reconocimiento mutuo entre sujetos, conformando así, un Estado racional.

La obra muestra al lector el desarrollo de la conciencia hacia la ciencia, es decir, el proceso de experiencias de la conciencia y momentos dialécticos del sujeto para llegar al saber absoluto. Su exposición se caracteriza principalmente por un proceso y movimiento dialéctico entre la conciencia y su objeto, es decir, por la experiencia que tiene la conciencia individual con su exterior, con su entorno, con los objetos. El primer momento dialéctico que Hegel desarrolla es la certeza sensible: éste como el inicio de todo el proceso de conciencia para llegar al saber absoluto, fase última y más elevada de la conciencia en la *Fenomenología del espíritu*. En general, Hegel analiza cómo es el desarrollo y movimiento recíproco

⁸ La obra fue concluida por Hegel en 1806 -y no fue publicada sino hasta 1807- contexto donde la batalla de Jena daba inicio y momento crucial en el pensamiento del filósofo para el desarrollo de los conceptos de libertad y del espíritu humano. Para Hegel fue un momento para replantearse una nueva perspectiva de su cultura, política, y del Estado Moderno. La *Fenomenología* es considerada como la introducción a todo el sistema de la ciencia de Hegel, ya que a partir de ésta pueden comprenderse y se siguen las obras que él realiza posteriormente, como la *Ciencia de la lógica*, la *Filosofía del Derecho*, etc. Ahora bien, el concepto *Fenomenología*, se refiere en sentido general, a manifestación, a aparecer, a lo que se muestra; y *Espíritu*, a la conciencia, al pensar y sus momentos. *Fenomenología del espíritu* es, por tanto, la manifestación o aparecer de los momentos de la conciencia que tiene como objetivo alcanzar el saber absoluto. Ver Ernst Bloch, "La fenomenología del espíritu", en *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, FCE, México, 1983, p. 59.

entre sujeto y mundo, y determina cómo se realiza el sujeto a partir de la configuración de la totalidad de los momentos de la conciencia.

Ahora bien, ya que retomo la *Fenomenología* debo explicar el orden y la estructura⁹ de la misma, que es la siguiente: 1) Prólogo; 2) Introducción; 3) Etapas de conciencia con sus respectivas figuras (primer macro-dialéctica -letras mayúsculas- como expresan algunos autores, uno de ellos Rubén Dri, y con sus respectivas microdialécticas –números romanos-) ¹⁰ que son:

[A. Conciencia]:

I. La certeza sensible, II. La percepción, III. Fuerza y entendimiento

[B. Autoconciencia]:

IV. La verdad de la certeza de sí mismo:

A. *Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre*

B. *Libertad de la autoconciencia; estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada*

[C.] [AA.]¹¹ Razón:

V. Certeza y verdad de la razón:

A. *Razón observante*

B. *La realización de la autoconciencia racional por sí misma*

⁹ Para el desarrollo de este trabajo me he basado en la estructura, orden y traducción de la *Fenomenología del espíritu* del Fondo de Cultura Económica, edición 2012.

¹⁰ En esta parte sólo mencionaré los números romanos y letras mayúsculas de las macrodialécticas. No obstante, en el desarrollo del trabajo me detendré a exponer cada uno de sus momentos pertenecientes.

¹¹ En la sección [C.] Hegel pone a la Razón como continuación y elevación de las etapas [A. Conciencia] y [B. Autoconciencia]: A, B, y C, son los primeros momentos del recorrido fenomenológico de la conciencia; y [AA.], [BB.], [CC.], y [DD.], con estas letras *duplicadas* se da el inicio de la segunda macrodialéctica, la cual se eleva de nivel a la primera. Para más detalle de esta estructura ver texto de Rubén Dri: *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, tomo 2, editorial Biblos, 2006.

C. La individualidad que es para sí real (reell) en y para sí misma

Ahora bien, Hegel introduce otras subdivisiones (segunda macro-dialéctica) cada una con sus momentos a desarrollar y son las siguientes:

[BB.] *El Espíritu: VI. El espíritu:*

- A. El espíritu verdadero, la eticidad*
- B. El espíritu extrañado de sí mismo; la cultura*
- C. El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad*

[CC.] *La religión: VII. La religión:*

- A. Religión natural*
- B. La religión del arte*
- C. La religión revelada*

[DD.] *El saber absoluto: VIII. El saber absoluto*

El propósito de este trabajo es retomar la primera macrodialéctica y reconstruir monográficamente el recorrido que realiza la conciencia por las distintas figuras y momentos lógicos que ella atraviesa, con el objetivo de destacar cómo se conforma el sujeto ontológicamente, epistemológicamente y fenomenológicamente. Explicaré cómo se dan los pasos lógicos de una etapa a otra, y especificaré cómo, de acuerdo con Hegel, la conciencia llega a la autoconciencia y a la razón¹². Lo que defiendo e intento mostrar en esta

¹² En la parte de la "razón" no abordaré toda la sección, sólo expondré las primeras páginas de la parte V. "Certeza y verdad de la razón" (págs. 143-148), ya que sólo quiero desarrollar cómo inicia el proceso de la razón, del paso de la autoconciencia a la razón, de cómo se manifiesta, y cuál es la postura de Hegel sobre este concepto. Cabe mencionar que en la etapa de la Razón se profundiza el concepto del sujeto de forma extensa e introduce paso a paso cómo el sujeto singular, pasa a estar inmerso en la comunidad, o, en otras palabras, el sujeto individual, particular, se constituye en un ámbito intersubjetivo, intersubjetual. Para algunos autores, uno de ellos Valls Plana, en la Razón Hegel hubiese finalizado su obra, porque en esa etapa, se alcanza aquella unidad entre subjetividad y objetividad, ahí se inicia su *Ciencia de la lógica*. No obstante, hay que destacar que la segunda macro-dialéctica es relevante para analizar al sujeto en el ámbito moral, cultural, religioso, ético, político, etc., ahí Hegel expone y critica distintos momentos de la historia

reconstrucción es que los momentos de la primera macro-dialéctica -las tres primeras etapas de la conciencia- son fundamentales para comprender cómo inicia el proceso dialéctico del pensar del ser humano, y cómo éste logra ser autoconsciente; conciencia, autoconciencia, y razón, son la base para determinar cómo se constituye el concepto de sujeto.

Otro de los objetivos se centra en el análisis filosófico sobre el ser humano y su conformación como sujeto. Éste como Hegel describe es sujeto *en sí*, es decir, no se sabe sujeto, no obstante, tiene que darse cuenta que es como tal, *en y para sí*. Para ello, el sujeto desarrolla y experimenta momentos lógicos, del pensar necesarios para lograr autodefinirse, ser autoconciencia. El proceso es externo e interno el cual se desarrolla por una búsqueda constante de sí mismo, de su verdad. El sujeto recorre un camino fenomenológico por esa búsqueda de sí que lo conduce al saber absoluto.

La importancia del concepto de sujeto en Hegel es que propone la posibilidad de llegar al concepto de lo que somos, y de realizarnos como sujetos autónomos y libres. Todo el desarrollo y momentos lógicos distintos pueden constituirnos como sujetos racionales y así configurar una realidad ética intersubjetiva. Lo que para mí es esencial es que desde un proceso subjetivo -del ser conscientes de nosotros mismos, de conocernos a nosotros mismos-, podremos mostrar y reconocer al otro como sujeto racional, si cada sujeto lleva a cabo este proceso de formación puede realizarse un reconocimiento recíproco autónomo y una responsabilidad digna con y para el otro.

Ahora bien, como punto de partida planteo las siguientes preguntas: ¿desde la perspectiva de Hegel, cómo el ser humano logra autodeterminarse? ¿Qué elementos constituyen o determinan al sujeto? Para él, el ser humano es sujeto,

de occidente (como la cultura griega, la Ilustración y el momento del cristianismo). En esas secciones el sujeto sigue en una constante búsqueda de sí mismo y de su libertad.

un yo; es decir, un ser autorreflexivo que se autodetermina¹³ y se capta a sí mismo como pensante, sin embargo, ¿cuál es el proceso del ser humano para lograr ser consciente de sí mismo? Estas preguntas que me propongo desarrollar serán mi punto de partida para esta reconstrucción que será dividida en cinco capítulos.

En el primer capítulo, expondré lo que Hegel llama *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. Es importante abordar este tema, ya que ayudará a comprender el sentido de la *Fenomenología del espíritu* a partir de los conceptos de *ciencia* y *experiencia*.

En el segundo capítulo, construiré el proceso de la primera figura de la etapa “A. Conciencia” con sus correspondientes microdialécticas: certeza sensible, percepción y fuerza y entendimiento. Primero, en la certeza sensible -el inicio del recorrido de la conciencia- explicaré cómo se lleva a cabo el proceso de la conciencia hacia el objeto enfocándome en cuatro conceptos que son utilizados en este primer momento: sujeto, objeto, verdad y universal. Segundo, en la figura de la percepción, expondré cómo la conciencia percibe un *uno inmediato* universal y *múltiple*; cómo a la conciencia se le manifiesta y percibe algo como verdadero y de múltiples propiedades, la cosa. Y tercero, en la figura fuerza y entendimiento, analizaré cómo un ente pensante en tanto mero ser natural (*en sí*) logra establecerse como autoconciencia (para sí), tema central de esta investigación.

Dada esta exposición, explicaré cómo se determina el paso lógico de la conciencia a la autoconciencia, para ello desarrollaré conceptos fundamentales del proceso: *fuerza, el juego de fuerzas, lo interior, ley, mundo invertido, e infinitud*. Mostraré por qué Hegel retoma cada uno de ellos y resaltaré cuál es la importancia de cada momento.

En el tercer capítulo desarrollaré el tema de la “Autoconciencia”. Describiré el proceso de la autoconciencia y analizaré cada uno de los momentos por los cuales

¹³ En esta exposición se utilizará con el mismo sentido las siguientes categorías: *sujeto, yo, autorreflexión, autodeterminación*.

atraviesa. Expondré la dialéctica señorío y servidumbre, y las siguientes etapas que son estoicismo, escepticismo, y conciencia desventurada. Es importante detallar esos momentos ya que ahí se mostrará la estructura de la autoconciencia y cómo se da el paso lógico a la Razón.

En el cuarto capítulo explicaré las primeras páginas (143-148) de la *fenomenología* de la sección de la Razón. Ahí solamente analizaré la crítica que hace Hegel al idealismo de Kant y Fichte y expondré, en general, la postura de ambos ante el concepto de razón. Será éste un análisis breve, el cual permitirá entender el camino que seguirá posteriormente el sujeto, y el concepto de racionalidad que Hegel propone.

Para finalizar, realizaré mi comentario sobre este recorrido ontológico, epistemológico, fenomenológico, que desarrolla la conciencia, de cómo poco a poco, paso a paso, la formación del sujeto se construye dialécticamente; de la importancia que debe tener este proceso en este contexto social, político, económico, los cuales todos los seres humanos estamos inmersos.

CAPÍTULO I

La “Introducción” a la *Fenomenología del espíritu*: La Ciencia de la experiencia de la Conciencia

A través de la historia de la filosofía occidental se han planteado distintas problemáticas en torno al conocimiento y la búsqueda de la verdad, una verdad filosófica. Hegel propone una forma de acercarnos a ella y detalla en la *Fenomenología del espíritu* -la primera parte del *sistema de la Ciencia*¹⁴- cómo llegar al verdadero conocimiento, esto es, al saber absoluto. Lo que desarrolla se enfoca en cómo se manifiesta el *espíritu*, es decir, cómo se despliega la conciencia en diferentes fases y cómo atraviesa distintos momentos lógicos e históricos para lograr conocerse a sí misma, y así llegar al espíritu absoluto.

El desarrollo fenomenológico de la conciencia es un movimiento dialéctico entre la conciencia y el *objeto*, un proceso subjetivo y objetivo del sujeto. La obra también tiene que ver con un proceso filosófico que se enfoca en los griegos (aunque Hegel no lo mencione literalmente, se refiere a la filosofía de Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles, y a la Ilustración). También cabe destacar que para el desarrollo de la *Fenomenología*, Hegel se enfoca y lo relaciona con un momento histórico, la Revolución Francesa¹⁵. Este hecho histórico lo considera como el fin de una época donde comienza una nueva etapa de conciencia. En aquella época él afirma que:

¹⁴ El *sistema de la ciencia* se divide en dos partes: la *primera* parte es la *Fenomenología del espíritu* (*Ciencia de la experiencia de la conciencia*; *Ciencia* de la Fenomenología del Espíritu). Y la segunda, *Ciencia de la Lógica*. Heidegger comenta que “Ambas, en su mutua delegación y como conexión de su delegación, son el todo del sistema en la totalidad de su realidad efectiva”. *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p.49. Después Hegel estructura el *todo* en un nuevo sistema, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817).

¹⁵ Para Hegel la Revolución Francesa marcó el comienzo de una nueva época del espíritu; un momento de transición para el quehacer y el pensar filosófico. Hegel expresa que su contexto social se encuentra en un momento de gestación y de transición hacia una nueva época; ahí determina que el espíritu nunca está quieto y tiene un largo camino por recorrer.

El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. [...] El espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior. [...] El comienzo del nuevo espíritu es el producto de una larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura, la recompensa de un camino muy sinuoso y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos.¹⁶

Por estas razones algunos autores afirman que la *Fenomenología* es una obra donde se manifiesta el recorrido de la conciencia a partir de un nivel inferior hasta uno superior: es *la Odisea del sujeto* por la cual el sujeto tiene que atravesar. Esta obra, por lo tanto, dice Jean Hyppolite, es una obra científica que “sigue el desarrollo de la conciencia que, renunciando a sus primitivas convicciones, alcanza a través de sus experiencias el punto de vista propiamente filosófico, el del saber absoluto.”¹⁷ También Ernst Bloch comenta que la *Fenomenología del espíritu* o *ciencia del espíritu* es una exposición que puede utilizarse como una obra propedéutica, es decir, como “el camino por el que se educa la conciencia del hombre.”¹⁸ O bien, como afirma Sergio Pérez: “la *Fenomenología* es la educación de la razón en la historia.”¹⁹

La *Fenomenología del espíritu* es una obra que muestra cómo es el recorrido de la conciencia en diferentes momentos o fases, donde se detalla cómo el espíritu humano puede elevarse y llegar al *saber absoluto*. Es una *exposición del saber tal y como se manifiesta*, este es el punto de partida del camino de la conciencia hacia la *Ciencia*, el cual comienza desde un saber ingenuo, la certeza sensible: de un saber inmediato (representaciones inmediatas de la conciencia: elementos

¹⁶ G. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Wenceslao Roces (trad.), FCE, México, 2012, pp. 12-13.

¹⁷ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1974, p. 7.

¹⁸ Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, FCE, México, 1983, p. 59.

¹⁹ Sergio Pérez, “Filosofía sin presuposiciones: la Fenomenología del espíritu de Hegel”, Comp. Carlos Oliva, en *Ciencia, experiencia y fenomenología*, UNAM, México, 2010, p. 432.

sensibles), al verdadero saber. La exposición del espíritu es presentada por Hegel como:

...el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es.²⁰

Hegel expone cómo el espíritu se conoce a sí mismo a través de distintos momentos de conciencia: la *ciencia del espíritu*, esto es, la *ciencia de la experiencia de la conciencia*²¹. Ahora bien, para detallar lo que Hegel propone cabe preguntar lo siguiente: ¿Cuál es la postura filosófica de Hegel ante el concepto de *Ciencia* y de *Experiencia*? ¿A qué se refiere con la *Ciencia del espíritu*? ¿Qué es la *Ciencia de la experiencia de la conciencia*?

Para responder la primera pregunta, en el *Prólogo* a la *Fenomenología* en las primeras páginas (7-9), el autor propone que la filosofía debe aproximarse a la ciencia y pretende como meta que ésta “pueda dejar de llamarse *amor* por el saber para llegar a *ser saber real*.”²² Para Hegel la ciencia es la Filosofía; él da un giro ante el planteamiento de lo que se entiende por *Filosofía* y determina que ésta debe elevarse al plano de la *ciencia* argumentando lo siguiente: “La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza, y la explicación satisfactoria acerca de esto sólo puede ser la exposición de la filosofía misma.”²³ La tarea de la filosofía consiste en la exposición del *todo*, del absoluto. Sobre el concepto de ciencia, la filósofa Amelia Podetti expresa lo siguiente:

²⁰ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 54.

²¹ Éste tema sería el nombre que Hegel pondría a su obra, pero cambió en último momento por el título *Fenomenología del espíritu*, obra que se conformó, según distintas interpretaciones, como la base e introducción a su sistema filosófico. Así pues, ambos títulos apuntan a lo mismo. El sistema hegeliano se estructura por las siguientes partes: I] *Ciencia de la lógica*, II] *Filosofía de la naturaleza*, y III] *Filosofía del espíritu*.

²² G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 9.

²³ *Ídem*.

Para Hegel, [...] la ciencia, la *Wissenschaft*, que es también la filosofía, es conocimiento efectivo del verdadero ser. Es cierto que la ciencia no es conocimiento inmediato, sino el resultado de un despliegue muy complejo, sincrónico y diacrónico, de relaciones entre el ser y el conocer.²⁴

Así pues, para Hegel: “la *Fenomenología del espíritu* es la ciencia de la conciencia, que ella tiene por fin exponer que la conciencia tiene como resultado final el *concepto* de la ciencia, es decir el *puro saber*.”²⁵; sobre el saber o pensar puro, el *concepto* (el principio lógico) sostiene esto:

Esta última figura del espíritu, el espíritu que da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma de sí mismo y que, con ello, realiza su concepto a la par que en esta realización permanece en su concepto, es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura de espíritu o el *saber conceptual*. [...] El espíritu que *se manifiesta* en este elemento a la conciencia o, lo que aquí es lo mismo, que es aquí producida por ella, es la *ciencia*.²⁶

La *ciencia del espíritu* consiste, en efecto, en el proceso que lleva a cabo la conciencia y su relación con su exterior, esto es, el mundo de los objetos, la naturaleza; también, lo social y lo práctico; es el desarrollo de la *reflexión* del sujeto ante/con el mundo (relación de espíritu subjetivo y espíritu objetivo). Valls Plana dice sobre esto que: “La ciencia es, según esto, conocimiento plenamente objetivo y a la vez subjetivo, autoconciencia del Todo, comunidad autoconsciente.”²⁷ Hegel afirma que “el espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la *ciencia*. Esta es la realidad de ese espíritu y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento.”²⁸

²⁴ Amelia Podetti, *Comentario a la Introducción a la Fenomenología del Espíritu*, Editorial Biblos, Argentina, 2007, p. 70.

²⁵ G. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Augusta y Rodolfo Mondolfo (trad.), Solar/Hachette, Argentina, 1976, p. 64.

²⁶ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, pp. 466-467.

²⁷ Ramón Valls, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, laia, Barcelona, 1971, p. 55.

²⁸ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 19.

El espíritu que se construye en su propio elemento es espíritu autoconsciente, el *sujeto*, el cual se configura a través de lo epistemológico, lógico, social, de la historia. Rubén Dri afirma que el sujeto es el “hacerse a sí mismo, [...] el puro proceso.”²⁹ Hegel define al sujeto como lo real, como la *sustancia viva*:

...pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. [...] Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin. Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo.³⁰

Para Hegel el sujeto es devenir de sí mismo; es sujeto que se piensa a sí mismo y se realiza en el ámbito de la plena intersubjetividad, es decir, con otros sujetos, esto es para él lo verdadero, por eso afirma lo siguiente: “El *puro* conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, este éter en *cuanto tal*, es el fundamento y la base de la ciencia o el *saber en general*.”³¹

Ahora bien, Hegel detalla el objetivo de la obra en su Introducción a la *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. Ahí el autor expone cómo es el recorrido de la conciencia para llegar a la verdad, es decir, el desarrollo de las configuraciones de la conciencia para llegar al espíritu absoluto. Su interés parte de la problemática que se desarrolla en el campo filosófico sobre el *conocimiento*, de ahí que afirme lo siguiente:

Es NATURAL pensar que, en filosofía, antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento de lo que es en verdad, sea necesario ponerse de acuerdo

²⁹ Rubén Dri, *La fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana. Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2006, p. 45.

³⁰ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, pp. 15-16.

³¹ *Ibidem.*, p. 19.

sobre el conocimiento, considerado como el instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto o como el medio a través del cual es contemplado. [...] Si el conocimiento es un instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, inmediatamente se advierte que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a ésta tal y como ella es para sí, sino que la moldea y altera. Y si el conocimiento no es un instrumento de nuestra actividad, sino, en cierto modo, un médium pasivo a través del cual llega a nosotros la luz de la verdad, no recibiremos ésta tampoco tal y como es en sí, sino tal y como es a través de este médium y en él.³²

Hegel critica los planteamientos que afirman que el conocimiento es un *medium*, o bien, un instrumento para apoderarse de lo absoluto, esto lo rechaza y lo considera como representaciones arbitrarias. Él no está de acuerdo en que “lo absoluto sea, no concebido, sino sentido e intuido, [...] y sean expresados, no su concepto, sino su sentimiento y su intuición.”³³ Lo que el filósofo critica es que el absoluto se dé por medio de la intuición. Para él, el absoluto no sólo es sentido, sino que éste se conforma a través de todo un despliegue lógico de la conciencia, ésta tiene que atravesar distintos momentos para determinarse como tal; el despliegue es un proceso dialéctico. En cambio, si sólo se tratara de una mera intuición éste sería sólo un *saber inmediato*.

De esta manera Hegel ataca dos concepciones similares de aquel momento la Schleiermacher y la de Schelling. Schleiermacher sostenía que en el absoluto sólo se podía tener un contacto sentimental. El absoluto debía ser sentido. Schelling, por su parte, era partidario de una intuición intelectual, es decir, una captación del absoluto simple e inmediata.³⁴

A Hegel le interesa retomar y reformular las posiciones filosóficas que versan sobre el distanciamiento entre el conocimiento y el absoluto, él expresa que no deben estar separadas, más bien, tiene que ser una relación y un proceso entre el

³² *Ibidem.*, p. 51.

³³ *Ibidem.*, p. 10.

³⁴ Rubén Dri, *La fenomenología del espíritu de Hegel...*, *op. cit.*, p. 32.

conocimiento y lo absoluto. Es por ello que él se enfoque en el desarrollo de los momentos lógicos, o bien, en el *conjunto del todo*, esto es, en la *experiencia real y total del sujeto*.

El conjunto del todo tiene que ver con el desarrollo de los momentos necesarios que lleva a cabo la conciencia y su resultado, esto es, su devenir. Para Hegel este es el proceso del movimiento dialéctico entre sujeto y objeto: es la experiencia de la conciencia y de las negaciones de sus momentos. Es decir, la conciencia al experimentar un momento lo supera, lo niega y aparece así otro momento, un nuevo objeto, un nuevo saber. Hegel afirma lo siguiente:

En efecto, la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir; [...] Asimismo, la diversidad es más bien el límite de la cosa; aparece allí donde la cosa termina o es lo que ésta no es.³⁵

En otras palabras, el concepto “superar” se refiere a cuando se da un primer momento (posición); en seguida éste se niega (primera negación) y se da un segundo momento, el cual supera al primero; y de ahí se da un tercer momento el cual niega al segundo (segunda negación) y supera el segundo momento. El *superar* es pasar de un momento a otro sin eliminar por completo lo que se da en el primero; es suprimir y conservar el momento, así se manifiesta un nivel más elevado en el momento posterior. Por ello, el sujeto es movimiento, porque continuamente cambia, es devenir: “es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin.”³⁶

Ahora bien, lo que se muestra primero en el recorrido fenomenológico es la conciencia que cree tener un *saber real*, pero no se da cuenta de que experimenta sólo una ilusión, una apariencia, por lo tanto, pasa a ser un saber no real. Ante

³⁵ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 8.

³⁶ *Ibidem.*, p. 16.

esto, Hegel indica que el camino de la conciencia tiene un significado *negativo* y por ello pierde su verdad (la no-verdad). Por ello determina que la conciencia, al iniciar su recorrido, entra en el camino de la *duda*, al camino de la desesperación: “La duda es, [...] la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para el cual lo más real [*reellste*] de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado.”³⁷

Lo que Hegel propone es ser escépticos ante lo que se manifiesta, dudar o negar para examinar lo que es verdad. La conciencia en su proceso, al estar en constante movimiento, pasa por distintos momentos donde cada uno tendrá su negación. Cada negación tendrá como resultado un nuevo objeto. Así, Hegel afirma que la “serie de configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, mas bien, la historia desarrollada de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia.”³⁸ Hegel argumenta que “la *meta* se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso; se halla ahí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto.”³⁹

En el proceso de la conciencia, ésta comienza siendo *en sí* en tanto ser natural, sin embargo, al continuar su camino se convierte en *para sí*. Hegel especifica sobre esto lo siguiente: “Si es cierto que el embrión es *en sí* un ser humano, no lo es, sin embargo, *para sí*; para sí el ser humano sólo lo es en cuanto razón cultivada que se ha *hecho* a sí misma lo que es *en sí*.”⁴⁰ Aquí lo que Hegel dice es que el sujeto comienza siendo *en sí*, no obstante, éste sujeto al ser movimiento continuo (es dialéctico), hay distintos momentos por los cuales atraviesa, se va superando a través de su experiencia.

³⁷ *Ibidem.*, p. 54.

³⁸ *Ídem.*

³⁹ *Ibidem.*, p. 55.

⁴⁰ *Ibidem.*, p. 17.

Rubén Dri destaca que primero, el ser humano es *en sí*; es universal abstracto e indeterminado: la inmediatez. En este momento la conciencia cree estar fuera, se busca afuera, se busca en el objeto: “El primer momento de la *Fenomenología* corresponde a la conciencia. Ésta, por su estructura, está volcada hacia afuera y es objetual. Comienza la exploración del mundo donde sólo encuentra objetos que cree están afuera. No sabe que al explorar el mundo busca explorarse a ella.”⁴¹ Aquí aún no se determina a sí mismo porque no tiene control de sus contradicciones, no se antepone a sí mismo.

Segundo, cuando la conciencia es *para sí* hay un cambio fundamental para el ser humano: éste niega su primer momento y se determina; el sujeto se particulariza, se *escinde*, se crea: “La conciencia realiza un giro. Se da cuenta de que la dirección que llevaba no era la correcta, que conocer es conocerse. En consecuencia se vuelve sobre sí misma.”⁴² En otras palabras, el sujeto comienza a controlar sus contradicciones, es decir, como expresa Rubén Dri, comienza propiamente a *ponerse* y a la vez se *antepone*. Y por último, el tercer momento, al unirse los dos anteriores, *en sí* y *para sí*, se niega la primera negación: el universal del primer momento se concretiza, el sujeto entra al momento de la razón.

La autoconciencia se da cuenta de que conocer es conocerse, transformar es transformarse y viceversa. Si antes había salido al mundo y luego se había vuelto sobre sí misma, ahora debe volver a salir al mundo, pero sin dejar de penetrar en sí misma. Salir al mundo y entrar en sí misma, conocer y conocerse, transformar y transformarse, conciencia y autoconciencia, son dos momentos dialécticamente unidos. Esta unión o identidad dialéctica constituye la razón.⁴³

Así pues, Hegel afirma que “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

⁴¹ Rubén Dri, *La fenomenología del espíritu de Hegel...*, *op. cit.*, p. 21.

⁴² *Ídem*.

⁴³ *Ídem*.

allá de sí misma.”⁴⁴ Aquí se muestra que la conciencia es empujada a la *muerte de su verdad*, es decir, la conciencia no encuentra satisfacción en ninguno de sus estadios anteriores. Hyppolite señala lo siguiente:

...la muerte en la conciencia es un momento necesario por medio del cual la conciencia sobrevive y se eleva a una forma nueva. [...] Como la conciencia en su propio concepto para sí, se trasciende sin cesar y la muerte de lo que ella consideraba su verdad es la aparición de una verdad nueva.⁴⁵

Ahora bien, la conciencia tiene como objeto el saber, de modo que en ese movimiento dialéctico *sabe de sí*, la conciencia es autoconciencia. A partir de aquí Hegel comienza con la exposición del *método del desarrollo*, el cual tiene que ver con las posturas filosóficas de Fichte y Schelling. Hyppolite explica que ambas posturas tienen que ver con el subjetivismo. En el idealismo subjetivo de Fichte argumenta que “La conciencia reflexiona siempre sobre sí misma, se encuentra a sí misma en el objeto que creía encontrar, pero de esta manera el mundo desaparece.”⁴⁶ Para Hegel, el mundo, lo objetivo, la naturaleza, no desaparece; la conciencia se distingue y a la vez se relaciona con ella, siempre está en un continuo movimiento. El autosaber es descubrirse en *lo otro*, al distinguirse de lo otro descubre su identidad. Hegel argumenta sobre esto:

Ésta [la conciencia], en efecto, *distingue* de sí misma algo con lo que, al mismo tiempo, se *relaciona*; o, como suele expresarse, es algo *para ella misma*; y el lado determinado de esta *relación* o del *ser* de algo *para una conciencia* es el *saber*. Pero, de este ser para otro distinguimos el *ser en sí*; lo referido al saber es también algo distinto a él y se pone, como lo que es, también fuera de esta relación; el lado de este en sí se llama *verdad*.⁴⁷

⁴⁴ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, pp. 55-56.

⁴⁵ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología...*, *op. cit.*, pp. 11-12.

⁴⁶ *Ibidem.*, p. 12.

⁴⁷ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, pp. 56-57.

Hegel indica que la conciencia nos da su propia *pauta*, la cual consiste en compararse consigo misma. Aquí cabe destacar un momento fundamental, el cual tiene que ver con *nosotros*, es decir, con el filósofo o *en sí* de la conciencia, el teórico o espectador que acompaña a la conciencia en su recorrido y experiencia:

...en esta investigación el saber es nuestro objeto, es *para nosotros*; y el *en sí* de lo que resultará sería más bien su ser *para nosotros*; lo que afirmaríamos como su esencia no sería su verdad, sino más bien solamente nuestro saber acerca de él. La esencia o la pauta estaría en nosotros.⁴⁸

El examen de la conciencia por tanto consistirá en dos cosas: “en ver si el concepto corresponde al objeto [...] [y] si el objeto corresponde a su concepto.”⁴⁹ En el proceso que se da entre ambos momentos, el *concepto* y el *objeto*, éstos se relacionan entre sí; la conciencia es conciencia del objeto y también es conciencia de sí misma. Hegel argumenta que “este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia.”⁵⁰ Para *nosotros* (la conciencia filosófica) en esta experiencia surge una nueva figura, un nuevo objeto, sin embargo, la conciencia fenoménica, es decir, la conciencia que está inmersa en la experiencia, al ocurrir este movimiento, no se da cuenta de cómo inicia una nueva figura. Hegel lo argumenta de la siguiente manera:

Y es sólo esta necesidad misma o el *nacimiento* del nuevo objeto que se ofrece a la conciencia sin que ésta sepa cómo ocurre ello, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas. Se produce, así, en su movimiento, un momento del *ser en sí* o *ser para nosotros*, movimiento que no está presente para la conciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia; pero el *contenido* de lo que nace ante nosotros es *para ella*, y nosotros sólo captamos el

⁴⁸ *Ibidem.*, p. 57.

⁴⁹ *Ídem.*

⁵⁰ *Ibidem.*, p. 58.

lado formal de este contenido o su puro nacimiento; *para ella*, esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que *para nosotros* es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir.⁵¹

En consecuencia, la experiencia de la conciencia consta de la totalidad de los momentos lógicos e históricos, o bien, de las figuras de la conciencia por los cuales atraviesa, de su devenir. Por lo tanto: “Esta necesidad hace que este camino hacia la ciencia sea ya el mismo ciencia y sea, por ello, en cuanto su contenido, la ciencia de la *experiencia de la conciencia*.”⁵²

En general, lo que Hegel expone en la *Fenomenología* tiene que ver con la formación del ser humano como *sujeto, subjetividad, y autorreflexividad*; un ser humano que a partir de su pensar y su relación con su entorno, cultura, e historia, logra una transformación tanto interna como externa (la praxis). Él da a conocer cómo se lleva a cabo el proceso de la conciencia, cómo ésta logra conocerse a sí misma; cómo la conciencia es para sí misma su concepto (autoconciencia) y de ahí razón.

Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño que es solamente para ella y es como un otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo.⁵³

Cuando el sujeto realiza la totalidad de los momentos con sus respectivas figuras de conciencia *superadas* llega a la *meta*, al saber absoluto. Hegel se refiere en este último momento al espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu; es decir, cuando se unifica espíritu singular y espíritu universal; sujeto e historia; sujeto y

⁵¹ *Ibidem.*, 59-60.

⁵² *Ibidem.*, p. 60.

⁵³ *Ídem.*

realidad. El sujeto forma su historia y la historia determina al sujeto, un proceso dialéctico. Hegel afirma lo siguiente:

Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del *saber que se manifiesta*, uno y otro juntos, la historia concebida forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin en el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente.⁵⁴

Para el autor este momento es el más elevado de su tiempo, de su momento histórico. En éste último nivel del saber de la *Fenomenología* se abren las puertas a lo *lógico*. Este pensamiento lógico se caracteriza por un sistema de categorías que Hegel elabora en la *Ciencia de la lógica*. Ahora bien, al haberse explicado el tema de la *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, pasaré al segundo capítulo de esta investigación: la reconstrucción fenomenológica de la primera etapa de conciencia: [A. Conciencia] con sus respectivas figuras lógicas:

⁵⁴ *Ibidem.*, p. 473.

CAPÍTULO II
[A. CONCIENCIA]

La certeza sensible: primera captación verdadera. Relación dialéctica entre conciencia y objeto

En este capítulo, reconstruyo el proceso de la primera figura de conciencia que desarrolla Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, la certeza sensible. Este es el punto de partida de la exposición del saber. Hegel inicia este recorrido con el análisis del *saber inmediato*. Aquí el ser humano se encuentra inmerso en un mundo de objetos exteriores a él, los cuales capta sensiblemente, es decir, con los sentidos. La conciencia parte de un conocimiento inmediato del objeto; es una relación dialéctica conciencia-objeto. La conciencia tiene que partir de la inmediatez del objeto para posteriormente lograr un *saber* o *conocimiento* verdadero.

Para comenzar con el análisis de la certeza sensible plantearé las siguientes preguntas: ¿inicialmente cómo es la relación de la conciencia con el objeto? ¿Cómo *capta* la conciencia al *objeto* en el primer momento de pensamiento, de manera que éste no sea sólo un objeto *indeterminado*? ¿Cómo pretende la conciencia captar algo *verdadero* y *universal* a partir de aquí?

El recorrido de la conciencia inicia con un primer movimiento dialéctico conciencia-objeto. En este momento lo que la conciencia experimenta es la inmediatez del objeto, se trata de un saber inmediato. Hegel comienza esta parte argumentando lo siguiente:

EL SABER que es ante todo o de modo inmediato nuestro objeto, no puede ser sino aquello que es él mismo saber inmediato, *saber* de lo *inmediato* o de *lo que* es. Debemos mantener aquí un comportamiento igualmente inmediato o receptivo, es decir, no alterar nada en este saber tal y como se nos ofrece y mantener la aprehensión completamente aparte de la concepción.⁵⁵

⁵⁵ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 63.

En la certeza sensible la conciencia sólo capta lo que se le manifiesta de modo sensible inmediato. Es decir, el objeto aún no es determinado con propiedades o cualidades, no es expresado conceptualmente, el objeto en este momento es inefable; el objeto se manifiesta como lo que está fuera de ella, es independiente, lo que sólo se le aparece de forma completa, general e inmediata captado por los sentidos. En esta fase de conciencia, Hegel precisa que:

En la relación del yo con el objeto, el yo es: 1. *Pasivo* y el objeto es la causa de las determinaciones en mí. En este caso, las representaciones que hay en mí provienen de los objetos existentes, los cuales producen en mí directamente una impresión. Esta es la conciencia teórica.⁵⁶

En la certeza sensible los objetos son manifestados como meras representaciones o imágenes inmediatas. Sobre la representación Hegel sostiene que ella “vale tan solo como la esencia y como el significado de lo que está presente a los sentidos.”⁵⁷ También detalla que en la experiencia de la certeza sensible la conciencia no da cuenta aún que *sabe de sí misma*, para ello, la conciencia tiene que seguir un largo recorrido y llegar a ser consciente de sí misma. En seguida Hegel afirma lo siguiente:

En la conciencia tenemos generalmente el objeto frente a nosotros, o sólo sabemos del objeto y no sabemos de nosotros. Pero en estas cosas existe esencialmente el yo. En tanto nos representamos solamente un *objeto*, tenemos una conciencia, la del objeto.⁵⁸

La conciencia capta de manera sensible lo que es externo a ella, el objeto. En esta experiencia se manifiesta un problema al captar el objeto, que Hegel expone así:

⁵⁶ G. Hegel, *Propedéutica filosófica: teoría del derecho, de la moral y de la religión (1810)*, UNAM, México, 1984, p. 12.

⁵⁷ *Ibidem.*, p. 21.

⁵⁸ *Ibidem.*, p. 19.

Este conocimiento se manifiesta, además, como el *más verdadero*, pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud. Pero, de hecho, esta *certeza* se muestra ante sí misma como la *verdad* más abstracta y más pobre.⁵⁹

Aquí el conocimiento se expresa como el más verdadero, pero al mismo tiempo es el más pobre y abstracto. Es decir, el objeto al captarse con los sentidos se toma en toda su plenitud, sin alterar nada del objeto; la conciencia cree tener al objeto en toda su integridad. No obstante, esta primera certeza es pobre y abstracta porque sólo la certeza enuncia al objeto como un *esto*; sólo sabe del objeto que es:

Lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que es; y su verdad contiene solamente el *ser* de la cosa. La conciencia, por su parte, es en esta certeza solamente como puro *yo*, y yo soy en ella solamente como puro *éste* y el objeto, asimismo, como puro *esto*.⁶⁰

En este momento hay una relación fundamental entre la conciencia y el objeto. Hegel determina que en la certeza sensible se manifiesta y relaciona el *éste* (yo) y el *esto* (objeto). Enfatiza que la conciencia es un *éste* que sólo capta un *esto* (el objeto), y ésta es solamente una relación *inmediata simple*:

Yo, *éste*, no estoy cierto de esta cosa porque me haya desarrollado aquí como conciencia y haya puesto en marcha el pensamiento de diversos modos. [...] Nada de esto interesa a la verdad de la certeza sensible; ni el yo ni la cosa tienen aquí la significación de una mediación múltiple; el yo no significa una representación o un pensar múltiple, ni la cosa tiene significación de múltiples cualidades, sino que la cosa es, y es solamente porque es; ella es: he ahí lo esencial para el saber sensible, y este puro *ser* o esta *inmediatez simple* constituye la *verdad* de la cosa. Y asimismo la certeza, como relación, es una

⁵⁹ *Ídem*.

⁶⁰ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 63.

pura *relación inmediata*: la conciencia es *yo* y nada más, un puro *éste*; el singular sabe un puro *esto* o lo *singular*.⁶¹

En la relación inmediata conciencia-objeto se determina un primer *saber*, una primera *verdad*, es decir que la certeza sensible entabla pretensión de conocer la realidad inmediata que es receptiva y singular. No obstante, entre ambas determinaciones abstractas, el *éste* y el *esto*, también hay una mediación a la vez, sobre la que Hegel expone lo siguiente:

Y si *nosotros* reflexionamos acerca de esta diferencia, vemos que ni el uno ni lo otro son en la certeza sensible solamente como algo *inmediato*, sino, al mismo tiempo, como algo *mediado*; 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.⁶²

A continuación, Hegel desarrolla la mediación del objeto y el sujeto de la certeza sensible; la conciencia verificará cuál es lo esencial de esta certeza, si el objeto (el *esto*) o el sujeto (el *éste*).

[1. El objeto de esta certeza]

En relación con la diferencia entre lo *inmediato* y lo *mediado* Hegel dice que la encontramos en la certeza sensible misma. En esta certeza se tiene al objeto como ser *inmediato*; él es, es externo e independiente del saber. En cuanto al *saber*, él no es sin el objeto; el objeto sí es necesario para el saber. El *saber* es aquí mediado, depende del objeto. Así lo plantea Hegel:

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

⁶¹ *Ídem.*

⁶² *Ibidem.*, p. 64.

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.⁶³

Ahora bien, en la certeza sensible la conciencia comienza con el análisis del objeto, así lo detalla Hegel: “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.”⁶⁴

En este momento se le hace la pregunta a la certeza sensible: *¿qué es el esto?* Hegel indica que el *esto* tiene una doble figura; el *esto* cambia y tiene su ser en un tiempo y espacio. Se explica que el *esto* se da a partir del *ahora* y el *aquí*. *¿Qué quiere decir Hegel con el Ahora y el Aquí?* A continuación se explica cómo el *esto* se divide en estas dos figuras, el *ahora* y el *aquí*. Él inicia con estas referencias –el *esto*, el *ahora*, el *aquí*– porque es la realidad más inmediata dada y universal para la conciencia.

En esta relación de tiempo-espacio Hegel muestra una mediación y una negación con determinado contenido, es decir, que existe una negación en cuanto se percibe algo inmediatamente y se capta como algo distinto, esto es, con el tiempo, el *ahora*. En primer lugar, se hace la pregunta: *qué es el ahora*. Hegel pone de ejemplo el *mediodía* y la *noche*. Si se afirma: “ahora es mediodía”, esta es una verdad que se mantiene. No obstante, esta verdad cambia al revisar que ya no es mediodía sino que es noche: “ahora es noche”. Con una cita larga, Hegel así lo argumenta:

Escribiremos esta verdad; una verdad nada pierde con ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco con ser conservada. Pero si *ahora*, *este mediodía* revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía. El *ahora* que es la noche se *conserva*, es decir, se

⁶³ *Ídem.*

⁶⁴ *Ídem.*

le trata como aquello por lo que se hace pasar, como algo *que es*; pero se muestra más bien como algo que no es. El *ahora* mismo se mantiene, sin duda, pero como algo que no es noche; y asimismo se mantiene con respecto al día que ahora es como algo que no es tampoco día o como un algo negativo en general.⁶⁵

Hegel explica que el *ahora* se conserva y es mediado. El *ahora* se conserva al decir *ahora es noche* y cambia el *ahora* al ser *mediodía*, es algo negativo en general. “Por tanto, este *ahora* que se mantiene no es algo inmediato, sino algo mediado, pues es determinado como algo que permanece y se mantiene *por el hecho* de que un otro, a saber, el día y la noche, no es.”⁶⁶

Ahora bien, el *esto* es una representación *universal*. Aquí se muestra una nueva realidad dada. El universal es el *ser* en general, por ejemplo, esto es, todo es. Por lo tanto, el *esto* es el *universal* en tanto que todo puede ser un *esto* y puede referirse a cualquier cosa. Asimismo con el *ahora*. Hegel afirma que “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 *universal*; lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible.”⁶⁷ En este momento, como lo explica Mure, la conciencia determina que “el objeto, después de todo, no es sólo un ‘esto’ inmediato: es un ejemplo de la ‘estidad’, y hay otros ‘estos’. Más aún, *qua* ‘esto’, el objeto es (cuando nos ponemos a pensar en él) *aquí* y *ahora*.”⁶⁸

Para comprobar lo verdadero de esta certeza, lo universal, Hegel señala que es por medio del *lenguaje*. Es decir, el lenguaje se refiere a algo que es *universal*, a cualquier cosa y expresa *esto es*, pues aquí, en la certeza sensible al captarse sólo un *esto* el lenguaje sólo puede expresar así este universal. En otras palabras, el lenguaje tiene un papel fundamental para el desarrollo de esta certeza, ya que

⁶⁵ *Ibidem.*, pp. 64-65.

⁶⁶ *Ibidem.*, p. 65.

⁶⁷ *Ídem.*

⁶⁸ G. Mure, *La filosofía de Hegel*, Cátedra, España, 1984, p. 77.

expresa la forma de lo que el *esto es*, se expresa solamente el ser de la cosa. Así lo presenta Hegel:

Como un universal *enunciamos* también lo sensible; lo que decimos es: *esto*, es decir, el *esto universal*, o: *ello es*, es decir, el *ser en general*. Claro está que no *nos representamos* el esto universal o el ser en general, pero enunciamos lo universal; o bien no nos expresamos sencillamente tal como lo suponemos en esta certeza sensible. Pero, como advertimos, el lenguaje es lo más verdadero; nosotros mismos refutamos inmediatamente en él nuestra suposición, y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa este algo verdadero, no es en modo alguno posible decir nunca un ser sensible que nosotros *suponemos*.⁶⁹

No obstante, en esta dialéctica se presenta una contradicción entre lo singular y lo que expresa el lenguaje, lo universal. Francisco Umpiérrez explica en su artículo “Lógica dialéctica de la certeza sensible”, que esta contradicción se da en cuanto “nuestros ojos perciben lo singular, pero nuestro lenguaje expresa lo universal y, por tanto, diluyen lo singular que captan nuestros sentidos. [...] lo singular que aporta la percepción frente a lo universal que expresa el lenguaje.⁷⁰ De igual manera Rubén Dri señala sobre el lenguaje que “cuando queremos expresar lo que captamos mediante la certeza sensible decimos ‘‘esto’’, ‘‘aquello’’, pero de esa manera no estamos enunciando algo particular, sino universal, porque cualquier cosa es ‘‘esto’’ o ‘‘aquello’’.⁷¹

Ahora bien, en segundo lugar, en la certeza sensible se expresa la otra forma del *esto* que se da con el *aquí*. Con el *aquí* pasa el mismo movimiento que con el *ahora*, pero éste se determina en un espacio. Hegel lo ejemplifica con el *árbol* y

⁶⁹ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 65.

⁷⁰ Francisco Umpiérrez, “Lógica dialéctica de la certeza sensible”. En: *Filosofía Columna libre*, México, D.F, Junio 2011, [Edición en línea]:

http://www.filosofia.mx/index.php/forolibre/archivos/logica_dialectica_de_la_certeza_sensible.

Fecha de consulta: 18 enero del 2016.

⁷¹ Rubén Dri, *La fenomenología del espíritu de Hegel...*, *op. cit.*, p. 81.

una casa: si estamos frente a un árbol y damos vuelta ya no permanece el árbol, sino una casa.

Este ejemplo indica que con el *aquí* la verdad de cada momento permanece: *aquí* un árbol. No obstante, ésta verdad queda vacía al voltear y determinar *aquí* una casa. Sobre esto Hegel plantea que “el *aquí* mismo no desaparece, sino que es permanentemente en la desaparición de la casa, del árbol, etc., indiferente al hecho de ser casa, árbol, etc.”⁷² El *aquí* no cambia, no desaparece, y puede referirse a ambas cosas en cada momento, a un árbol o una casa. El *aquí* se muestra como el *ahora*, es decir, como un universal.

En consecuencia, la certeza sensible parte del *esto* universal, de un tiempo y espacio: el *aquí* y el *ahora*, los cuales son mediados. “El *esto* se revela, de nuevo, pues, como una *simplicidad mediada* o como *universalidad*.”⁷³ Herbert Marcuse enfatiza sobre este punto que:

Aquí, es una casa, pero igualmente no es una casa, sino una calle, un hombre, etc. El Ahora permanece idéntico a través de las diferencias del día, la noche o la mañana. Además, es ahora precisamente porque no es ni el día ni noche ni ningún otro momento del tiempo. Se preserva a sí mismo a través de la negación de todos los demás momentos del tiempo. En otras palabras, el Ahora existe como algo negativo; su ser es un no-ser. Esto también es válido para el Aquí. [...] Es decir el aquí y el ahora son algo *Universal*.⁷⁴

Ahora bien, Hegel muestra como conclusión y resultado una inversión entre el saber y el objeto. Ahora el autor se basa en el *sujeto de esta certeza*. Después de analizar las dos figuras del *esto* (el objeto), el *yo* experimentará también el *ahora* y el *aquí*. El objeto se vuelve lo no esencial para la certeza sensible. Hegel da paso a explicar si el *yo* es lo esencial de esta certeza, y argumenta lo siguiente: “Su verdad está en el objeto como mi objeto o en la *suposición*; es porque *yo sé* de él.

⁷² G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 65.

⁷³ *Ídem*.

⁷⁴ Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, Alianza editorial, España, 1986, p. 106.

Por tanto, la certeza sensible, aunque haya sido desalojada del objeto, no por ello ha sido superada, sino que se ha limitado a replegarse en el yo.⁷⁵

[2. El sujeto de esta certeza]

Se indica en este momento que la verdad de esta certeza no pertenece al objeto sino al yo. Se trata ahora de la inmediatez de mi vista, mi oído, etc.; es decir, yo *éste que oye*, que ve, etc. Se inicia el movimiento del yo con la doble figura, el *aquí* y *ahora*. El autor plantea que el yo determina una verdad inmediata que se da a través de un espacio-tiempo en el que se encuentra. No obstante, cabe mencionar, que esa verdad cambia cuando otro yo enuncia otra cosa. Lo que experimenta cada yo es distinto. Hegel así lo explica:

Yo, éste, veo el árbol y afirmo el árbol como el aquí; pero otro yo ve la casa y afirma que el aquí no es un árbol, sino que es la casa. Ambas verdades encierran el mismo título de legitimidad, que es el carácter inmediato de ver y la seguridad y la aseveración de ambas en cuanto a su saber; pero una de ellas desaparece en la otra.⁷⁶

Hegel determina que lo único que no desaparece es el yo, no obstante, la veracidad del *aquí inmediato* de cada yo sí desaparece, es decir: *yo aquí veo un árbol*, y otro yo dice, *yo aquí veo una casa*. Lo que se muestra en esta parte es que la veracidad para un yo desaparece para el otro yo; lo que aparece es distinto para cada uno. En este movimiento se experimenta una mediación y una negación.

Ahora bien, Hegel también argumenta que el yo es universal como el *esto*, el *aquí* y el *ahora*. El yo implica distintos yo, esto es: “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

⁷⁵ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 66.

⁷⁶ *Ídem*.

lo que digo: *yo, este yo singular*.⁷⁷ Al expresar *yo*, hay una implicación universal: se refiere a todos los *yo*. Dri dice al respecto que en esta dialéctica “es fácil ver como un uno por una parte equivale a todos los unos. Todos son iguales. Un uno es otro uno. Pero al mismo tiempo son distintos. Un uno no es el otro uno. Por ello cuando me refiero a ‘algo singular’, me refiero ‘a todos los singulares’.”⁷⁸

[3. *La experiencia de esta certeza*]

En esta sección, Hegel plantea que la esencia de la certeza sensible no está ni en el objeto ni en el *yo*. Lo esencial de esta experiencia no se da en cada uno de los momentos que se contraponen, sino en el resultado de la experiencia que se da entre ambos. El resultado y experiencia “sólo es la certeza sensible misma en su *totalidad* la que se mantiene en ella como *inmediatez*, excluyendo así de ella toda contraposición que en lo anterior se encontraba.”⁷⁹ En la *inmediatez* pura, como expresa Hegel, se muestra al *yo* como un puro intuir, es un momento en el cual al *yo* no le interesa su ser otro del aquí y ahora.

Yo, éste, afirmo por consiguiente el aquí como árbol y no me vuelvo, evitando con ello que el aquí se convierta para mí en un no-árbol; ni me entero tampoco de que otro *yo* ve el aquí como no árbol o de que *yo* mismo tomo en otra situación el aquí como un no-árbol o el ahora como no-día, sino que *yo* soy puro intuir; *yo*, para mí, me mantengo en que el ahora es día o en que el aquí es árbol, y no comparo tampoco entre sí el aquí y el ahora, sino que me mantengo en *una* relación inmediata, el ahora es día.⁸⁰

En esta experiencia se muestra una variedad de *ahora* que se da a partir de *una* relación o referencia inmediata, el ahora es día. *Este ahora* es, pero se determina como algo que *ha sido*, que ha dejado de existir; la esencia del ahora deja de ser, es efímero al determinarse *otro ahora*. En otras palabras, el *ahora* se presenta

⁷⁷ *Ídem*.

⁷⁸ Rubén Dri, *La fenomenología del espíritu de Hegel...*, *op. cit.*, p. 83.

⁷⁹ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 67.

⁸⁰ *Ídem*.

como algo inmediato: el ahora es, pero ese ahora, ya *no*-es. Sobre esto Hegel afirma que:

Se muestra el ahora, *este ahora*. [...] El ahora tal como se nos muestra, se nos muestra, es algo que *ha sido*, y ésta es su verdad; no tiene la verdad del ser. Su verdad consiste, sin embargo, en haber sido. Pero lo que *ha sido no es*, de hecho, *una esencia; no es*, y de lo que se trataba era del ser.”⁸¹

Hegel explica el movimiento dialéctico del *ahora* en tres pasos para detallar que la experiencia del *ahora* es universal, es decir, que el ahora es una multiplicidad de ahora. En el primer punto, se afirma que el *ahora* es lo verdadero, sin embargo, se indica que el ahora *ha sido*, de manera que ésta primera verdad se supera. En el segundo punto se confirma una segunda verdad, en ésta se afirma –en palabras de Hegel- que lo que *ha sido* está superado. Y en el tercer punto se supera la segunda verdad “negando con ello la negación del ahora y retornando así a la primera afirmación: el ahora es.”⁸² En esta parte se especifica que el ahora conlleva distintos momentos; cada momento es superado por otro ahora y así sucesivamente hasta retornar al primero. Lo mismo sucede con el aquí: el aquí es cambiante y expresa un conjunto de muchos aquí, el *aquí* es universal:

El *aquí indicado* que yo retengo es también un este aquí que de hecho no es este aquí, sino un delante y un detrás, un arriba y un abajo, un a la derecha y a la izquierda. El arriba es, a su vez, también este múltiple ser otro en el arriba, en el abajo, etc. El aquí que se trataba de indicar desaparece en otros aquí, pero también éstos, a su vez, desaparecen.⁸³

En la dialéctica de la certeza sensible se desarrolla por tanto la experiencia de cada uno de los elementos que se analizó desde el principio; el objeto de la certeza, el sujeto de esta certeza, y el resultado o totalidad de la certeza misma. Hegel afirma que la dialéctica de la certeza sensible “no es sino la simple historia

⁸¹ *Ibidem.*, pp. 67-68.

⁸² *Ibidem.*, p. 68.

⁸³ *Ídem.*

de su movimiento de su experiencia y, a su vez, la certeza sensible misma no es sino esta historia.”⁸⁴

En esta figura, la conciencia natural recorre cada uno de los momentos y llega por sí misma a este resultado. Sin embargo, Hegel indica que la conciencia al hacer esta experiencia lo olvida y reinicia el movimiento desde el principio. La certeza sensible es una figura de conciencia donde se determina la verdad del *esto* como una experiencia universal y su contrario -como se indicó en las secciones anteriores del *aquí* y *ahora*, cada momento es superado por otro momento-. Así pues, “en toda la certeza sensible sólo se experimenta [...] el *esto* precisamente como un *universal*, lo contrario de lo que aquella afirmación asegura que es la experiencia universal.”⁸⁵

Lo que presenta la certeza sensible es la experiencia de la relación inmediata y mediada del yo (*éste*) y el *esto* a partir de su negación con el *aquí* y el *ahora*. No obstante, la conciencia debe superar este primer movimiento, tiene que cancelar la inmediatez. Hegel concluye la figura de la certeza sensible planteando lo siguiente:

...puedo *indicar* este trozo de papel, y hago entonces la experiencia de lo que es de hecho la verdad de la certeza sensible: 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*.⁸⁶

Aquí Hegel determina el paso lógico de la certeza sensible a la percepción. Este paso lógico se presenta en el momento de experimentar el *esto* como universal y no como algo sensible y particular. En suma, se analizó que en la certeza sensible se experimenta de forma inmediata y también mediada. En la certeza sensible el *objeto* no se determina con particularidades, sólo es el *esto individual* en el simple

⁸⁴ *Ibidem.*, p. 69.

⁸⁵ *Ídem.*

⁸⁶ *Ibidem.*, p. 70.

ahora y aquí que se toma por *verdadero y universal*. Esta primera figura de la conciencia se enfoca en el desarrollo del saber del mundo externo que se da a partir de una captación sensorial. La certeza sensible genera un primer *saber*, esto es, una primera verdad, una verdad pobre y abstracta; es decir, sólo se experimenta al objeto como puro *esto*, un singular que implica lo universal: un universal que será captado por la *percepción*.

II

La Percepción: lo uno y lo múltiple. Relación dialéctica entre la conciencia y la coseidad

Esta sección se basa en la segunda figura por la cual atraviesa la conciencia: la percepción. Expondré cuáles son sus características y su proceso para llegar a un nivel más elevado, el *entendimiento*. Hegel resalta en la percepción el movimiento dialéctico que experimenta la conciencia como en la certeza sensible. Los momentos de la percepción son los siguientes: 1) *El concepto simple de la cosa*; 2) *La percepción contradictoria de la cosa*; 3) *El movimiento hacia la universalidad incondicionada y hacia el reino del entendimiento*.

En la certeza sensible se experimentó como verdadero lo universal, el *esto* (el objeto en toda su plenitud, en la inmediatez). En la percepción Hegel explica que la experiencia que hace la conciencia es el acto de percibir sensiblemente lo uno y lo múltiple: es decir, la conciencia percibe algo como verdadero pero de múltiples propiedades, esto es, la *cosa*. Aquí la conciencia ha superado el acto de captar inmediatamente el *esto*. El filósofo argumenta que:

La percepción, por el contrario, capta como universal lo que para ella es lo que es. Y siendo universalidad su principio en general lo son también los momentos que de un modo inmediato se distinguen en ella: el yo es un universal y lo es el objeto.⁸⁷

En la inmediatez de la certeza sensible el *universal* sólo *aparecía*, en la percepción este *universal* es necesario. Se percibe al objeto como *cosa*, el *médium*. Hegel parte de lo siguiente en este momento:

Este objeto debe determinarse ahora con mayor precisión y esta determinación debe desarrollarse brevemente partiendo del resultado obtenido; el desarrollo más detallado no es de este lugar. Como su principio, lo universal, es en su

⁸⁷ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 71.

simplicidad algo mediado, el objeto debe expresar esto en él como su naturaleza, mostrándose así como *la cosa de múltiples cualidades*.⁸⁸

[1. *El concepto simple de la cosa*]

Hegel indica que el objeto de la percepción es un *universal* que incluye mediaciones y negaciones: “La riqueza del saber sensible pertenece a la percepción, no a la certeza inmediata, [...] pues solamente la percepción tiene en su esencia la *negación*, la diferencia o la multiplicidad.”⁸⁹ Es decir, cuando se percibe una *propiedad* (color, olor, formas, etc.) se determina en cada una de ellas su negación: “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 estas, la una negativa de la otra.”⁹⁰ En otras palabras Rubén Dri detalla que:

La percepción enriquece al conocimiento porque incorpora expresamente la negación. [...] La negación nunca es negación abstracta. [...] La negación siempre es negación de algo, la nada siempre es nada de algo. La nada de algo determina algo, lo diferencia de otro, y al diferenciarlo de otro, crea la multiplicidad. Una realidad es rica cuando no es monocorde, monocolor, sino sinfónica, pluricolor, multifacética. Así comienza a ser la realidad a partir de la percepción.⁹¹

Así pues, el *universal*, la cosa, conlleva la negación, la cual en sus múltiples e infinitas propiedades se excluyen unas a otras. Valls Plana subraya que: “...en cuanto cada una de esas propiedades es universal, coexisten, una junto a otra, en la cosa. En cuanto son distintas entre sí, se oponen. Este distinguirse y oponerse se concibe por Hegel como momento negativo.”⁹² Es decir, lo *uno* al *negar* lo *otro* -

⁸⁸ *Ídem.*

⁸⁹ *Ídem.*

⁹⁰ *Ibidem.*, p. 72.

⁹¹ Rubén Dri, *La fenomenología del espíritu de Hegel...*, *op. cit.*, p. 91.

⁹² Ramón Valls, *Del yo al nosotros...*, *op. cit.*, p. 64.

sus propiedades- pasa a ser una negación que se supera a sí misma y tiene así, de este modo, su esencialidad misma. Se argumenta sobre esto lo siguiente:

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 diferentes para sí.⁹³

Lo uno y lo múltiple se refiere a la cosa (una) con sus múltiples propiedades que se distinguen entre sí. Todas estas múltiples propiedades son un simple relacionarse consigo mismas en la cosa (plural-singular). Hegel explica que la cosa es el médium universal abstracto como el aquí y el ahora. Las múltiples propiedades conforman un *aquí simple*; las propiedades son distintas unas a otras, cada una es para sí, ninguna interfiere con otra; no obstante, se relacionan entre sí. En consecuencia, la coseidad es un conjunto simple de muchos. Así lo ejemplifica y lo argumenta de la siguiente manera:

Estos muchos, son ellos mismos, en su *determinabilidad, universales simples*. Esta sal es un aquí simple y, al mismo tiempo, múltiple; es blanca y es también de sabor salino, y es *también* de forma cúbica, posee también determinado peso, etc. Todas esta 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; [...] no se afectan las unas a las otras en esta compenetración; lo blanco no afecta o hace cambiar a lo cúbico, ni lo uno a lo otro al sabor salino, etc.⁹⁴

Hegel explica que hay un *médium indiferente* universal que reúne las propiedades y es por eso el “también”. Precisa que las propiedades son determinadas al distinguirse y al relacionarse con otras como contrapuestas; no obstante, estas propiedades nunca están juntas en la unidad simple. Así pues:

⁹³ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 72.

⁹⁴ *Ídem*.

...la distinción dentro de esta unidad, en cuanto no es una unidad indiferente, sino excluyente, que niega a otro, cae fuera de este medium 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*.⁹⁵

En esta parte Hegel se refiere a que cada propiedad determinada mantiene su negación con otra, es decir, en la unidad simple (la sal) con sus múltiples propiedades que se diferencian entre sí como lo blanco, lo cúbico, lo sápido, etcétera, cada una de ellas son porque no pueden ser de otra manera. Sin embargo, esta unidad que reúne todas las propiedades es también *unidad excluyente*. Por ejemplo:

Si la sal es blanca y salada no puede ser negra y dulce. [...] la definición depende de los datos que ofrece la cosa misma. Es la sal que excluye y niega ciertas propiedades que contradicen el hecho de que 'es sal'. Por consiguiente, la cosa no es 'una unidad indiferente a lo que es, sino...una unidad repelente, 'excluyente'.⁹⁶

La percepción capta al objeto como coseidad donde se unifican las cualidades o propiedades; la coseidad es uno, que reúne las propiedades y que éstas a la vez se excluyen. Cada propiedad al mantenerse separada de otra, tiene su esencialidad misma porque al ser universales sólo se relacionan consigo mismas, así, no interfieren unas con otras; sin embargo la multiplicidad de propiedades se conforma en la cosa. En consecuencia, estos momentos, el relacionarse consigo mismas y el excluirse, afirma Hegel, se consuman en la cosa como lo verdadero de la percepción:

La universalidad sensible o la unidad *inmediata* del ser y de lo negativo sólo es, así, *propiedad* en cuanto que el uno y la universalidad pura se desarrollan

⁹⁵ *Ibidem.*, p. 73.

⁹⁶ Herbert Marcuse, *Razón y revolución...*, *op. cit.*, p. 109.

partiendo de ella y se distinguen entre sí y aquella universalidad sensible enlaza la una con la otra; sólo esta relación de dicha universalidad con los momentos esenciales puros es la que consuma la cosa.⁹⁷

[2. La percepción contradictoria de la cosa]

El objeto de la conciencia percipiente es la cosa. Aquí la conciencia es pura *aprehensión* del objeto, no debe modificar nada de él, así, la conciencia obtiene del objeto lo *verdadero*. En este movimiento hay dos momentos: “el objeto [como] lo verdadero y lo universal lo igual a sí mismo, y la conciencia, en cambio, lo variable y lo no esencial.”⁹⁸ La conciencia al *aprehender* el objeto incurre en ilusión, pues el objeto puede captarse de forma inexacta. Hegel así lo detalla:

El que percibe tiene la conciencia de la posibilidad de la ilusión. [...] Su criterio de verdad es, por tanto, la *igualdad consigo mismo* y su comportamiento aprehenderse como igual a sí mismo. Siendo la diversidad al mismo tiempo para quien percibe, su comportamiento es un relacionar entre sí los distintos momentos de su aprehensión; sin embargo, si en esta comparación se muestra una desigualdad, no se trata de una no-verdad del objeto, ya que éste es lo igual a sí mismo, sino de una no-verdad de la percepción.⁹⁹

Sin embargo, la percepción experimenta un momento contradictorio en el objeto: el objeto es como *puro uno* y como universal; “el objeto que yo capto se ofrece como un *puro uno*; más yo descubro también en él la propiedad que es *universal*, pero que, por serlo, rebasa la singularidad.”¹⁰⁰ Las contradicciones se dan continuamente en la percepción: la universalidad y la singularidad. Hegel resalta que esta contradicción no se da en el objeto (por ser igual a sí mismo u objeto verdadero), sino, en la conciencia, por tanto, ella capta una no-verdad. El autor explica que así la aprehensión no es acertada. Es decir, lo uno (primer ser) sólo es

⁹⁷ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 73.

⁹⁸ *Ibidem.*, p. 74.

⁹⁹ *Ídem.*

¹⁰⁰ *Ídem.*

para la conciencia, este no se da en el objeto verdadero. Y la *universalidad* capta la esencia objetiva como comunidad en general, y también “percibo, [...] la propiedad como *determinada*, contrapuesta a otra y que la excluye.”¹⁰¹

El objeto se percibe entonces como un médium común universal “en el que muchas propiedades, como *universalidades* sensibles, son cada una para sí y, como *determinadas*, excluyen a las otras.”¹⁰² En la aprehensión del objeto, Hegel explica que tampoco se percibe como médium universal, sino como *propiedad singular* para sí, “pero que así no es ni propiedad ni un ser determinado; pues ahora no es en un uno ni tampoco en relación con otros. Pero propiedad sólo lo es en el uno, y determinada solamente en relación con otros.”¹⁰³

La conciencia *supone* así captar el objeto como “ser sensible en general”. Éste y el suponer se forman en la percepción. Es decir, aquí, en la conciencia, hay un ser sensible; la conciencia retorna a la certeza sensible, por tanto, vuelve a recorrer el ciclo que había experimentado en un principio. No obstante, el recorrido que realiza ya no es del mismo modo, pues ella *supone*, y en este momento sale de la percepción: la conciencia retorna a sí misma: “yo me veo repelido hacia el punto de partida y arrastrado de nuevo al mismo ciclo, que se supera en cada uno de sus momentos y como totalidad.”¹⁰⁴ La aprehensión del objeto lleva a la conciencia a *reflejarse dentro de sí*. En esta parte la conciencia se encuentra en otro momento, en su retorno determina otra experiencia, supera la no-verdad. Hegel lo argumenta de la siguiente manera:

Este retorno de la conciencia a sí misma, que se *mezcla* de modo inmediato en la pura aprehensión hace cambiar lo verdadero. La conciencia conoce este lado, al mismo tiempo, como el suyo y lo acoge, con lo cual se mantiene puro, por tanto, el verdadero objeto. [...] [La percepción] conoce más bien lo que cae en

¹⁰¹ *Ídem.*

¹⁰² *Ibidem.*, pp. 74-75

¹⁰³ *Ibidem.*, p. 75.

¹⁰⁴ *Ídem.*

ello, es la *no-verdad* allí presente. [...] [La conciencia] distingue su aprehensión de lo verdadero de la no-verdad de su percibir, corrige éste y, en cuanto emprende ella misma esta rectificación, cae en *ella*, evidentemente, la verdad, como verdad del *percibir*.¹⁰⁵

Hegel indica que la conciencia al darse cuenta de la no-verdad del objeto desarrollada en sí misma se supera, ahora se encuentra en su reflexión, y afirma lo siguiente: “El comportamiento de la conciencia que de aquí en adelante hay que considerar está constituido de tal modo, que ya no percibe simplemente, sino que es, además, consciente de su reflexión dentro de sí y separa esta reflexión de la simple aprehensión misma.”¹⁰⁶ Rubén Dri expresa al respecto que:

Toda la ingenuidad del percibir y creer que en la percepción directa se capta la verdad del objeto ha desaparecido. Ahora la conciencia distingue entre su ‘reflexión dentro de sí’, presente en toda la percepción, y la simple ‘aprehensión’. Las distingue y las separa.¹⁰⁷

Cabe resaltar que el sujeto se desdobla en sí mismo y está en constante devenir, la conciencia busca fuera de ella y se interioriza a la vez, niega los momentos por los cuales atraviesa; regresa hacia atrás, al momento anterior, y nuevamente recorre el camino. Ahora bien, en la reflexión se dan las diferentes y múltiples cualidades en lo *uno*. Hegel argumenta lo siguiente:

Toda la diversidad de estos lados no la sacamos de la cosa misma, sino de nosotros; y los lados se presentan diferenciados ante nuestra lengua de un modo completamente distinto que ante nuestros ojos, etc. Somos nosotros, por consiguiente, el médium *universal* en el que esos momentos se separan y son para sí. Por tanto, por el hecho de considerar como nuestra reflexión la

¹⁰⁵ *Ídem*.

¹⁰⁶ *Ibidem.*, pp. 75-76.

¹⁰⁷ Rubén Dri, *La fenomenología del espíritu de Hegel...*, *op. cit.*, p. 97.

determinabilidad de ser médium universal, mantenemos la igualdad de la cosa consigo misma y la verdad de la cosa de ser un uno.¹⁰⁸

En la reflexión se conforma la “subsistencia de múltiples propiedades distintas e independientes”, es decir, en la conciencia la cosa se caracteriza por la composición y conjunto de *diferentes lados*, de distintos elementos. Cada elemento o propiedad es independiente y se opone a otras: “lo blanco es sólo por oposición a lo negro, etc., y la cosa es uno precisamente porque se contrapone a otras. Pero, no excluye de sí a otras en cuanto es un uno.”¹⁰⁹ Hegel afirma que las cosas tienen propiedades que hacen que se diferencien de las demás, y cada propiedad tiene su negación:

Por eso decimos de la cosa que es blanca, y *también* cúbica, y también de sabor salino, etc. Pero, *en cuanto* es blanca no es cúbica, y *en cuanto* es cúbica y también blanca, no es de sabor salino, etc. La *unificación* de estas propiedades corresponde solamente a la conciencia, la que, por consiguiente, no debe dejar que caigan como un uno en la cosa.¹¹⁰

En consecuencia, la conciencia es la que determina la conjunción de las distintas propiedades al introducir un *en tanto que*, y a partir de ello las propiedades se separan y se unen en la cosa, “la cosa se eleva de este modo a verdadero *también* al convertirse en una suma de materias y, en vez de ser un uno, pasa a ser solamente la superficie que las implica.”¹¹¹

La conciencia hace experiencia de un doble modo: la aprehensión de la cosa y el *retorno a sí misma*: “Se da así, la experiencia de que la cosa se *presenta para la conciencia* que la aprehende de un determinado modo, pero, *al mismo tiempo*, es

¹⁰⁸ G. Hegel, *Fenomenología...*, op. cit., p. 76.

¹⁰⁹ *Ídem*.

¹¹⁰ *Ibidem.*, p. 77.

¹¹¹ *Ídem*.

fuera del modo como se ofrece y *refleja en sí* o tiene en sí misma una verdad opuesta.”¹¹²

[3. El movimiento hacia la universalidad incondicionada y hacia el reino del entendimiento]

Hegel comienza ahora a introducir el tema del entendimiento. Aquí la conciencia sigue en busca de sí misma, sigue su camino desplegándose. En la experiencia anterior de la percepción la conciencia determina momentos en el objeto: la cosa es *ser para sí* y *ser para otro*. La cosa es un ser *duplicado* porque es *para sí* y también es *para otro*, pero es *también un uno*: “es a la cosa misma a la que corresponde el ser uno, como la conciencia ha experimentado; la cosa se ha reflejado esencialmente en sí.”¹¹³ En seguida, Hegel especifica que:

Cada cosa se determina *ella misma como algo diferente* y tiene en ella la diferencia esencial con respecto a otras, pero al mismo tiempo no de tal modo que esta contraposición se dé en ella misma, sino de modo que es para sí una *determinabilidad simple*, que constituye su carácter *esencial*, que la distingue de otras. Pero, de hecho, puesto que la diversidad se halla en la cosa, es en ella, necesariamente, como diferencia *real* de múltiple constitución.¹¹⁴

El ser para sí es lo opuesto al ser para otro, pero al mismo tiempo se relacionan. Eugen Fink analiza estos conceptos y expresa lo siguiente: “si queremos pensar estrictamente el ser-cosa y concebirla como ser-para-sí, entonces hemos pensado ya, con la separación respecto a otras cosas, en su carencia de relación con otras, un profundo tipo de relación.”¹¹⁵ Siguiendo con el autor, ser para sí significa estar separado y ser distinto de los otros. El *estar separado* ya implica una relación con el otro. En esta experiencia la cosa es una paradoja de la contradicción: “la

¹¹² *Ídem.*

¹¹³ *Ibidem.*, p. 78.

¹¹⁴ *Ídem.*

¹¹⁵ Eugen Fink, *Hegel, interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*, Herder, España, 2011, pp. 143-144.

igualdad consigo mismo (la identidad) es al mismo tiempo la diferencia, esto es, el relacionarse con otros.”¹¹⁶

En este momento se *determina* (relaciona) “ser para sí” y “ser para otro”. Hegel expone que ser para sí es negación absoluta de todo ser otro, y sostiene que en cuanto negación absoluta solamente se relaciona consigo misma; además, agrega que “la negación relacionada consigo es la superación de *sí misma*, o el tener su esencia en un otro. [...] El objeto es más bien, *en uno y el mismo respecto, lo contrario de sí mismo: para sí en tanto es para otro y para otro en tanto es para sí.*”¹¹⁷

En cuanto que ambos momentos son “esencialmente *en una unidad*, se presenta ahora la universalidad absoluta incondicionada y es aquí donde la conciencia entra verdaderamente por vez primera en el reino del entendimiento.”¹¹⁸ La conciencia en un nivel superior (la autoconciencia) se verá reflejada en su objeto, pero en este momento todavía no se da cuenta de ello, aún no se reconoce en él, sigue en un nivel inferior. “Del universal sensible se pasará al suprasensible. Sólo al llegar allí se podrá superar ‘la universalidad contrapuesta a lo singular’.”¹¹⁹ En la percepción, la conciencia es todavía *en sí*, pero para que comience a darse cuenta que ella misma es su objeto (*para sí*) tiene que superar el momento de la percepción.

La cosa de la percepción quedará entonces anulada en tanto que cosa. Las determinaciones del pensamiento sucesivamente atribuidas a la cosa, para descartar toda contradicción y conservar su identidad consigo misma, se reunirán en un universal que tendrá en sí la diferencia en vez de ser condicionado por ella. El objeto será la fuerza, la ley, la necesidad de la ley y no

¹¹⁶ *Ibidem.*, p. 145.

¹¹⁷ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 79.

¹¹⁸ *Ibidem.*, p. 80.

¹¹⁹ Rubén Dri, *La fenomenología del espíritu de Hegel...*, *op. cit.*, p. 104.

la cosa desnuda; será el concepto en sí, mientras que la consciencia, al superar el estadio de la percepción, habrá pasado a ser realmente entendimiento.¹²⁰

Lo que Hegel plantea en este momento es que la conciencia no debe quedarse en un nivel del entendimiento como lo expresa Kant, donde el entendimiento “cree tener los objetos afuera, enfrente y que son estáticos.”¹²¹ Y critica que determine la universalidad y singularidad como momentos totalmente distintos. Para Hegel el entendimiento va y viene, mantiene los momentos opuestos en cohesión, en movimiento. Lo que une a ambos es la *fuerza*, el juego de fuerzas. La conciencia así pasa al *entendimiento*.

¹²⁰ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología.... op. cit.*, p. 64.

¹²¹ Rubén Dri, *La fenomenología del espíritu de Hegel...*, *op. cit.*, p. 104.

III

Fuerza y Entendimiento. Fenómeno y mundo suprasensible: el paso lógico de la Conciencia a la Autoconciencia

Para abordar la figura “fuerza y entendimiento” debe tomarse en consideración el contexto histórico, científico y filosófico, el cual permita guiar a dónde quiere llegar Hegel. Para entender las figuras que he descrito anteriormente (certeza sensible y percepción) y la que presentaré en esta sección Hegel retoma y problematiza a partir de filósofos griegos como Heráclito, Platón, Aristóteles, etcétera; también de los modernos como Newton, Leibniz, Kant, etcétera. Ellos, como Hegel, postularon teorías respecto al hombre, el sujeto, la sustancia, el ser, el conocimiento, la verdad, las leyes de la naturaleza, la naturaleza del ente; uno de sus objetivos fue la búsqueda e investigación del principio de todas las cosas.

Si se tiene un conocimiento previo de la filosofía de los autores mencionados será de mucha ayuda para entender el proceso dialéctico que hasta este momento se ha elaborado y del que se expondrá a continuación.¹²² En “fuerza y entendimiento” se mostrará el paso lógico de la conciencia a la autoconciencia. Debo resaltar que no ahondaré completamente esta figura, más bien, en general, haré notar tres puntos fundamentales de este proceso: *fuerza*, *ley* e *infinitud*. Ahora bien, para el desarrollo del *entendimiento*, Hegel primero expone a la “fuerza” como el fundamento o esencia del objeto:

El entendimiento [...] comprende definitivamente que la cosa está en movimiento y aparece el concepto de fuerza para dar cuenta de la unión de las cosas y las propiedades. [...] La conciencia como entendimiento busca en el mundo interior

¹²² En este momento sólo se mencionará a Aristóteles y a Kant para describir brevemente las categorías que explican el interior de las cosas y su fenómeno. También se especificará cuál es la perspectiva y la crítica de Hegel sobre la *fuerza* que se concibe en el campo científicista.

suprasensible la esencia de la manifestación, o sea, de lo que se manifiesta en el mundo sensible.¹²³

Para Hegel la *fuerza* es “cierta forma mental, cierta forma de pensar.”¹²⁴ Porfirio Miranda indica que para Hegel la *fuerza* misma no es algo que se perciba, ésta no es empírica, no se ve, no se toca, sólo produce efectos, es por ello, que la fuerza “no es de experiencia sino de autoconsciencia”. El único contenido que la fuerza puede tener es el fenómeno mismo a explicar, “pues los físicos no son capaces de darle un contenido a la entidad llamada fuerza. Con mucha sorna llama Hegel a este tipo de entidades ‘determinaciones de reflexión’.”¹²⁵

También, para entender a la fuerza, Hegel se basa en, y da un giro epistemológico a, las posturas de Aristóteles y Kant. Ambos autores desarrollaron en distintos sentidos categorías para explicar el ente o el fenómeno. En primer lugar, Aristóteles propone diez *categorías*¹²⁶, las cuales son las esencias de las cosas. En segundo lugar, Kant, en otro sentido y a diferencia de Aristóteles, utiliza doce categorías, las cuales divide en cuatro grupos: cantidad, cualidad, relación y modalidad, para determinar al ente en cuanto fenómeno y no como *cosa en sí*. Es decir, en Kant las categorías se convierten en la estructura de nuestro pensamiento y no de la realidad. Para Kant la cosa en sí (*noúmeno*) no aparece, es inteligible, sólo se da partir del entendimiento:

La tabla de categorías se convierte para Kant en modelo para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento. [Es] la estructura fundamental del ser-objeto del ente [...] Lo que le importa esencialmente a Kant no son los objetos en cuanto tales y en general, sino objetos de una posible experiencia.[...] El entendimiento, por tanto, crea a priori, pensándolas, las estructuras

¹²³ Rubén Dri, *La fenomenología del espíritu de Hegel...*, op. cit., p. 109.

¹²⁴ Porfirio Miranda, *La revolución de la razón*, Sígueme, España, 1991, p. 220.

¹²⁵ *Ibidem.*, p. 223.

¹²⁶ Para Aristóteles *Categoría* es el enunciado que determina qué hay del *ente* en cuanto tal. Para ello, el filósofo nombra diez categorías: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, acción, pasión. Cada una es una noción abstracta y estructura de la realidad. De la primera (sustancia) se derivan las siguientes nueve (accidentes que difieren entre sí).

fundamentales de los entes objetivos que salen al encuentro, los cuales son entendidos como el imperar de la fuerza.¹²⁷

Ante esta postura, Hegel está de acuerdo con Kant en cuanto a que el objeto en sí es dado a partir del entendimiento, pero él va más allá de lo planteado por Kant y defiende que el entendimiento debe captar la cosa en sí. En otras palabras, sostiene que el entendimiento sí puede captar el interior de las cosas, lo que la cosa es en sí y no sólo como aparece (fenómeno). A partir de los discursos sobre las categorías de Aristóteles y Kant, Hegel propone algo nuevo, propone a la *fuerza* como el *ser-cosa* de la cosa: “La fuerza es la determinación metafísica del ente.”¹²⁸ Veamos cómo es esto.

[1. La fuerza y el juego de las fuerzas]

En la certeza sensible y en la percepción se describió cómo aparecía la cosa. En el entendimiento se conoce la esencia y el movimiento de la cosa, la cosa pasa a ser “fuerza”. Hyppolite explica que la fuerza es el universal o concepto “que reúne los momentos contradictorios que la conciencia perceptora ponía alternativamente en el sujeto y en el objeto”¹²⁹ La fuerza es la esencia que une lo *uno* y lo *múltiple*, *ser para sí* y *ser para otro* -momento que sólo se da en *nosotros*-. Hegel afirma aquí lo siguiente: “...dichos momentos, por el hecho de que sólo tienen su ser en esta universalidad, no pueden ya en general mantenerse el uno a parte del otro, sino que son, esencialmente, lados que se superan en ellos mismos y sólo se pone el tránsito del uno al otro.”¹³⁰

La fuerza, por tanto, es el universal incondicionado que une lo uno y las múltiples propiedades; es el soporte de ambos momentos diferentes en tanto que diferentes, de una oposición absoluta. Esta fuerza estará en un constante movimiento, de un lado a otro, se interioriza y exterioriza, se despliega: “las

¹²⁷ Eugen Fink, *Hegel, interpretaciones fenomenológicas...*, op. cit., p. 150.

¹²⁸ *Ibidem.*, p. 158.

¹²⁹ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología...*, op. cit., pp. 74-75.

¹³⁰ G. Hegel, *Fenomenología...*, op. cit., p. 83.

diferencias establecidas como independientes pasan de modo inmediato a su unidad; ésta pasa a ser también de modo inmediato el despliegue, y el despliegue retorna, a su vez, a la reducción.”¹³¹

Aquí se explica que la fuerza se exterioriza; es decir, lo interior de la cosa se manifiesta. Para “Hegel como para Leibniz, la fuerza es algo interior: pertenece al ámbito de lo inteligible y no es objeto del conocimiento sensible, sino del entendimiento. Pero la fuerza es algo interior que se exterioriza.”¹³² Hegel indica que la fuerza se encuentra en el ente mismo; es el ser en movimiento; es la fuerza real y efectiva que se exterioriza (fenómeno) y se mantiene a sí misma, donde su efecto es cambiante, pero permanece en sí misma. Es decir, la fuerza y su exteriorización son formas separadas o autónomas que no pueden existir la una sin la otra, se condicionan entre sí; es por tanto el *juego de las fuerzas*¹³³:

Se dan, al mismo tiempo, dos fuerzas y, aunque el concepto de ambas sea el mismo, han pasado de su unidad a la dualidad. [...] El juego de las dos fuerzas subsiste, por tanto, en este contrapuesto ser determinado de ambas, en su ser la una para la otra dentro de esta determinación y del trueque absoluto e inmediato de las determinaciones, tránsito sin el cual no podrían ser estas determinaciones, en las que las fuerzas parecen presentarse de un modo *independiente*.¹³⁴

Hegel especifica en seguida dos momentos de la fuerza: la fuerza expresa y la fuerza propia. La primera se manifiesta hacia afuera, se exterioriza; y la segunda, es la que se repele hacia sí. En otras palabras, son dos fuerzas autónomas: la

¹³¹ *Ibidem.*, p. 84.

¹³² Antonio Pérez, “Figuraciones contemporáneas de lo absoluto. Bicentenario de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (1807-2007)”. Andrés Alonso (eds), PUV, Universidad de Valencia, 2009, p. 106.

¹³³ Cabe destacar que la explicación del movimiento de las fuerzas alude a y se concentrará posteriormente –en un momento más elevado– en el momento de la intersubjetividad, de la relación del sujeto con otro sujeto, o bien, de la relación de autoconciencias en la comunidad. El autor Valls Plana así lo detalla: “Los dos sujetos aparecen como independientes. Sin embargo, están ligados, están montados sobre una plataforma común que los abraza y los relaciona entre sí.”(Plana, p. 70.)

¹³⁴ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 86.

solicitada y la solicitante; la unidad que se despliega y que se hace presente en el fenómeno (lo que aparece sensiblemente). Ambos momentos, la fuerza que solicita y la solicitante, se invierten y son esenciales la una con la otra:

La que solicita se pone, por ejemplo, como médium universal y, por el contrario, la solicitada como fuerza repelida; pero aquella 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 aquella y la que la convierte en médium. Aquella sólo adquiere su determinabilidad a través de la otra y sólo es solicitante en cuanto es solicitada por la otra para que lo sea.¹³⁵

La fuerza se hace manifiesta en el movimiento básico de los fenómenos, por ejemplo, el imán y el hierro como explica Marcuse: “Podemos solamente percibir su efecto o expresión, y para nosotros su existencia consiste en esta expresión de sí misma. La fuerza no es nada fuera de sus efectos; su ser consiste literalmente en este llegar a ser y dejar de ser.”¹³⁶ Hegel argumenta que:

Estas dos fuerzas existen como esencias que son para sí; pero su existencia es ese movimiento de la una con respecto a la otra en cuanto su ser es más bien un puro *ser puesto por un otro*, es decir en cuanto su ser tiene más bien la pura significación del desaparecer. [...] Hay en ello, de un modo inmediato, tanto el ser repelido hacia sí mismo o *el ser para sí* de la fuerza como la exteriorización, tanto el solicitar como el ser solicitado. [...] cada uno sólo es por medio del otro y en no ser inmediatamente en tanto que el otro es.¹³⁷

Anteriormente, la conciencia perceptiva captaba lo exterior de la cosa, ahora el entendimiento experimenta lo interior (*en sí*) de la cosa, lo que se manifiesta, lo que se hace fenómeno. Es decir, “el ente sale de sí mismo, se expone, se muestra a la conciencia. Este salir de sí tiene el sentido de la exteriorización de una fuerza,

¹³⁵ *Ídem*.

¹³⁶ Herbert Marcuse, *Razón y revolución...*, *op. cit.*, p. 111.

¹³⁷ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, pp. 87-88.

del despliegue de una fuerza.”¹³⁸ En este momento de la conciencia la cosa es en cuanto fenómeno, y también como esencia, como dos fuerzas condicionantes, esto es, como se explicó arriba, el juego de fuerzas.

Hegel considera que la conciencia se halla preparada para dar un giro radical en su manera de confrontar el mundo. Porque una realidad que se muestra como puro movimiento, [...] no puede por sí misma llegar a tener sentido. [...] Sentido, sólo podrá llegar a tenerlo para un sujeto que, al tener conciencia de su permanencia a través del tiempo, es capaz de hacer que surja un sentido en esa realidad radicalmente pasajera.¹³⁹

[2. *Lo interior*]

Hegel plantea en esta sección que el *concepto* del entendimiento puede escindirse en dos universales: la fuerza que no es aún *para sí* y la fuerza que es *en y para sí*. El primero como lo *inmediato* y el segundo como lo *negativo*. Así lo indica:

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; es la fuerza tal y como es en su verdadera esencia, solamente en cuanto *objeto del entendimiento*; aquel primero sería la fuerza repelida hacia sí misma o la fuerza como sustancia; este segundo, en cambio, lo *interior* de las cosas como *interior*, que es lo mismo que el concepto como concepto.¹⁴⁰

El primer universal, explica Dri se trata de la fuerza que considera la física, es decir, la que da el sentido común de ésta, *la fuerza como sustancia*; y el segundo universal, es la fuerza que no se da de modo inmediato, sino que es mediada, es la negatividad de la fuerza sensible objetiva; el concepto como concepto, lo

¹³⁸ Eugen Fink, *Hegel, interpretaciones fenomenológicas...*, *op. cit.*, p. 179.

¹³⁹ Jorge Díaz, “Lo absoluto del saber absoluto”. En: *eidos*, ISSN: 1692-8857, núm. 11, Colombia, diciembre, 2009, pp. 17-18. [Edición en línea]: <http://www.redalyc.org/pdf/854/85412265002.pdf>
Fecha de consulta: 17 de enero del 2015.

¹⁴⁰ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 88.

interior. “La fuerza es el barrunto del concepto, esa realidad que es universal y se automueve. [...] Hegel comienza a desplegar la dialéctica de lo interior.”¹⁴¹

[a) El mundo suprasensible]

[1. Lo interior, el fenómeno, el entendimiento]

Hegel explica que el término medio, la fuerza, desaparece de modo inmediato y pasa a *no-ser*, a éste se le llama *apariencia*, sin embargo, “no es solamente una apariencia sino un fenómeno [manifestación], la *totalidad* de lo que aparece. Esta *totalidad*, como totalidad o lo universal, es lo que constituye lo *interior*, el *juego de fuerzas*, como *reflexión* de ese juego en sí mismo.”¹⁴² Se especifica que el interior “es ese mismo juego de fuerzas que comunica fluidamente el intelecto o entendimiento con lo interior.”¹⁴³ Así, se indica que:

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 vez 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; un en sí que es la manifestación primera de la razón, manifestación todavía, por tanto, imperfecta o solamente el puro elemento en que la verdad tiene su *esencia*.¹⁴⁴

[2. Lo suprasensible, como manifestación]

Para el desarrollo del entendimiento Hegel relaciona el mundo suprasensible y el mundo sensible (el en sí y el fenómeno; el más allá y el más acá): “Entendimiento e interior de las cosas se intercambian en el término medio, es decir, en el fenómeno. No hay nada fuera del mismo. No hay un más allá separado de un más

¹⁴¹ Rubén Dri, *La fenomenología del espíritu de Hegel...*, op. cit., p. 115.

¹⁴² G. Hegel, *Fenomenología...*, op. cit., p. 89.

¹⁴³ Rubén Dri, *La fenomenología del espíritu de Hegel...*, op. cit., p. 117.

¹⁴⁴ G. Hegel, *Fenomenología...*, op. cit., pp. 89-90.

acá como cree el entendimiento.”¹⁴⁵ Tenemos al fenómeno, lo que se muestra, esto es, la fuerza que se exterioriza, y también al mundo verdadero, lo suprasensible (lo que no se muestra a los sentidos, solamente al entendimiento). En este momento, Hegel analiza que:

Lo interior o el más allá suprasensible ha *nacido*, proviene de la manifestación y ésta es su mediación; en otros términos, la *manifestación es su esencia* y es, de hecho, lo que la llena. Lo suprasensible es lo sensible y lo percibido, puestos como en *verdad* lo son; y la *verdad* de lo *sensible* y lo percibido es, empero, ser *fenómeno*. Lo suprasensible es, por tanto, el *fenómeno* como *fenómeno*.¹⁴⁶

En Hegel, lo interior del objeto (la fuerza) sale de sí, se exterioriza, se convierte en fenómeno (juego de fuerzas): es la totalidad, o bien, el ente en total gobernado por opuestos: “El fondo de las cosas es fuerza y tiende a expandirse, a salir fuera y manifestarse. Queda superado así el dualismo cosa en sí/fenómeno y es inminente ya la aparición del mundo invertido.”¹⁴⁷

[3. La ley como la verdad de la manifestación]

En esta parte se supera la dualidad de los opuestos y deviene la expresión de ley¹⁴⁸ y el mundo de leyes (mundo suprasensible), o sea, lo que está más allá de lo percibido, lo interno. Ahora bien, del juego de fuerzas –la solicitada y la solicitante– se experimenta el “trueque inmediato” entre ellas; la fuerza solicitada se convierte en la solicitante y la solicitada en solicitante, y a este trueque Hegel lo llama la “mutación absoluta de la *determinabilidad*”. Él afirma que:

¹⁴⁵ Rubén Dri, *La Fenomenología del espíritu de Hegel...*, *op. cit.*, p. 121.

¹⁴⁶ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 91.

¹⁴⁷ Antonio Pérez, “Figuraciones contemporáneas de lo absoluto”..., *op. cit.*, p. 111.

¹⁴⁸ A partir de la *ley* universal se explican los fenómenos de la naturaleza física, por ejemplo, la ley de gravedad (Newton). Ante esta ley Hegel realiza una crítica a la conciencia científicista, es decir, la que afirma que toda realidad efectiva es conforme a la ley. Aquí sólo el entendimiento científico conoce el concepto de ley para poner orden del mundo o del universo. Las leyes “convierten lo totalmente fluido y circunstancial en algo fijo y permanente. [...] Fijan la realidad fluyente”. (Jorge Díaz, p. 20)

Lo que aparece de un modo determinado deja de ser inmediatamente lo que es al aparecer; mediante este modo determinado de aparecer solicita al otro lado, que así se *exterioriza*; es decir, este otro lado es inmediatamente, ahora, lo que el primero debiera ser. [...] Estos dos comportamientos son, a su vez uno y el mismo.¹⁴⁹

Los momentos opuestos y su mutación inmediata aparecen y se da el fenómeno, “en este cambio absoluto sólo se da ya la *diferencia como universal* o como la diferencia a que han quedado reducidas las múltiples contraposiciones.”¹⁵⁰ En este momento desaparece la diferencia de las *fuerzas particulares*, entre la solicitada y la solicitante, las cuales se conforman en una unidad. En consecuencia, Hegel expone que: “Esta *diferencia como universal* es, por tanto, *lo simple en el juego de la fuerza misma* y lo verdadero de él; es la ley de la fuerza,”¹⁵¹ o sea, la ley que explica el fenómeno. La ley regula el movimiento de las fuerzas constantes del fenómeno, de las diferencias. Este mundo de la ley y leyes no es visible, es algo interno, es una abstracción que regula los movimientos. Hegel argumenta lo siguiente:

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.¹⁵²

El entendimiento busca conocer la realidad y cree encontrarla a partir de la ley o leyes. Mure detalla que estas “leyes, sin embargo, tampoco son sino meras redescpciones sumarias de fenómenos, sin ningún verdadero contenido de pensamiento.”¹⁵³ Hegel en seguida sostiene:

¹⁴⁹ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, pp. 91-92.

¹⁵⁰ *Ibidem.*, p. 92.

¹⁵¹ *Ídem.*

¹⁵² *Ídem.*

¹⁵³ G. Mure, *La filosofía de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1984, p. 83.

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.¹⁵⁴

[b) La ley de la pura diferencia, el mundo invertido]

Esta sección –mundo invertido- se considera como el momento central de la *Fenomenología*, pues ahí Hegel explica el *proceso de inversión* entre dos momentos: el mundo suprasensible y su inversión en sí mismo (segundo mundo suprasensible). Lo que se explicó anteriormente fue que el *concepto* como concepto del entendimiento que es lo mismo que lo *interior* de las cosas pasa a ser *ley de lo interior* del fenómeno:

En el juego de fuerzas, esta ley resultaba precisamente como este tránsito absoluto y como puro cambio; el *homónimo*, la fuerza, se *descompone* en una contraposición que primeramente se manifiesta como una diferencia independiente, pero que de hecho no demuestra *ser tal diferencia*; pues es lo *homónimo* lo que de sí mismo se repele, y lo repelido se atrae, por tanto, esencialmente, porque es *lo mismo*; por consiguiente, la diferencia establecida vuelve a superarse, puesto que no es tal diferencia.¹⁵⁵

Ahora bien, Hegel detalla que el mundo percibido se eleva al mundo suprasensible y éste pasa a un segundo mundo suprasensible, aquí se expresa una inversión que genera el mundo suprasensible, así lo detalla:

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; la ley era, en general, lo que *permanencia igual*, como sus diferencias; [...] lo *igual* a sí se repele más bien de sí mismo y lo desigual a sí se pone más bien como lo igual a sí. Sólo con esta determinación tenemos, de hecho, que la diferencia es la

¹⁵⁴ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 93.

¹⁵⁵ *Ibidem.*, p. 97.

diferencia *interna* o la *diferencia en sí misma*, en cuanto lo igual es desigual a sí y lo desigual igual a sí.¹⁵⁶

Se indica entonces que el primer mundo suprasensible (el reino quieto de las leyes, lo interior) se invierte en sí mismo, se invierte en su contrario, creando un segundo mundo suprasensible, Hegel expone que:

*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. Por donde lo interior se consume como fenómeno.*¹⁵⁷

Dri comenta al respecto que: “la inversión consiste nada más y nada menos que en la contradicción. Cada uno es contrario de sí mismo.”¹⁵⁸ No obstante, Hegel afirma que estos dos mundos no son separados, sino, ambos son uno solo, “no hay dos mundos. Hay uno solo que está invertido en sí mismo, que es en sí mismo contradictorio. El sentido, el significado, no está en otro mundo separado, sino que se encuentra en este mismo mundo que es fenómeno, manifestación.”¹⁵⁹

El mundo invertido se muestra “superficialmente” como lo contrario del primero como una realidad invertida, tenemos, *uno* el fenómeno y el *otro* el noúmeno “el *uno* el mundo como es *para* otro, el *otro*, por el contrario, como es *para* sí.”¹⁶⁰ Hegel critica aquí la postura de Kant que pone el fenómeno y el noúmeno, lo externo y lo interno como dos tipos de realidades, como dos sustancias.

Para explicar en qué consiste el mundo invertido, Hegel expone un ejemplo –en el plano moral¹⁶¹- que expresa el *castigo del delito*, el cual se invierte en *ley* (moral).

¹⁵⁶ *Ibidem.*, p. 98.

¹⁵⁷ *Ídem.*

¹⁵⁸ Rubén Dri, *La Fenomenología del espíritu de Hegel...*, *op. cit.*, p. 130.

¹⁵⁹ *Ibidem.*, p. 131.

¹⁶⁰ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 99.

¹⁶¹ Como se ha analizado, a lo que Hegel se dedica principalmente en “fuerza y entendimiento”, es al estudio y crítica de los conceptos que son desarrollados en la física (ley, fuerza, fenómeno) esto

Primero hace mención de la *ley inmediata*, que se refiere a la venganza, la cual se invierte. Esta ley...

tiene que *enfrentarse* a un mundo suprasensible invertido, en el que se honra lo que en aquel se desprecia y se desprecia lo que en aquél se honra. La pena, que según la *ley del primero* infama y aniquila al hombre, se trueca en su *mundo invertido* en el perdón que mantiene a salvo su esencia y lo honra.¹⁶²

Esto quiere decir que la ley se invierte en la realidad y la realidad en la ley, cada uno de ellos tiene su realidad invertida. Hegel resalta que:

...el delito *real* tiene su *inversión y su en sí*, como *posibilidad*, en la *intención* como tal, pero no es buena intención, pues la verdad de la intención es sólo el hecho mismo. Y, según su contenido, el delito tiene su reflexión en sí mismo o su inversión en la pena *real*; ésta es la reconciliación de la ley con la realidad que se le opone en el delito.¹⁶³

Es importante exponer sobre el mundo invertido porque de ahí se podrá entender el paso lógico de la conciencia a la autoconciencia, donde se expone la *infinitud* (se dará el paso de lo finito a lo infinito). Hegel indica lo siguiente:

El mundo suprasensible, que es el mundo invertido, ha sobrepasado al mismo tiempo al otro y lo ha incluido en sí mismo; es para sí el mundo invertido, es decir, la inversión de sí mismo; es el mismo y su *contraposición* en una unidad. Solamente así es la diferencia como diferencia *interna* o diferencia *en sí misma*, o como *infinitud*.¹⁶⁴

Se analizó que la cosa pasa a ser fuerza, por tanto, está en constante movimiento, es un constante juego de fuerzas (lo interior). El ser que se pone como no ser y se

para determinar la explicación de la realidad del mundo. Ahora, en esta parte, Hegel pasa al ámbito moral, enfocándose en el ejemplo del *castigo* del delito que se invierte en *ley moral*.

¹⁶² G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, pp. 98-99.

¹⁶³ *Ibidem.*, pp. 99-100.

¹⁶⁴ *Ibidem.*, p. 100.

supera en la unidad, esto es lo que Hegel desarrolla como el mundo invertido, el cual se piensa “el cambio puro o *la contraposición en sí misma, la contradicción*. [...] Cabalmente al tener aquí *lo opuesto en y para sí*, es lo contrario de sí mismo o tiene ya de hecho inmediatamente lo otro en él mismo.”¹⁶⁵ Esta contradicción indica que cada uno de los mundos o esencias que se ponen como separados, son, más bien, diferentes y son *en sí* superándose en una unidad: “son *en sí como contrapuestos*, es decir, son cada uno de ellos su contrapuesto a sí mismo, tiene su otro en ellos y son solamente una unidad.”¹⁶⁶

[3. *La infinitud*]

Ahora bien, la infinitud se refiere a cómo la conciencia ve en su esencia algo distinto, pero que se relaciona consigo misma; “la *relación consigo misma* es más bien el desdoblamiento, o bien aquella igualdad consigo misma es diferencia interna.”¹⁶⁷ Antes, la conciencia se buscaba fuera de sí misma, creía que su objeto se encontraba fuera de ella; ahora la conciencia es su propio objeto como aquello que aquella es; es el puro moverse a sí misma, es *infinitud*, infinitud del ser.

El *devenir igual a sí mismo* es igualmente un desdoblarse; lo que deviene *igual a sí mismo* se enfrenta, así, al desdoblamiento; es decir, se pone a sí mismo *de lado* o deviene más bien algo *desdoblado*. La infinitud o esta inquietud absoluta del puro moverse a sí mismo [...] es, ciertamente, el alma de todo el recorrido anterior, pero solamente en el *interior* ha surgido ella misma libremente.¹⁶⁸

Es decir, es el movimiento de la conciencia de sí misma superándose y conformándose en autoconciencia. El objeto extraño que tenía la conciencia frente a ella ha sido superado cuando se da la *infinitud*: el puro moverse así mismo.

Al convertirse en su objeto este concepto de la infinitud, ella es, por tanto, conciencia de la diferencia, como diferencia también *inmediatamente* superada;

¹⁶⁵ *Ídem*.

¹⁶⁶ *Ibidem.*, p. 101.

¹⁶⁷ *Ídem*.

¹⁶⁸ *Ibidem.*, p. 102.

la conciencia es *para sí misma*, es la *diferenciación de lo indistinto o autoconciencia*. Yo me distingo de mí mismo, y en ello es inmediatamente para mí el que este distinto no es distinto.¹⁶⁹

Se ha llegado a una de las cuestiones fundamentales de esta reconstrucción: ¿cómo se da el paso de la conciencia a la autoconciencia? Se expuso en general algunas de las premisas lógicas que la conciencia desarrolla para llegar a este momento. Aquí se supera el movimiento anterior, donde la conciencia tenía al objeto como algo exterior a ella. Ahora, la conciencia se vuelve objeto para sí.

Hegel argumenta que la “conciencia de otro, de un objeto en general, es, ciertamente, ella misma, necesariamente *autoconciencia*, ser reflejado en sí, conciencia de sí misma en su ser otro.”¹⁷⁰ Así pues: “la autoconciencia que, sabiéndose a sí misma como idéntica, sirve de punto de referencia para poder determinar el sentido de la realidad que fluye.”¹⁷¹

Este es el cambio fundamental y resultado de la experiencia que la conciencia tuvo al principio con el objeto. Al superarse logra este momento y llega a la verdad de la autoconciencia, donde la conciencia se explica a ella misma como objeto: “tras la cortina de la apariencia no hay una cosa en sí desconocida, sino el sujeto cognoscente. La autoconciencia es la esencia de las cosas.”¹⁷² Hegel, por lo tanto, expone lo siguiente:

Se alza, pues, este telón sobre lo interior y lo presente es el acto por el que el interior mira lo interior; la contemplación del homónimo *no diferenciado* que se repele a sí mismo se pone como el interior *diferenciado*, pero *para lo cual* es igualmente inmediata la *no diferenciabilidad* de ambos términos, la *autoconciencia*. Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior,

¹⁶⁹ *Ibidem.*, p. 103.

¹⁷⁰ *Ídem.*

¹⁷¹ Jorge Díaz, “Lo absoluto del saber absoluto” ..., *op. cit.*, p. 21.

¹⁷² Herbert Marcuse, *Razón y revolución...*, *op. cit.*, p. 114.

no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto.¹⁷³

Hegel realiza en la primera etapa de la conciencia con sus respectivas figuras, la exposición de cómo se conforma un ente pensante meramente natural en un ser autoconsciente. Aquí pasamos al sujeto: un *ser* que no sólo es biológico, sino, también un sujeto pensante que se sabe a sí mismo diferenciándose de todo lo otro. La conciencia se eleva como autoconciencia: “El entendimiento no encuentra otra cosa que a sí mismo cuando busca la esencia tras la apariencia de las cosas.”¹⁷⁴

La conciencia descubre al objeto en sí, se refleja para sí, es decir, la conciencia se da cuenta de la diferencia que hay entre ella y el objeto, de la diferencia de todo lo otro, se reconoce en lo diferente, es autorreflexividad. La conciencia se da cuenta que no sólo está fuera, sino es conciencia de sí. Lo que la conciencia estaba buscando era su propio objeto, ella buscaba su verdad y esa verdad la encontró como su propio objeto. Ella se constituye así en autoconciencia.

¹⁷³ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 104.

¹⁷⁴ Herbert Marcuse, *Razón y revolución...*, *op. cit.*, p. 113.

CAPÍTULO III
[B. AUTOCONCIENCIA]

IV. LA VERDAD DE LA CERTEZA DE SÍ MISMO

En las secciones anteriores se reconstruyeron las figuras lógicas de la primera etapa de la conciencia, justamente para determinar cómo se da el paso lógico entre ellas y cómo se conforma la conciencia en autoconciencia. Ahora bien, en este capítulo se desarrollará el recorrido de la autoconciencia, se expondrán los momentos por los cuales atraviesa. Para ello formularé las siguientes preguntas: ¿cuál es el sentido de la autoconciencia?, ¿cómo se desarrolla el movimiento dialéctico de la autoconciencia? ¿Cuáles son los momentos por los cuales atraviesa la autoconciencia en su desarrollo?

En este capítulo analizaré las fases previas de la autoconciencia: la *vida*, el *deseo* o *apetencia*. También expondré la dialéctica del señorío y la servidumbre. A partir de la dialéctica del señor-siervo, explicaré cómo se desarrolla la lucha por el *reconocimiento*. Después, reconstruiré las primeras etapas históricas de la autoconciencia por las cuales atraviesa: el estoicismo y el escepticismo. También expondré el movimiento de la conciencia desventurada. Esta última figura determinará el paso lógico de la autoconciencia a la razón. Antes de comenzar con la dialéctica señorío-servidumbre realizaré un análisis de la importancia del desarrollo de la autoconciencia y sus puntos clave.

Hasta este momento parece que Hegel ha terminado con su recorrido dialéctico-ontológico para llegar a la autoconciencia, sin embargo, el recorrido y la dialéctica siguen desplegándose, ya que la conciencia tiene un largo camino que recorrer, es un largo proceso dialéctico. Se ha descrito anteriormente cómo se da el paso de la conciencia a la autoconciencia. Desde ese momento se da el salto de lo *finito* a lo *infinito*, es decir: la conciencia se constituye en autoconciencia. Se ha superado la separación y diferencia entre sujeto y objeto.

Para Hegel, como se explicó en el capítulo anterior, “acontece el nacimiento de la autoconciencia, se reconoce el yo en la cosa, el sujeto en el objeto.”¹⁷⁵ Comienza el cambio de la objetualidad a la subjetualidad. En este momento se inicia una nueva figura sustancial del *saber* en el sujeto. En la autoconciencia, entramos como afirma Hegel, en el reino propio de la verdad, así lo indica:

...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. 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.¹⁷⁶

[1. La autoconciencia en sí]

El paso a la autoconciencia muestra cómo cambia el objeto de la conciencia que anteriormente experimentaba. El objeto no es como en su primer momento: un *esto*; o la cosa con múltiples propiedades, o relación entre fenómeno y mundo suprasensible, aquí cambia su experiencia: “Hasta el momento estaba ligado a él atado a él, dependía de él. Tenía su vida adherida al objeto, en el trato con él. En todo estaba referido al objeto. La desaparición del objeto le proporciona a la vida la libertad, la transforma en ‘autoconciencia’.”¹⁷⁷ En este momento el recorrido y experiencia será diferente, se determina un momento más elevado. Hegel lo plantea de la siguiente manera:

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 que es solamente *manifestación* o diferencia, que no tiene *en sí* ser alguno.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Eugen Fink, *Hegel, interpretaciones fenomenológicas...*, *op. cit.*, p. 211.

¹⁷⁶ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 107.

¹⁷⁷ Eugen Fink, *Hegel, interpretaciones fenomenológicas...*, *op. cit.*, p. 208.

¹⁷⁸ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 108.

Hegel plantea ahora que la conciencia como autoconciencia tiene un doble objeto:

uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado *para ella* con el *carácter de lo negativo*, y el segundo, precisamente *ella misma*, que es la verdadera *esencia* y que de momento es sólo está presente en la contraposición del primero.¹⁷⁹

Se desarrolla la dialéctica entre conciencia y autoconciencia. Como se ha explicado, los momentos por los cuales atraviesa la conciencia sólo son *superados*, no se dejan a un lado, sino que se toman como momentos necesarios para determinar un nivel más elevado. Lo mismo pasa en esta etapa de la autoconciencia, la cual, sigue siendo conciencia. Ahora la conciencia es objeto de la autoconciencia.

el objeto ahora no tiene su significado en sí mismo. La verdad no está en el objeto. Su verdad es ser fenómeno, manifestación. La verdad está en la autoconciencia. Por ello, tiene *el carácter de lo negativo*. [...] El segundo objeto de la autoconciencia es ella misma. La conciencia es al mismo tiempo autoconciencia y la autoconciencia es al mismo tiempo conciencia. [...] Unidad dialéctica. Pero la verdadera esencia es la autoconciencia.¹⁸⁰

Ahora bien, a continuación, analizaré el desarrollo de la autoconciencia a través de la *vida*, el *deseo*, y el *reconocimiento*.

[2. La vida]

Al darse cuenta la conciencia de que es autoconciencia, esto es, cuando la conciencia se ha interiorizado como su propio objeto, o bien, cuando retorna dentro de sí, se capta como *vida*. Aquí se da el desdoblamiento de autoconciencia y su objeto, que ahora es la vida: “sabemos de nuestra vida, nos comportamos

¹⁷⁹ *Ídem*.

¹⁸⁰ Rubén Dri, *La Fenomenología del espíritu de Hegel...*, *op. cit.*, p. 151.

respecto a ella, nos tenemos bajo una comprensión de nosotros, sabemos de nuestra procedencia de un pasado y sabemos sobre nuestro futuro.”¹⁸¹ El concepto de vida es aquí, dice Félix Hoyo, “el soporte o fundamento natural de la conciencia y la autoconciencia.”¹⁸² La conciencia se refleja en algo vivo (para nosotros otra autoconciencia), no en un objeto quieto. Hegel argumenta lo siguiente:

A través de esta reflexión, en sí mismo, el objeto ha devenido *vida*. Lo que la autoconciencia distingue de sí misma como lo que es tiene también en sí, en cuanto se lo pone como lo que es, no sólo el modo de la certeza sensible y de la percepción, sino que es ser reflejado en sí mismo, y el objeto de la apetencia inmediata es algo *vivo*.¹⁸³

Hegel explica tres momentos que caracterizan el proceso de la *vida*: la infinitud, la independencia, y la esencia simple del tiempo. 1) La infinitud es el movimiento de la conciencia a la autoconciencia, el automovimiento. 2) En la independencia se tiene a los miembros diferenciados que son para sí y se conjuntan en su unidad (el viviente); esto es, como dice Hyppolite, la vida es movimiento que reduce lo otro a sí mismo y de nuevo se encuentra en lo otro. Y 3) el tiempo: “Es la temporalidad o totalidad universal del tiempo que se desarrolla en una sucesión sin que por ello se disperse en momentos separados, sino que cada momento es solamente en el Todo y para el Todo.”¹⁸⁴ Aquí Hegel destaca el movimiento dialéctico entre la vida y lo viviente argumentando lo siguiente:

La sustancia simple de la vida es el desdoblamiento de esta misma en figuras y, al mismo tiempo, la disolución de estas diferencias subsistentes; y la disolución del desdoblamiento es, asimismo, desdoblamiento o articulación de miembros.

¹⁸¹ Eugen Fink, *Hegel, interpretaciones fenomenológicas...*, *op. cit.*, p. 211.

¹⁸² Félix Hoyo, “La lógica subyacente en la *Filosofía del Derecho* de Hegel”, en *Reconocimiento, libertad y justicia. Actualidad de la filosofía práctica de Hegel*, Mario Rojas Hernández y Klaus Vieweg (coords.), Itaca, México, 2014, p. 42.

¹⁸³ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, pp. 108-109.

¹⁸⁴ Ramón Valls, *Del yo al nosotros...*, *op. cit.*, p. 93.

[...] Todo este ciclo constituye la vida [...], el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento.¹⁸⁵

En esta parte Hegel comienza a introducir el proceso de la relación entre autoconciencias que posteriormente desarrolla, para ello explica el concepto de *deseo*, de la *apetencia*.

[3. El yo y la apetencia]

Aquí se presenta el primer nivel de desarrollo de la autoconciencia: el factor de la apetencia (*Begierde*), o sea el deseo, lo inmediato, lo instintivo, lo impulsivo. La autoconciencia al estar en movimiento es apetencia: “la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente; es una *apetencia*.”¹⁸⁶ Es decir, la autoconciencia como algo vivo busca satisfacer su apetencia, su deseo, busca ser autosuficiente, se busca a sí misma. Por ello, la autoconciencia en su primer recorrido busca en el objeto satisfacción, satisfacción de estar completa, de autocomplementarse a sí misma.

En esta satisfacción la autoconciencia pasa por la experiencia de la independencia de su objeto. [...] 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.¹⁸⁷

Lo que Hegel dice con esto es que la autoconciencia para satisfacer su apetencia tiene que “aniquilar ese otro”: ese otro se lo apropia y lo aniquila, así, tiene la certeza de sí misma. En otras palabras, la autoconciencia tiene el impulso de existencia, de conservarse, tanto como ente o ser viviente, como también, de

¹⁸⁵ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, pp. 110-111.

¹⁸⁶ *Ibidem.*, p. 111.

¹⁸⁷ *Ibidem.*, pp. 111-112.

saberse a sí misma. Para que esto suceda se enfrenta como autoconciencia al ser-otro, esto es, el mundo: “ahora el mundo está en función de la unidad de la autoconciencia consigo misma. Comienza la subordinación del mundo a la autoconciencia. El mundo queda subordinado a la autoconciencia.”¹⁸⁸

Considero que lo anterior significa que la autoconciencia para estar cierta de sí tiene que aniquilar eso *otro*, al cancelar o negar lo otro la autoconciencia se satisface. No obstante, siempre se presentará el deseo y dependerá de ello, dependerá del objeto. Este objeto no es el *esto* que se presentaba en la certeza sensible, o de múltiple propiedades como se da en la percepción, aquí el objeto es algo vivo, algo que también está en movimiento constante, en palabras de Hegel, “es una autoconciencia viva”. Es así que aparece el *deseo* donde su objeto es la vida. Hegel explica que para satisfacer el deseo, o bien, para que la autoconciencia alcance su satisfacción por medio del deseo, esto se logra a través de otra autoconciencia: “*La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia.*”¹⁸⁹ Eduardo Álvarez explica sobre esto que:

...el deseo en este sentido de apetencia (*Begierde*) es afirmación de sí que se conserva por la aniquilación de la realidad separada del objeto: es un movimiento en el que el viviente se vale del objeto -que es otro viviente- como medio para conservarse a sí mismo cuando lo devora.¹⁹⁰

Para que la autoconciencia llegue a estar cierta de sí tiene que realizarse en otra autoconciencia, de ahí se genera una lucha constante de autoconciencias, pues, lo que la autoconciencia desea es saberse y afirmarse a sí misma; desea autoafirmarse. Esto es así por la siguiente razón:

¹⁸⁸ Rubén Dri, *La Fenomenología del espíritu de Hegel...*, *op. cit.*, p. 150.

¹⁸⁹ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 112.

¹⁹⁰ Eduardo Álvarez, “La autoconciencia, lucha, libertad y desventura”, en *Hegel la odisea del espíritu*, Félix Duque (Ed.), Ediciones pensamiento, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2007, p. 89.

Es una *autoconciencia para una autoconciencia*. Y solamente así es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro; el *yo*, que es el objeto de su concepto, no es en realidad *objeto*; y solamente el objeto de la apetencia es *independiente*, pues éste es la sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma.¹⁹¹

En seguida Hegel plantea cómo será la experiencia y el resultado de la relación entre autoconciencias, de un nivel más elevado, la intersubjetividad. Ahí se determina que el *espíritu* es “esta sustancia absoluta que en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*.”¹⁹² Marcuse agrega que “durante este proceso [la autoconciencia] llega a sentir que los objetos no son el fin verdadero de su deseo, y que sus necesidades sólo pueden satisfacerse a través de la asociación con otros individuos.”¹⁹³ Asimismo, Rubén Dri afirma que lo trascendente de la autoconciencia está en la comunidad, en lo espiritual.

En el proceso dialéctico de la autoconciencia no sólo se da la relación conciencia-objeto, sino la relación de una autoconciencia con otra autoconciencia. La autoconciencia, al salir de sí, capta que hay otra autoconciencia y en esa autoconciencia busca autoafirmarse, busca satisfacer el deseo del reconocimiento.

La dialéctica del deseo tiene así, en su momento culminante, la aparición del "concepto del espíritu", su justificación esencial en el marco experiencial de la figura de autoconciencia. Que el deseo de reconocimiento sea sólo la aparición de este concepto, del mundo ético propiamente dicho, evidencia el carácter conflictivo que caracterizará su propio proceso, en la medida en que éste, en su inmediatez, se dará en términos de lucha a muerte por el reconocimiento.¹⁹⁴

¹⁹¹ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, pp. 112-113.

¹⁹² *Ibidem.*, p. 113.

¹⁹³ Herbert Marcuse, *Razón y revolución...*, *op. cit.*, p. 116.

¹⁹⁴ Carlos Rendón, “La dialéctica La Dialéctica del Deseo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel”. En: *Tópicos*, ISSN: 1666-485X, núm.24, Argentina, Diciembre 2012, [edición en línea], <http://www.redalyc.org/pdf/288/28826427006.pdf>. Fecha de consulta: 20 de enero del 2015.

Sin embargo, ¿qué implicaciones hay al surgir otra autoconciencia? ¿Cómo es la relación de las autoconciencias en este proceso? Antes de pasar a la siguiente sección, debo hacer hincapié en la cuestión del *deseo*, ya que es fundamental para el desarrollo de la lucha constante de autoconciencias, de la lucha por el reconocimiento. En esta parte debe resaltarse la distinción que hay entre el deseo animal y el deseo humano.

El primero desea cosas reales: “El valor supremo para un animal, es su vida animal. Todos los Deseos del animal son en última instancia una función del deseo que tiene de conservar su vida.”¹⁹⁵. El deseo animal es sólo un sentimiento de sí por el cual no se puede llegar a la autoconciencia. En cambio, el segundo, el deseo humano, tiene que estar por encima del deseo animal, del deseo de conservación. Por tanto, el deseo humano desea deseos, es decir, desea el deseo del otro; desea ser reconocido. El deseo humano “es el deseo antropógeno, o sea, el que nos genera a nosotros como seres humanos, como sujeto. Nosotros nos hacemos sujeto con el desarrollo del deseo de reconocimiento.”¹⁹⁶

Así pues, la distinción entre ambos deseos, es que el deseo humano conforma al sujeto a partir del reconocimiento. Sin embargo, el deseo animal, describe Dri, se queda solamente en el apoderamiento del objeto que incluso también puede tener el ser humano, por ejemplo, el alimento. No obstante, el deseo animal como mencioné arriba es sólo un sentimiento de sí:

Desear una cosa, aun en el nivel más elemental, por ejemplo el del hambre, es ya desear transformarla por una acción; no contemplarla, sino suprimirla en tanto que cosa <<enunciada>> [...] El hombre no puede llegar a la conciencia de sí mismo por la contemplación, sino sólo por la acción.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Alexandre Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, La pléyade, Buenos Aires, 1982, p. 4. [edición en línea]: <https://enblancoe.files.wordpress.com/2013/05/kojeve-alexandre-la-dialectica-del-amo-y-el-esclavo-en-hegel.pdf> Fecha de consulta: 20 de abril del 2015.

¹⁹⁶ Rubén Dri, *Dialéctica de la Conciencia...*, *óp. cit.*, p. 11.

¹⁹⁷ Roger Garaudy, *El pensamiento de Hegel*, Seix Barral, Barcelona, 1974, p. 81.

A partir de esta distinción del deseo animal y del deseo humano, Kojève determina que:

...el hombre no se "considera" humano si no arriesga su vida (animal) en función de su Deseo humano. [...] El hombre se reconoce humano al arriesgar su vida para satisfacer su Deseo humano. [...] Desear el Deseo de otro es pues en última instancia desear que el valor que yo soy o que "represento" sea el valor deseado por ese otro: quiero que él "reconozca" mi valor como su valor; quiero que él me reconozca como un valor autónomo.¹⁹⁸

Para Hegel, por tanto: "La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce."¹⁹⁹ En este momento comienza a notarse poco a poco cómo se desarrolla el sujeto en la etapa de la autoconciencia; sin embargo, para ello, la autoconciencia debe estar cierta de sí (esto se explicará más adelante).

A continuación, expondré cómo la autoconciencia se pierde a sí misma y se buscará en otra autoconciencia, en su *ser-otro*; se trata del *reconocimiento* de sí misma como autoconciencia. Se analizará entonces la dialéctica del *señorío y la servidumbre*, una lucha de autoconciencias de vida o *muerte* por el reconocimiento.

A. INDEPENDENCIA Y SUJECCIÓN DE LA AUTOCONCIENCIA; SEÑORÍO Y SERVIDUMBRE

[1. *La autoconciencia duplicada*]

Hegel expone aquí el desarrollo de cada una de las autoconciencias en dos momentos: es el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Aquí, la autoconciencia no hace su experiencia frente a un objeto, sino frente otra autoconciencia, esta autoconciencia es su ser-otro:

¹⁹⁸ Alexandre Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo...*, *op. cit.*, p. 4

¹⁹⁹ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 113.

Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta *fuera de sí*. Hay en esto una doble significación; en *primer lugar*, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como otra esencia; en *segundo lugar*, con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve a sí misma en lo otro.²⁰⁰

La autoconciencia (*el hacer de la una*) se está reconociendo en la otra, y la otra (*el hacer de la otra*) hace el mismo movimiento que la primera. La autoconciencia se encuentra inmersa en lo *otro*, tiene que reconocer y ser reconocida: “Pensemos en el padre, la madre, el tío, etc. Pero ese otro no es otro, sino que “soy yo mismo”.”²⁰¹ Hegel explica que este *su ser otro* tiene que ser superado: “*En primer lugar*, debe tender a superar *la otra* esencia independiente, para de este modo devenir certeza de sí como esencia; y, *en segundo lugar*, tiende con ello a superarse a sí misma, pues este otro es ella misma.”²⁰² En seguida el filósofo argumenta que:

Esta superación de doble sentido de su ser otro de doble sentido es, igualmente, un retorno a sí misma de doble sentido, pues, en *primer lugar*, se recobra a sí misma mediante esta superación, pues deviene de nuevo igual a sí por la superación de su ser otro, pero, *en segundo lugar*, restituye también a sí misma la otra autoconciencia, que era en lo otro, supera este su ser en lo otro y hace, así, que de nuevo libre a lo otro.²⁰³

El proceso dialéctico entre ambas autoconciencias –el movimiento duplicado- es como el juego de fuerzas (pero en un nivel superior), donde cada autoconciencia es independiente, pero a la vez el movimiento es recíproco, pues una necesita de la otra para poder superarse en su unidad, éste es el proceso del *concepto puro* del reconocimiento. Hegel determina lo siguiente:

²⁰⁰ *Ídem*.

²⁰¹ Rubén Dri, *La Fenomenología del espíritu de Hegel...*, op. cit., p.163.

²⁰² G. Hegel, *Fenomenología...*, op. cit., p. 114.

²⁰³ *Ídem*.

Lo que en el juego de fuerzas era para nosotros es ahora para los extremos mismos. El término medio es la conciencia de sí, que se descompone en los extremos; y cada extremo es este intercambio de su determinabilidad y el tránsito absoluto al extremo opuesto.²⁰⁴

Sobre esta parte Rubén Dri agrega que: “las dos autoconciencias se comportan, por una parte, como extremos, están la una frente a la otra. Son exteriores entre sí. Pero al mismo tiempo se da el tránsito absoluto de una a otra. *Son mutuamente inmanentes.*”²⁰⁵ Cada autoconciencia es un ser independiente, pero para realizarse *para sí*, necesita de la otra. Así, ambas autoconciencias conforman una unidad. Por lo tanto, tiene que haber una relación de autoconciencias donde ambas “*se reconocen como reconociéndose mutuamente.*”²⁰⁶

No obstante, en esta relación mutua por el reconocimiento, esto es, en el proceso de la duplicación de autoconciencias, se da como primer momento la contraposición, habrá un momento de desigualdad, de oposición: “el lado de la *desigualdad* de ambas o el desplazamiento del término medio a los extremos, que como extremos se contraponen, siendo el uno sólo lo reconocido y el otro solamente lo que reconoce.”²⁰⁷ En esta lucha constante por el reconocimiento cada autoconciencia quiere satisfacer su deseo de ser reconocida, esto es, de estar cierta de sí, de *autoafirmarse*.

Sin embargo, esto conduce a la contraposición entre ellas, ya que una de las autoconciencias gozará (el señor) y la otra trabajará (el siervo): “Se han separado en una diferencia que se caracteriza como la lucha mutua de ambas por la autoafirmación. Una está cautiva del objeto, la otra estaba cabe sí, pero todavía

²⁰⁴ *Ídem.*

²⁰⁵ Rubén Dri, *La Fenomenología del espíritu de Hegel...*, op. cit., p. 166.

²⁰⁶ G. Hegel, *Fenomenología...*, op. cit., p. 115.

²⁰⁷ *Ídem.*

no como si hubiera venido a sí en lo ajeno.”²⁰⁸ Este proceso será explicado a continuación.

[2. La lucha de las autoconciencias contrapuestas]

Se ha explicado cómo la autoconciencia se encuentra en un proceso constante por el reconocimiento. Ahí ya no se presenta a la autoconciencia como en el nivel de la *vida* (frente a lo objetual, a lo en sí), sino que su experiencia está en constante movimiento con un *ser-otro* que es también *para sí* -y viceversa-; la autoconciencia está en movimiento con otra autoconciencia: es la autoconciencia duplicada.

Lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo. Y, surgiendo así, de un modo *inmediato*, son el uno para el otro a manera de objetos comunes; figuras *independientes*, conciencias hundidas en el *ser* de la *vida*, conciencias que aún no han realizado *la una para la otra* el movimiento de la abstracción absoluta consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma.²⁰⁹

En esa experiencia doble cada una de las autoconciencias se sabe a sí misma como autoconciencia, ya que está cierta de sí por su *ser-otro que es para sí*. No obstante, al estar cada una cierta de sí misma no está cierta de la otra, esto conlleva a que cada autoconciencia no tienen aún ninguna *verdad*. “Pero, según el concepto del reconocimiento, esto sólo es posible si el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro.”²¹⁰ Por ello, la autoconciencia, para elevar su certeza a la verdad, tiene que realizarse en la reciprocidad con la otra y viceversa, Hegel afirma que esto es el hacer *duplicado*,

²⁰⁸ Eugen Fink, *Hegel, interpretaciones fenomenológicas...*, op. cit., p. 229.

²⁰⁹ G. Hegel, *Fenomenología...*, op. cit., p. 115.

²¹⁰ *Ídem*.

es decir, el “hacer del otro y hacer por uno mismo.”²¹¹ Pero lo primero que se da en este momento, es por el contrario, como Hegel indica:

En cuanto hacer *del otro* cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, *el hacer por sí mismo*, pues aquel entraña el arriesgar la propia vida. Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se *comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte.²¹²

Para que cada una se compruebe *a sí misma* como autoconciencia se desarrolla una lucha constante entre ambas, cada una tiene que arriesgar la vida, se confrontan en una lucha a muerte, ya que como explica Hegel, cada una tiene la *certeza de ser para sí*, pero ésta certeza tiene que elevarse a la *verdad* en la otra y también en ella misma. Esto sucederá en el momento que cada autoconciencia atraviese su momento de ser un yo inmediato (solamente yo):

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, [...] la autoconciencia sólo es puro *ser para sí*.²¹³

En seguida Hegel explica que la autoconciencia que no arriesga la vida, solamente puede ser reconocida como *persona*²¹⁴ y no como sujeto. Esto es, la persona sólo es reconocida en un plano jurídico –como describe Dri-, es decir, como persona de derechos. La persona debe realizarse como sujeto, como autoconciencia independiente. El filósofo Valls Plana dice al respecto que: “Este reconocimiento es abstracto. La *persona* que no ha arriesgado la vida es, por decirlo así, una autoconciencia todavía potencial. Su dignidad está por realizar.”²¹⁵ Al ser

²¹¹ *Ibidem.*, p. 116.

²¹² *Ídem.*

²¹³ *Ídem.*

²¹⁴ Hegel describe a la *persona* en el nivel del derecho abstracto, véase en su *Filosofía del Derecho*.

²¹⁵ Ramón Valls, *Del yo al nosotros...*, *op. cit.*, p. 125.

reconocida como persona tiene que dar paso a un nivel más elevado y así lograr su verdad de sí misma por otro. Al elevarse de esta manera será una autoconciencia realizada.

Ahora bien, la lucha a muerte de las autoconciencias que analiza Hegel se refiere a la superación del momento objetual, esto es, negar el objeto, lo no esencial; la autoconciencia niega ese momento y también lo realiza en la otra autoconciencia; mata el momento objetual de sí misma y la del otro. En otras palabras, ambas autoconciencias deben estar en un momento donde el objeto haya sido *superado*, es decir, que no sea como en los primeros momentos que ha atravesado la conciencia. Aquí es una relación de autoconciencia con otra autoconciencia.

El otro, la autoconciencia, está entorpecida por la objetualidad, por lo biológico. Así como se requiere matar en sí mismo todo este entorpecimiento, también se requiere matarlo en la otra autoconciencia. Lucha a muerte por ambos lados, del uno contra el otro y de cada uno contra sí mismo, de modo que emerja la negación absoluta, la autoconciencia.²¹⁶

De esta lucha se inicia la dialéctica entre autoconciencias. Será una lucha de autoconciencias en la cual se determinan momentos contrapuestos y desiguales, una se sobrepondrá ante la otra. Por tanto, se desarrolla una relación de autoconciencias dispareja; una lucha constante por el reconocimiento que conlleva a que una autoconciencia sea el dominador y la otra el dominado.

La disolución de aquella unidad simple es el resultado de la primera experiencia; mediante ella, se ponen una autoconciencia pura y una conciencia, que no es puramente para sí sino para otra, es decir, como conciencia que es o conciencia en la figura de la coseidad. [...] 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*.²¹⁷

²¹⁶ Rubén Dri, *La Fenomenología del espíritu de Hegel...*, op. cit., p. 170.

²¹⁷ G. Hegel, *Fenomenología...*, op. cit., p. 117.

[3. Señor y siervo]

[a) El señorío]

Para Hegel la autoconciencia que no arriesga la vida es la que se somete, en este caso al *siervo*, y el que gana esta lucha es el señor. Cabe destacar que éste es un primer momento de esta lucha por el reconocimiento, pues, posteriormente habrá un cambio fundamental en esta lucha constante de autoconciencias, el cual, será expuesto mediante el desarrollo. Por el momento, por “medio de esta lucha la autoconciencia triunfadora demuestra estar por encima de la propia vida, mientras que la Autoconciencia perdedora consiente conservar su vida a cambio del servicio.”²¹⁸

La conciencia que se somete y abandona su deseo es el siervo o bien el esclavo, porque tiene *miedo* a morir, al siervo le importa más su vida que el ser reconocido. Mure expresa que en esta lucha, el esclavo, por “propia elección se convierte en esclavo e instrumento en manos de su dueño.”²¹⁹ El siervo entrará al mundo de las cosas, es decir, de la objetualidad. El siervo se cosificará. El siervo *trabaja* las cosas para hacérselas llegar al señor. Así pues, el señor en esta dialéctica es:

...la conciencia que es *para sí*, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí, que es mediación consigo a través de *otra* conciencia, a saber: una conciencia cuya esencia pertenece al estar sintetizada con el *ser* independiente o la coseidad en general.²²⁰

Ahora bien, el siervo al trabajar, pondrá su objetualidad, su miedo, en la naturaleza (el ser independiente); negará y transformará la naturaleza; así, supera la cosa. En cambio, el señor solamente se relaciona con la cosa a través del siervo; el señor sólo gozará de los resultados del trabajo. Aquí en esta relación el señor niega la cosa, a la naturaleza, en cambio, el siervo la trabaja. El siervo toma lo que el señor

²¹⁸ Óscar Cubo, *Actualidad hermenéutica del “saber absoluto”. Una lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Dy Kinson, Madrid, 2010, p. 92.

²¹⁹ G. Mure, *op. cit.*, p. 86.

²²⁰ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 117.

ha negado y depende de ello. Hegel argumenta que “...el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma.”²²¹

Esto conduce a que, en esta lucha, el señor es dependiente de la conciencia servil, porque dependerá de la cosa y del consumo. Por su parte, el siervo “retornará a sí como conciencia *repelida* sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia.”²²² En el siervo siempre se genera la *angustia*, le teme a la muerte, dice Hegel, le teme al *señor absoluto*, éste le hace estremecerse y la hace temblar ante todo lo que se manifiesta.

Sin embargo, este temor, lleva a la conciencia servil a la realización del trabajo, e impregna ese temor en la naturaleza, y “al hacerlo, supera en todos los momentos *singulares* su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo.”²²³ La angustia lleva al siervo a crear el objeto; a partir del trabajo el siervo transforma al objeto en algo permanente; al crear, el siervo proclamará su independencia y libertad al señor.

[b) El temor y c) La formación cultural]

En este momento podría pensarse que el siervo quedará sometido al señor en el momento que pierde su libertad. No obstante, su libertad será mediada por el trabajo. Es decir, la conciencia servil se formará a partir del trabajo y llegará a sí misma. Al principio no se le reconocía por el hecho del temor a morir. Sin embargo, por ese hecho experimenta la totalidad de su vida, del mundo, de la naturaleza. En cambio, el señor estará inmerso sólo en el goce, en lo fugaz, donde “consume su objeto, lo aniquila y, con ello, se aniquila a sí mismo.”²²⁴

²²¹ *Ibidem.*, p. 118.

²²² *Ídem.*

²²³ *Ibidem.*, p. 119.

²²⁴ Eugen Fink, *Hegel, interpretaciones fenomenológicas...*, *op. cit.*, p. 231

En consecuencia, por un lado, el señor queda en el deseo animal, no llega a estar cierto de sí, porque queda en el mundo del consumo, se hará un ser dependiente del siervo, será un yo abstracto. Por ello, con una cita larga, Dri afirma que se trata de lo siguiente:

El camino del señorío, de la dominación, es un camino sin salida. Desde ahí no se puede llegar a ser autoconciencia, o sea no se puede llegar a ser sujeto. [...] no pasa del deseo animal porque se va a apoderar directamente de aquello que necesita, porque se lo transforma el siervo, el esclavo, entonces actúa como el animal. Por eso el camino de la dominación es el camino sin salida, porque es un camino en el cual no hay relación humana.²²⁵

Por otro lado, el siervo al negar el objeto natural por medio del trabajo, lo transforma en algo que permanece, esto es, “se convierte de este modo en algo *para sí mismo*, en algo que es *para sí*.”²²⁶ Es decir, “...el hombre se pone a sí mismo en las obras de su actividad y tiene en ellas la permanencia de su acción. El trabajo es formación, [...] en la medida en que la vida formadora, en ello se hace a sí misma objetiva.”²²⁷ Por lo tanto, por medio del trabajo del siervo se constituye la formación, la *cultura*.

Para Hegel el trabajo del siervo *forma y cultiva* la cosa. La conciencia servil forma y al transforma la cosa, por ende, se estará formando a sí. Es decir, al negar el objeto y al transformarlo como el siervo quiere, el objeto permanecerá de forma autónoma, esto es, el objeto obtendrá independencia, asimismo el siervo se determinará como una conciencia independiente. Por eso, Hegel sostiene en seguida que:

Este término medio *negativo* o la *acción* formativa es, al mismo tiempo, *la singularidad* o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que

²²⁵ Rubén Dri, *Dialéctica de la conciencia...*, *op. cit.*, p. 12.

²²⁶ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 120

²²⁷ Eugen Fink, *Hegel, interpretaciones fenomenológicas...*, *op. cit.*, p. 232.

trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como *de sí misma*.²²⁸

Por el trabajo la conciencia servil llega a ser para ella misma, tiene ante esto algo positivo, porque se convierte como puro ser para sí. Sin embargo, Hegel explica que también tiene una significación negativa, porque este proceso se da a partir de su primer momento, el temor, ya que, la formación de la cosa es la esencia extraña ante la que temblaba. No obstante, el temor absoluto debe exteriorizarse, no debe permanecer interno. En consecuencia:

En el señor, el ser para sí es para ella *un otro* o solamente *para ella*; en el temor, el ser para sí es en *ella misma*; en la formación, el ser para sí deviene como *su propio* ser para ella y se revela a la conciencia como es ella misma en y para sí. Por el hecho de *colocarse hacia afuera*, la forma no se convierte para ella en algo otro que ella, pues esta forma es precisamente su ser para sí, que así se convierte para ella en la verdad.²²⁹

La conciencia servil debe superar este momento. Debe darse cuenta de esta experiencia; debe sobrepasar lo peor; salir de la angustia; superar el *temor absoluto*; debe encontrarse a sí misma en su acción externa.

Si no se ha sobrepuesto al temor absoluto, sino 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 aún *en sí* al ser determinado; el sentido propio, es *obstinación*, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre.²³⁰

Así pues, por medio del trabajo, o bien, de la transformación del objeto natural en un objeto elaborado, el siervo, al obedecer y al tener una disciplina frente al amo, convierte al mundo de las cosas en un mundo útil, lo forma, lo cultiva: “Con el

²²⁸ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 120.

²²⁹ *Ídem*.

²³⁰ *Ibidem.*, p. 121.

trabajo la conciencia servidora crea el mundo humano. Allí ella se encuentra a sí misma, porque ese mundo es ella misma. En la forma que ella confiere a los objetos está ella misma.”²³¹ En otras palabras, en la formación, la conciencia servil se afirma. Por lo tanto, como Hegel argumenta:

Para esta reflexión son necesarios los dos momentos, tanto el del temor y el del servicio en general como el de la formación, y ambos, de un modo universal. Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma.²³²

El siervo, al haber transformado la naturaleza, tiene que comenzar a tomar conciencia de su libertad. Al darse cuenta de ello la conciencia servil tendrá la *intuición de sí*, es decir, en esta medida la autoconciencia, por el *pensamiento*, se dará cuenta que “encontrará un modo inmediato de reconocerse a sí misma como sujeto libre, en cuanto sabe que todas las cosas son determinables para el pensamiento [...] Lo que ocurre ahora es que la conciencia hace la experiencia de sí como pensamiento.”²³³ En este momento, Hegel sostiene que se tiene a una autoconciencia que piensa, es ahora una autoconciencia libre.

Ahora bien, esta libertad de la autoconciencia Hegel la desarrolla en tres momentos: el estoicismo, el escepticismo, y la conciencia desventurada. En el primero se explica la libertad como movimiento puro del pensamiento. El segundo, es el momento para superar la conciencia estoica y comprender la libertad de la autoconciencia, ahí se determina una la libertad real, pero contradictoria en sí misma, se convierte en escéptico. De ahí que el tercer momento analiza una conciencia dividida en sí misma (cristianismo): la conciencia de lo inmutable (Dios) y de lo mudable (la conciencia humana).

²³¹ Rubén Dri, *La Fenomenología del espíritu de Hegel...*, op. cit., p. 184.

²³² G. Hegel, *Fenomenología...*, op. cit., pp. 120-121.

²³³ Eduardo Álvarez, “La autoconciencia, lucha, libertad y desventura” ..., op. cit., p. 101.

Para finalizar con la dialéctica del señor y el siervo, de la lucha por el reconocimiento, se analizó que una autoconciencia se hace independiente y otra que es dependiente. En esta lucha de autoconciencias no hay un momento decisivo por el reconocimiento, es decir, aún falta que ambas sean mutuamente libres e independientes, pues aquí solamente se determina que el siervo llega en principio a la independencia y a la libertad, no obstante, ésta no será todavía una realidad verdadera. Para que suceda una relación de reconocimiento mutuo, debemos esperar al nivel del espíritu absoluto. En consecuencia, la dialéctica señor y siervo finalmente es desigual, ya que, en primer lugar:

El señor domina sobre el siervo y [en segundo lugar] el siervo acaba dominando sobre el señor. Por eso, este primer caso de intersubjetividad no puede constituir la plena realización del concepto hegeliano de espíritu, porque en el espíritu, la comunidad intersubjetiva ha de ser igualitaria. Debe quedar garantizada la perfecta libertad e independencia de todos los miembros por igual.²³⁴

A continuación, en los siguientes apartados, abordaré cada uno de los momentos en el que se desarrolla la libertad de la autoconciencia en esta fase. Es importante explicar cada uno de ellos porque de ahí se dará el paso hacia la Razón, etapa que se desarrollará posteriormente en el último capítulo de esta reconstrucción.

B. LIBERTAD DE LA AUTOCONCIENCIA; ESTOICISMO, ESCEPTICISMO Y LA CONCIENCIA DESVENTURADA

Hegel explica que la autoconciencia que trabaja, al transformar los objetos se forma a sí misma. Aquí, la conciencia se ha exteriorizado a partir del trabajo. Esto conlleva que esta autoconciencia sea una conciencia que *piensa* o una autoconciencia libre. Así afirma lo siguiente:

Pensar se llama a no comportarse como un *yo abstracto* [(señor)], sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del ser en sí o el comportarse ante la

²³⁴ Ramón Valls, *Del yo al nosotros...*, *op. cit.*, p. 81.

esencia objetiva de modo que ésta tenga el significado del *ser para sí* de la conciencia para la cual es. [...] 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, unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo.²³⁵

Es decir, el resultado del trabajo de la autoconciencia es que el mundo externo, el mundo de las cosas lo interioriza en su pensamiento, y, a partir de su pensar es cuando configura y confecciona las cosas: esto significa que “el mundo objetivo es en realidad un mundo subjetivo, que es la objetivación del sujeto.”²³⁶ Es en ese momento que la conciencia realiza un acto de libertad. Sobre esto Marcuse expresa lo siguiente: “La libertad es la autosuficiencia y la independencia con respecto a todo lo <<externo>>, un estado en el que todo lo externo ha sido objeto de apropiación del sujeto.”²³⁷

[1. El estoicismo]

Hegel contextualiza a la autoconciencia pensante en el *estoicismo*: “Su principio es que la conciencia es esencia pensante y de que algo sólo tiene para ella esencialidad o sólo es para ella verdadero y bueno cuando la conciencia se comporta en ella como esencia pensante.”²³⁸ En seguida determina que el estoicismo “como forma universal del espíritu del mundo [...] sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento.”²³⁹

Sin embargo, la libertad que se desarrolla en el estoicismo es criticada por Hegel, pues, explica que en esa época la *esencia* de la *libertad* tiene que ver con la libertad que se da sólo en el *pensamiento puro*, esto es, sólo se da el concepto de

²³⁵ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 122.

²³⁶ Herbert Marcuse, *Razón y revolución...*, *op. cit.*, p. 120.

²³⁷ *Ídem.*

²³⁸ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 122.

²³⁹ *Ibidem.*, p. 123.

libertad en cuanto abstracción; es decir, una libertad solamente pensada y no una libertad viva, o bien, una libertad vivida. A la conciencia estoica no le interesa lo que pasa fuera de ella, solamente le importa lo que sucede en su pensamiento. Ésta es su idea de libertad.

En esta autoconciencia pensante la libertad tiene que llegar a una libertad real, es decir, llevada a la acción, donde no se determine como una mera ilusión que lleve a crear una idea abstracta de la libertad, pues si esto ocurre, lleva a la conciencia estoica al aburrimiento. Hegel así lo plantea:

Puesto que la individualidad, como individualidad actuante, debería presentarse como individualidad viva o, como individualidad pensante, abrazar el mundo vivo como un sistema del pensamiento, tendría necesariamente que encontrarse en el *pensamiento mismo*. [...] de este modo, los términos universales de lo verdadero y lo bueno, de la sabiduría y la virtud, en los que necesariamente tiene que detenerse el estoicismo son también, sin duda, en general, términos edificantes, pero no pueden por menos de engendrar pronto el hastío, ya que en realidad no pueden conducir a una expansión del contenido.²⁴⁰

Así pues, esta conciencia pensante, al determinarse como 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.”²⁴¹ La conciencia estoica debe actuar, realizar y proclamar su libertad. Esta fase de la conciencia estoica se realiza en el escepticismo. El estoico se convierte en escéptico. En ese momento se llega a una libertad que se da también en el pensamiento, pero negando toda realidad dada.

²⁴⁰ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, pp. 123-124.

²⁴¹ *Ibidem.*, p. 124.

[2. El escepticismo]²⁴²

En el momento de la conciencia escéptica se determina el concepto de libertad real. Es decir: “El escepticismo es la realización de aquello que el estoicismo era solamente el concepto –y la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento; ésta es *en sí* lo negativo y tiene necesariamente que presentarse así.”²⁴³ En la conciencia estoica el pensamiento se determina a sí mismo a partir de su abstracción. En cambio, en la conciencia escéptica es a partir de lo objetivo, se confronta con el mundo exterior negándolo con su pensamiento, duda de su ser exterior.

Justamente en esta negación la conciencia escéptica se satisface y tiene la certeza de su libertad. No obstante, al no dejar de negar la realidad, el mundo sensible, incluso también puede llegar a negarse a sí misma, negar su certeza. Así pues, en el escéptico: “Nada es sólido fuera del pensamiento. Pero al fin el pensamiento está ligado a las cosas. Destruirlas equivaldrá a destruir su propia solidez.”²⁴⁴ En consecuencia, la conciencia escéptica cae en la negación y el rechazo de todo lo que se le presenta, por ende, se encuentra en la desesperación y en la confusión que la llevará a convertirse en una conciencia contradictoria en sí misma, pues:

Ella misma no logra aglutinar estos dos pensamientos de ella misma; *de una parte*, reconoce su libertad como elevación por encima de toda confusión y el carácter contingente del ser allí y, *de otra parte*, confiesa ser a su vez, el retorno a lo no esencial y a un dar vueltas en torno a ello.²⁴⁵

²⁴² El escepticismo al que se refiere Hegel es el pirronismo. Hegel hace distinción entre el escepticismo antiguo y el moderno y le da más importancia al primero para el desarrollo de su filosofía. Para más información véase en: <http://www.scribd.com/doc/108319810/Hegel-Relacion-del-escepticismo-con-la-filosofia#scribd>, p. 6. En el escepticismo antiguo del que habla Hegel, explica Hyppolite, se mostraban *la nulidad de las determinaciones sensibles, tal como las toma corrientemente el hombre*. (Hyppolite, pp. 167-168).

²⁴³ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 124.

²⁴⁴ Ramón Valls, *Del yo al nosotros...*, *op. cit.*, p. 143.

²⁴⁵ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 127.

Así, en cuanto conciencia contradictoria en sí misma, la conciencia escéptica pasa a ser en su interior una conciencia doble y dividida, ya que no puede unir estos dos momentos. En el escepticismo se abre camino una nueva figura que une los dos pensamientos que ella tiene escindidos:

Esta nueva figura es, de este modo, una figura tal, que es *para sí* la conciencia duplicada de sí como conciencia que, de una parte, se libera y es inmutable e idéntica a sí misma y que de otra parte, es la conciencia de una confusión y una inversión absolutas.²⁴⁶

La figura a la que Hegel se refiere es la conciencia desventurada, ésta es la verdad de la conciencia escéptica. Así pues, como argumenta Hegel:

En el escepticismo, esta libertad se realiza, destruye el otro lado del determinado ser allí, pero más bien se duplica y es ahora algo doble. De este modo, la duplicación que antes aparecía entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno solo; se hace de este modo presente la duplicación de la autoconciencia en sí misma, que es esencial en el concepto del espíritu, pero aún no su unidad, y la *conciencia desventurada* es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria.²⁴⁷

[3. La conciencia desventurada. Subjetivismo piadoso]

Hegel explica que la *conciencia desventurada* es una nueva conciencia dividida en sí misma, se desdobra en sí misma. Al ser ésta una conciencia dividida se convierte en una *conciencia desgarrada*. En esta etapa, Hegel relaciona a la conciencia desventurada con un *subjetivismo piadoso* que representa el cristianismo, esto es, una experiencia religiosa en el medioevo, donde la *conciencia mudable* tiene relación con la *figura de lo inmutable*. Hyppolite así lo detalla: “Toda autoconciencia es doble para sí misma: es *Dios y el hombre* en el seno de una sola conciencia. [...] La categoría histórica de amo y esclavo se

²⁴⁶ *Ídem.*

²⁴⁷ *Ibidem.*, pp. 127-128.

transforma en una categoría religiosa.²⁴⁸ El escéptico busca superarse y cree hacerlo en el cristianismo.

En la conciencia desventurada, el hombre se siente aislado, se ha quedado solo en el mundo. Es la interioridad arrojada sobre sí misma, que alcanza mediante la negación del mundo. El hombre religioso cristiano es, según esta concepción, esclavo y señor al mismo tiempo; señor frente al mundo (en el acto de la negación) y esclavo frente a Dios. Opta por lo inmutable en la renuncia a lo mutable.²⁴⁹

Aquí la conciencia está en constante agonía, es decir, se encuentra inquieta y, por ende, sufre, porque aún no puede tener certeza de sí y no puede llegar a sí misma. La conciencia desventurada llega al desgarramiento. No obstante, Hegel afirma que la conciencia podrá superar este momento y llegará a una reconciliación consigo misma:

Su verdadero retorno a sí misma o su reconciliación consigo misma se presentará como el concepto del espíritu hecho vivo y entrado en la existencia, porque ya en ella es, como una conciencia indivisa, una conciencia doble; ella misma es la contemplación de una autoconciencia en otra, y ella misma es ambas, y la unidad de ambas es también para ella la esencia; pero, *para sí* no es todavía esta esencia misma, no es todavía la unidad de ambas.²⁵⁰

Antes de llegar a esa reconciliación, la conciencia desventurada está escindida en ella misma en lo mudable y lo inmutable; lo singular y lo universal. Ahora bien, para dar paso al desarrollo del tránsito de la conciencia desventurada expondré primero lo que algunos autores detallan sobre este momento. Eduardo Álvarez dice al respecto que es conciencia desventurada porque:

Expresa el dolor de la pura subjetividad, que se sabe separada de la vida y, por lo tanto, no tiene en ella misma su sustancia: pero, al mismo tiempo, recoge el

²⁴⁸ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología...*, op. cit., pp. 171-179.

²⁴⁹ Eugen Fink, *Hegel, interpretaciones fenomenológicas...*, op. cit., p. 246.

²⁵⁰ G. Hegel, *Fenomenología...*, op. cit., p. 128.

anhelo del sujeto por superar ese desgarramiento interior y reposar en la unidad con su objeto, alcanzándose a sí mismo en él.²⁵¹

Ernst Bloch también señala lo siguiente:

La autoconciencia, en esta fase, mediante la renuncia a la propiedad y al matrimonio, matándose poco a poco a sí misma, esfuérase en extirpar su mutabilidad y entrar en mediación con lo eterno. El espíritu llega así, en su peregrinar, a la tierra de la Edad Media cristiana o a la religión del piadoso temor, que deprime al hombre en nombre de Dios.²⁵²

Asimismo, Rubén Dri explica que:

La conciencia desgraciada es una conciencia desdoblada. [...] Las dos conciencias en las que se desdobra se expulsan mutuamente en forma *inmediata*. Les falta la mediación, la mutua mediación. Están yuxtapuestas. Cuando quieren *superarse*, llegar a la unidad y con ello a la quietud, lo que hacen es desplazarse mutuamente. [...] Así no hay paz, hay desgracia, desventura.²⁵³

A continuación, en el siguiente apartado desarrollo brevemente, a partir de la conciencia desventurada, la parte que Hegel analiza como conciencia mudable y figura de lo inmutable. Es importante explicar esto ya que de ahí se dará el paso lógico al momento de la Razón.

[a) La conciencia mudable y b) La figura de lo inmutable]

Al señalar por qué es conciencia desventurada o desdichada, comenzaré con el tránsito que ella realiza. Hegel explica la fase de la conciencia mudable y la figura de lo inmutable con un recorrido histórico-religioso sobre aquella. Antes, cabe destacar lo siguiente:

²⁵¹ Eduardo Álvarez, "La autoconciencia, lucha, libertad y desventura" ..., *op. cit.*, p. 105.

²⁵² Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, *op. cit.*, p.70.

²⁵³ Rubén Dri, *La Fenomenología del espíritu de Hegel...*, *op. cit.*, p. 205.

Si Hegel describe la conciencia [desventurada] apelando a términos y a contenidos vivenciales tomados de la experiencia y concretamente del cristianismo medieval es con el propósito de ejemplificar y también porque esta figura le permite indagar y reflejar un aspecto fundamental de la conciencia religiosa.²⁵⁴

Hyppolite subraya que el tránsito que Hegel realiza es, en primer lugar, una contraposición entre el pueblo griego y el pueblo judío. En segundo lugar, entre el judaísmo y el cristianismo. Y en tercer lugar, la Edad Media cristiana y el Renacimiento (donde se expresa la razón moderna²⁵⁵). Hegel simplifica estos momentos como el reino del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (más adelante se explicará por qué). Ahora bien, en la primera oposición se considera:

...al pueblo griego como el pueblo feliz de la historia y al pueblo judío como el desgraciado. [...] El pueblo judío era el pueblo desgraciado de la historia porque representaba la primera reflexión total de la conciencia fuera de la vida. Mientras que el pueblo griego permanece en el seno de la vida y apunta hacia una unidad armoniosa entre el sí mismo y la Naturaleza, trasladando la Naturaleza al pensamiento y el pensamiento a la Naturaleza, el pueblo hebreo ha de oponerse continuamente a la Naturaleza y a la vida.²⁵⁶

En el judaísmo se exponen los conceptos de finitud e infinitud, el más acá y el más allá; esto es, el hombre y Dios, ambos separados el uno del otro: Dios como el *señor* y el hombre como el *siervo*. No obstante, habrá una reconciliación y vinculación de ambos la cual se manifestará en el cristianismo, pero con sus complicaciones y vicisitudes de conciencia desgarrada que explicaré más

²⁵⁴ Carlos Astrada, "La dialectización de las figuras en la *Fenomenología del Espíritu*", en *Valoración de la "Fenomenología del espíritu"*, Devenir, Buenos Aires, 1964, p. 10.

²⁵⁵ Hegel no menciona literalmente estos momentos históricos en la *Fenomenología*, pero él lo estudió y analizó en sus estudios teológicos, o bien, trabajos juveniles sobre el judaísmo y el cristianismo, los cuales se enfocan en la religión. Cabe destacar que Hegel joven tuvo una postura distinta de la religión cristiana que en su edad madura.

²⁵⁶ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología...*, op. cit., p. 173.

adelante. En seguida, en la segunda oposición, sobre la postura mencionada del judaísmo:

El judaísmo es [...] una religión que impulsa la libertad más allá del yo cambiante, la pone más allá del hombre. [...] En el judaísmo, el hombre se experimenta como nulidad; es el pensamiento de toda finitud y Dios sigue siendo necesariamente un más allá jamás alcanzado, la negación de lo finito. Claro está que hay un progreso en la historia del pueblo judío y es justamente este progreso el que nos conduce al cristianismo.²⁵⁷

Para entender lo que desarrolla Hegel acerca de lo mutable y lo inmutable se establece una vinculación entre ambos en el cristianismo: “Lo inmutable que entra en la conciencia es tocado al mismo tiempo por lo singular y solamente se presenta con esto; en vez de haberlo extinguido en la conciencia de lo inmutable, se limita a aparecer constantemente de nuevo en ella.”²⁵⁸ Es decir, la conciencia mutable pasa del lado de la inmutabilidad (Dios), y viceversa.

El cristianismo no es como en el judaísmo, que el Dios inmutable es un Dios trascendente inalcanzable que se separa de lo singular, del hombre, del mundo. En el cristianismo hay unidad con lo inmutable: Dios –lo inmutable- encarna en lo mutable. Valls Plana apunta que “resulta ser un Dios interesado en la humanidad. Su trascendencia no es tan absoluta que le haga desentenderse del hombre. Desde Él mismo se ve el hombre arrojado al tormento de su mutabilidad.”²⁵⁹

En el cristianismo, por tanto, Dios deja de ser un Dios trascendente y se convierte en el Dios que encarna en el hombre, en Cristo (lo mudable). Lo inmutable se cohesiona con lo mutable; hay una unión entre lo universal y lo singular: “Y este descenso de Dios posibilitará el ascenso humano. A través del Dios encarnado la conciencia humana conseguirá el contacto verdadero y efectivo con el

²⁵⁷ *Ibidem.*, p. 174.

²⁵⁸ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 129.

²⁵⁹ Ramón Valls, *Del yo al nosotros...*, *op. cit.*, p. 146.

inmutable.”²⁶⁰ Dios y Cristo son uno, una unidad entre ambos. José de Torres indica que esta unidad como encarnación se manifiesta en el cristianismo, es decir:

...se da la verdadera realización de la unidad entre espíritu y naturaleza: ambos aparecen como polos distintos de una misma realidad, idénticos en su diferencia. [...] La encarnación de Dios en Cristo significa que en este ser concreto la substancia divina se enajena completamente, [...] se convierte totalmente en lo otro de sí y entra en la existencia como identidad concreta e inmediata de ambos polos contradictorios.²⁶¹

No obstante, esta unidad “es todavía imperfecta, porque el Dios-hombre, Cristo, es *otro* hombre distinto de la conciencia humana misma que hace su experiencia religiosa.”²⁶² Es decir, la encarnación Dios-Cristo es una relación que Hegel figura como el reino del hijo, aquí lo finito se identifica con lo inmutable, sin embargo, la unión es opuesta al resto de lo singular o conciencia singular. Para lograr que lo singular se relacione con lo inmutable, se da el sacrificio. Del sacrificio viene la esperanza de la resurrección, esto es, la experiencia vivida de los discípulos con lo divino a través de Cristo²⁶³.

Al pasar por la experiencia de que *el sepulcro* de su esencia real e inmutable *carece de realidad*, de que la *singularidad desaparecida*, como desaparecida, no es la verdadera singularidad, renunciará a indagar la singularidad inmutable como *real* o a retenerla como desaparecida, y solamente así será capaz de encontrar la singularidad como verdadera o como universal.²⁶⁴

²⁶⁰ *Ibidem.*, pp. 145.

²⁶¹ José de Torres, “Metafísica y Filosofía de la Religión en Hegel”. En: Enrahonar núm. 28, Universidad Autónoma de Barcelona, 1997, p. 89. [Edición en línea]: www.raco.cat/index.php/Enrahonar/article/download/31882/31716. Fecha de consulta: 5 de abril del 2015.

²⁶² Ramón Valls, *Del yo al nosotros...*, *op. cit.*, p. 146

²⁶³ Este es una interpretación del pasaje religioso narrado por el discípulo Lucas. Véase en Lucas 24, 13-32.

²⁶⁴ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 133.

Cristo ha desaparecido. Él resucita y se manifiesta a los discípulos como esencia: “el cual pasa a ser el hijo de Dios y Dios. Ahora la comunidad, las conciencias singulares comunitariamente, pueden vivir la unión con Dios, con Cristo o con lo inmutable.”²⁶⁵ La conciencia, en este momento, al estar escindida en sí misma, se encuentra en sufrimiento, ella sigue en busca de sí misma, aquí *nosotros* tenemos la certeza de lo que sucede en este momento, sin embargo, ella aún no da cuenta de esta certeza y experiencia, ella sigue en desventura:

La conciencia desventurada sólo se encuentra como conciencia *apetente* y *laboriosa*; no advierte que para encontrarse así tiene que basarse en la certeza interior de sí misma y que su sentimiento de la esencia es este sentimiento de sí misma. 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*.²⁶⁶

Hegel dice que la conciencia tiene una certeza rota porque sigue percibiendo a Dios como un más allá, ella no se da cuenta que ya es unión Dios-conciencia. La conciencia tiene que superar el momento de la escisión, sin embargo, aquí, todavía no es para sí independiente. Con el trabajo y el goce lo logra, pero esta realización cree haberla hecho por Dios y no por sí misma; la conciencia cede su experiencia a lo inmutable:

...este desdoblamiento se presenta en su trabajo y en su goce, en desdoblarse en una *actitud* ante la *realidad* o el *ser para sí* y en un *ser en sí*. Aquella actitud ante la realidad es el *alterar* o el *actuar*, el *ser para sí*, que corresponde a la conciencia singular como tal. Pero en ello es también *en sí*: este lado pertenece al más allá inmutable; está formado por las capacidades y las fuerzas, un don ajeno que lo inmutable cede también a la conciencia para usarlo.²⁶⁷

²⁶⁵ Rubén Dri, *La Fenomenología del espíritu de Hegel...*, op. cit., p. 215.

²⁶⁶ G. Hegel, *Fenomenología...*, op. cit., p. 133.

²⁶⁷ *Ibidem.*, p. 134.

Lo que la conciencia realiza no es por medio de ella misma, sino, “Dios mismo en ella. [...] Todo lo que soy, mis capacidades, mi talento, mi inteligencia, me lo cede Dios, lo inmutable, para que yo lo use.”²⁶⁸, como si su acción fuese independiente de ella, no ella misma. Hegel indica que la conciencia en lugar de probarse a sí misma por su acción, ésta la refleja en el otro extremo, en la *potencia absoluta*. Todo lo que realiza es por medio de Dios: “Sin embargo, en este momento Hegel explica que:

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*. Y su *gratitud*, con la que reconoce al otro extremo como la esencia y se supera, es también *su propia* acción, que contrarresta la del otro extremo y opone al beneficio que se abandona una acción *igual*.²⁶⁹

En consecuencia, la conciencia a partir de su gratitud determina su propia acción: “La conciencia se siente aquí como este singular y no se deja engañar por la apariencia de su renuncia, pues la verdad de ella reside en no haberse entregado.”²⁷⁰

[c. La autoconciencia que arriba a la razón. (La mortificación de sí mismo)]

El tercer momento de la conciencia desventurada es donde la conciencia singular se identifica con lo inmutable. Hegel apunta que a partir de esta unión viene el momento de la reconciliación. En el momento de reconciliación y de unión entre ambos hay una conexión con otro extremo (con la conciencia singular), la cual se da a través de un *término medio*:

²⁶⁸ Rubén Dri, *La Fenomenología del espíritu de Hegel...*, op. cit., p. 224.

²⁶⁹ G. Hegel, *Fenomenología...*, op. cit., p. 135.

²⁷⁰ *Ídem*.

Un término medio que representa a ambos extremos, el uno frente al otro, y el mutuo servidor de cada uno de ellos cerca del otro. Este término medio es él mismo una esencia consciente, ya que es una acción que sirve de mediadora a la conciencia como tal; el contenido de esta acción es la cancelación que la conciencia lleva a cabo de su singularidad. En él la conciencia se libera, por tanto, de la acción y el goce como de lo *suyo*.²⁷¹

Hegel destaca que el *término medio* es el que interviene entre la conciencia singular y lo inmutable. Este término medio que se describe en este momento es el mediador, el *consejero* de la conciencia, el responsable que determina lo que es justo y el que libera a la conciencia de la culpa. Éste es el “consejero espiritual” que interviene para que la *conciencia singular* logre unirse con lo inmutable a través de la acción, del trabajo, de su obrar.

Pero aquí la acción pasa del lado del mediador; la acción de la conciencia ya no le concierne a ella, es decir, cede de nuevo los frutos de su trabajo como en la relación señorío-servidumbre. En consecuencia, ante esta relación Hegel indica que:

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*. Pero para la conciencia inesencial permanece aún su lado *objetivo*, a saber, el *fruto* de su trabajo y el *disfrute*. También esto es repudiado de sí misma por ella y, del mismo modo que renuncia a su voluntad, renuncia también a su *realidad* lograda en el trabajo y en el disfrute.²⁷²

La conciencia ha renunciado así a su acción y al goce. Para Hegel, por este “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*.”²⁷³ La acción no es para sí, sino, algo en sí, de ahí que la conciencia

²⁷¹ *Ibidem.*, p. 137.

²⁷² *Ídem.*

²⁷³ *Ídem.*

se enajene o se aliene, es decir, se convierte en una cosa. Sin embargo, esta enajenación es el *sacrificio real* que la autoconciencia realiza:

Solamente por medio de este sacrificio real puede la autoconciencia probar su renuncia a sí misma, pues solamente así desaparecerá el *fraude* que reside en el reconocimiento y la gratitud *interiores* por medio del corazón, las intenciones o los labios. [...] Pero en el sacrificio realmente consumado la conciencia, lo mismo que supera la acción como lo suyo, se desprende también *en sí* de su *desventura* como proveniente de dicha acción.²⁷⁴

Así pues, en síntesis, en el tránsito de la conciencia desventurada Hegel hace la distinción de tres momentos de lo inmutable. El primer momento, el inmutable es una esencia separada y opuesta de lo singular (el reino del Padre). El segundo, lo inmutable se convierte en lo singular, pero se opone al resto de lo singular (el reino del Hijo, la encarnación realizada en el cristianismo). Y el tercer momento, lo inmutable se une con lo singular, es lo inmutable configurado, es decir: “La conciencia se encuentra ella misma, en su singularidad concreta y real identificada con lo inmutable”²⁷⁵ (el reino del Espíritu), en el cual hay un término medio. Sobre el reino del Espíritu Rubén Dri expone lo siguiente:

La conciencia se ha entregado totalmente y de esa manera experimenta lo universal. Es lo universal expresado por la iglesia universal. La conciencia con ella se identifica, se funde en esa totalidad que es la “esencia absoluta”. Con ello “retorna a sí misma”, se da cuenta que ella es “esencia absoluta”. [...] Aparece ahora el término medio que hasta ahora era el sacerdote o la iglesia y que de ahora en adelante será la razón.²⁷⁶

En el recorrido de la conciencia desventurada, la conciencia sufre por la oposición y división como conciencia mutable con la figura de lo inmutable. Después se presenta la unión entre ambas; para que se realice esa unión viene el sacrificio.

²⁷⁴ *Ibidem.*, p. 138.

²⁷⁵ Ramón Valls, *Del yo al nosotros...*, *op. cit.*, p. 146.

²⁷⁶ Rubén Dri, *Razón y libertad Hermenéutica del Capítulo V de la “Fenomenología del Espíritu”*, Biblos, Argentina, 1994, pp. 17-18.

Luego, sigue la resurrección espiritual y con ello la comunión, de ahí se presenta la reconciliación. Esa reconciliación surge con la singularidad a través de un término medio, que primero era la iglesia o un consejero espiritual.

Pero la reconciliación se da ahora a partir de su acción. Sin embargo, esa acción es aún mísera porque “no logra por ella misma la unidad con el otro extremo. Al contrario, su acción consiste en despojarse. Su goce es ‘el dolor’, porque aunque crea que se ha reconciliado con lo inmutable, no lo ha hecho. Es algo que se la ha prestado.”²⁷⁷ No obstante, la conciencia se supera cuando renuncia a ello, es decir, en cuanto la acción permanece para ella. Así, deviene la razón. Por eso Hegel declara lo siguiente:

En este objeto, en el que su acción y su ser, como ser y acción de esta conciencia *singular* son para ella ser y acción *en sí*, deviene para ella la representación de la *razón*, de la certeza de la conciencia de ser, en su singularidad, absoluta *en sí* o toda realidad.²⁷⁸

Este es el camino por el que transita la conciencia desventurada. Hegel precisa que es una fase por la cual la conciencia necesariamente tiene que atravesar, pero tiene que ser superada para continuar con su recorrido. Recorrido que posteriormente es *la razón, el espíritu, la religión* y por último el *saber absoluto*. Por el momento, la conciencia desventurada llega a su fin y se inicia una nueva etapa, el momento e inicio de la *razón moderna*. La conciencia:

Deberá, en consecuencia, dar otro paso, *negar esa negatividad*, y de allí saldrá la razón, como la crisálida sale de la oruga, y comenzará a recorrer el mundo, buscando y buscándose, creando y creándose, haciendo y haciéndose. Ha terminado la experiencia religiosa del medioevo y comienza la experiencia mundana del renacimiento.²⁷⁹

²⁷⁷ Rubén Dri, *La Fenomenología del espíritu de Hegel...*, op. cit., p. 234.

²⁷⁸ G. Hegel, *Fenomenología...*, op. cit., p. 139.

²⁷⁹ Rubén Dri, *La Fenomenología del espíritu de Hegel...*, op. cit., p. 234.

Así, la autoconciencia pasa a un siguiente momento, la Razón (*Vernunft*). En el siguiente capítulo trato de explicar de manera general la parte correspondiente al capítulo V. *Certeza y verdad de la razón*. Cabe destacar, que no abordaré completamente ésta sección, sólo haré notar la importancia que Hegel da al concepto de razón, para lo cual expondré y analizaré la crítica que realiza Hegel de Kant y Fichte.

CAPÍTULO IV

[C.] [AA.] LA RAZÓN

V. CERTEZA Y VERDAD DE LA RAZÓN

En los momentos anteriores Hegel subraya que a la autoconciencia “sólo le preocupaban su independencia y su libertad para salvarse y mantenerse para sí misma a costa del *mundo* o de su propia realidad”.²⁸⁰ Ahora, por un término medio hay una unificación y reconciliación entre lo mudable y lo inmutable. Hegel determina que “este término medio es la unidad que encierra un saber inmediato de ambos y los relaciona entre sí y la conciencia de su unidad que anuncia a la conciencia, y con ello se anuncia a sí misma la certeza de ser toda verdad”.²⁸¹ Este término medio y el que une ambos extremos es la razón (*Vernunft*):

Ésta le anuncia a lo inmutable que la conciencia singular ya no resiste, renunció a sí misma. Por otra parte, a lo singular le dice que no hay más guerra, que lo inmutable ya no está más allí, es uno con él. [...] No estamos todavía en el saber mediato, plenamente desarrollado. Es la razón en su primera manifestación que se expresó en las ciencias del Renacimiento.²⁸²

Hegel expresa que la razón enuncia en este momento la unificación de subjetividad y objetividad, no obstante, como analiza Valls Plana, para Hegel surgen también los defectos del comienzo y aparición de la razón, los cuales se desarrollan en el idealismo de Kant y Fichte. Ahora bien, en la razón, la conciencia retorna a sí misma y entra en un momento de reconciliación con el mundo.

La razón surge en el cambio que convierte la experiencia negativa de la conciencia desventurada en positiva. La positividad de la misma consiste en que la conciencia [...] se reconoce a sí misma efectivamente en lo que hasta ahora le había sido ajeno.²⁸³

En esta etapa la razón tiene una actitud positiva frente al mundo, experimenta con él; la razón no tendrá como algo extraño o negativo el ser-otro, más bien, se

²⁸⁰ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 143.

²⁸¹ *Ídem*.

²⁸² Rubén Dri, *Razón y libertad...*, *op. cit.*, p. 18.

²⁸³ Eugen Fink, *Hegel, interpretaciones fenomenológicas...*, *op. cit.*, p. 259

reconocerá en él. Ella busca en su ser otro, esto es, en la naturaleza, reconocerse a sí misma. El sujeto sale al mundo y tiene una experiencia diferente a los primeros momentos donde negaba su ser-otro; todo esto ha sido interiorizado (pensamiento) de forma distinta, ahora lo transforma, de modo que al transformarlo también se transforma a sí misma. Hegel argumenta lo siguiente:

Por cuanto que la autoconciencia es razón, su actitud hasta ahora negativa ante el ser otro se trueca en una actitud positiva. [...] Como razón, segura ya de sí misma, se pone en paz con el mundo y con su propia realidad y puede soportarlos, pues ahora tiene certeza de sí misma como de la realidad o la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella; su pensamiento mismo es, de modo inmediato, la realidad; se comporta, pues, hacia ella como idealismo.²⁸⁴

Para la razón, el mundo es un elemento para su desarrollo. La autoconciencia antes lo apetecía y lo transformaba, ahora, en el momento de la razón lo comprende, lo conoce y se conoce a sí misma, es *su* nuevo mundo real. Hyppolite indica que el mundo será el espejo de ella misma. Así pues, como lo plantea Hegel:

Su *subsistencia* se convierte para ella en su propia *verdad* y en su propia *presencia*; la conciencia tiene ahora la certeza de experimentarse solamente en él. La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad; de este modo expresa el idealismo el concepto de la razón.²⁸⁵

Ahora bien, Hegel explica que la conciencia emerge como razón de modo *inmediato*, es decir, la conciencia olvida todo el camino fenomenológico que ha recorrido, y ello se expresa de modo inmediato por el *idealismo*. En este momento, la conciencia “olvida que su identificación con lo absoluto ha tenido que ser llevada

²⁸⁴ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 143.

²⁸⁵ *Ibidem.*, p. 144.

a cabo dolorosamente, y por eso mismo la conciencia racional se hace irreligiosa. El trascendente de la conciencia medieval se ha hecho inmanente sin más”.²⁸⁶

Lo que experimentó la conciencia desventurada determinó finalmente que ella no se busque en un más allá, en lo inmutable. Ahora, la conciencia contempla de forma inmediata y por vez primera el mundo: “En la aurora de la razón el sujeto ha olvidado la noche por la que ha pasado, y todavía tiene ante él un largo viaje de autodescubrimiento en el mundo”.²⁸⁷ Esto es lo que desarrolla el idealismo subjetivo de Kant y Fichte, el cual es criticado por Hegel: “Las filosofías de Kant y de Fichte se han elevado hasta el concepto pero no hasta la idea, y el concepto puro es idealidad y vacío absoluto, cuyo contenido y dimensiones solamente obtiene en relación con y mediante lo empírico”.²⁸⁸

1. La Razón y el idealismo subjetivo de Kant y Fichte

Hegel crítica a Kant porque su postura es: 1) un semiidealismo, en cuanto no logra completarse, como describe Hyppolite; y 2) plantea un idealismo subjetivo (de igual forma Fichte). Hegel crítica el idealismo subjetivo porque es abstracto y vacío, esto es, el yo se da de modo inmediato, *yo soy yo*, que no tiene contenido. Este idealismo “ha ganado una subjetividad falsa [...] su saberse y su saber acerca del mundo se han hecho inmediatos [...]. El idealismo no es todavía saber absoluto, sino una figura pasajera de conciencia, una abstracción del espíritu”.²⁸⁹

Para Hegel el idealismo no es como lo afirma Kant y Fichte, sino, para él es un proceso; es el resultado de todo el camino fenomenológico de la conciencia; es el camino que recorre la conciencia (proceso que se ha descrito en los capítulos anteriores). En Hegel el idealismo -como expresa Nicolai Hartmann- es un

²⁸⁶ Ramón Valls, *Del yo al nosotros...*, *op. cit.*, p. 156.

²⁸⁷ G. Mure, *op. cit.*, p. 91.

²⁸⁸ G. Hegel, *Fe y Saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Colofón, México, 2001, p. 60.

²⁸⁹ Ramón Valls, *Del yo al nosotros...*, *op. cit.*, p. 157.

“fenómeno de la historia del espíritu”. En contraste, Roger Garaudy indica lo siguiente:

El idealismo subjetivo no tiene posibilidad de realizar este paso del yo singular al yo universal, en primer lugar porque no alcanza a concebir el yo de otro modo que como yo individual, es decir, como yo inmediato, el cual no es el producto de un largo camino cultural, no ha sido formado por la asimilación de las conquistas de la historia anterior de la humanidad.²⁹⁰

Hegel explica que en este momento sólo tiene lugar la certeza inmediata de la razón. Cabe destacar que para el autor la conciencia determina en cada momento una verdad, pero esa verdad queda atrás cuando surge otro momento, por tanto, la verdad que se determinaba queda como momento superado. Es por ello que Hegel ve en ambos autores un defecto en cuanto al planteamiento de la razón, porque este idealismo subjetivo no expresa los momentos de la negación y contradicciones desarrolladas en el camino que atraviesa la conciencia; del proceso realizado de la conciencia a la autoconciencia. En este sentido Hegel expone que:

La conciencia que es esta verdad ha dejado atrás y olvidado este camino al surgir de un modo *inmediato* como razón; dicho en otros términos, esta razón que surge de un modo inmediato surge solamente como la *certeza* de aquella verdad. De este modo, sólo *asevera* ser toda realidad, pero sin concebirla ella misma, pues aquel camino olvidado es el concebir esta afirmación expresada de un modo inmediato.²⁹¹

Hegel indica que la razón al surgir de este modo inmediato es “pura aseveración”: “La razón invoca la autoconciencia de cada conciencia: *yo soy yo*, mi objeto y esencia es *yo*, y ninguna de aquellas conciencias negará esta verdad ante aquélla.”²⁹² En esta parte el autor hace una crítica a la tesis de este idealismo

²⁹⁰ Roger Garaudy, *op. cit.*, p. 92.

²⁹¹ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 144.

²⁹² *Ibidem.*, p. 145.

porque pone como verdad el yo=yo, pues Fichte “ha afirmado como verdadero el concepto abstracto de la razón, la unidad de la realidad y del yo con la forma todavía abstracta de la categoría.”²⁹³

Sin embargo, la certeza de la razón cambia a *verdad* en el momento que aparece como *reflexión*. Hyppolite señala que para Hegel esta verdad tiene relación con su historia y sostiene que él “nos proporciona lo más original de su filosofía, al reconciliar la historia del pensamiento con el propio pensamiento”.²⁹⁴ Hegel argumenta lo siguiente:

La conciencia determinará de diferente modo su actitud ante el ser otro o ante su objeto según el grado en que se halle del espíritu del mundo que va cobrando conciencia de sí. [...] La razón es la certeza de ser toda *realidad*. Pero este *en sí* o esta *realidad* es todavía algo completamente universal, la pura *abstracción* de la realidad. Es en la primera *positividad* que la autoconciencia es *en sí misma*, *para sí* y yo, por tanto, solamente la *pura esencialidad* de lo que es o la *categoría* simple.²⁹⁵

En el idealismo hay un punto de partida de la razón y es la *categoría*. En el idealismo kantiano expresado en la Crítica de la razón pura, se explica cómo es el desarrollo de la *Categoría*, o bien, cómo son determinados los conceptos puros de la razón, los cuales dice Kant, son dados a priori. El filósofo Sergio Pérez sostiene que en el idealismo subjetivo de Kant se determina que:

...los pensamientos, aunque son determinaciones universales y necesarias, son sin embargo únicamente *nuestros pensamientos* y están separados de las cosas en sí por una brecha insalvable. Es “subjetiva” porque la filosofía trascendental afirma que la verdad entre ser y naturaleza está en nosotros y no fuera de

²⁹³ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología...*, op. cit., p. 207.

²⁹⁴ *Ibidem.*, p. 205.

²⁹⁵ G. Hegel, *Fenomenología...*, op. cit., p. 145.

nosotros, que todo lo verdadero no es más que una representación *mía*, y que con esta no puedo acceder a ninguna realidad fuera de mí.²⁹⁶

Las categorías o conceptos puros de la razón se dan sólo de forma subjetiva (en el pensamiento) y no de manera objetiva, de modo que ambos momentos están separados, hay una diferencia entre el pensar y la realidad. En cambio, para Hegel subjetividad y objetividad son momentos esenciales, ninguno se desprende del otro, están unificados (pensar e historia). En Kant resultan estar separados, de forma que:

El mundo le quedaba extraño y lejano, la cosa en sí siempre ignorada, pero siempre afirmada como punto de referencia último. [...] La categoría kantiana es algo subjetivo, en oposición a la categoría aristotélica que era meramente objetiva, pero su subjetividad es muy deficiente.²⁹⁷

Para Hegel “autoconciencia y ser son *la misma esencia*; la misma, no en la comparación, sino en y para sí. Solamente el mal idealismo unilateral hace que esta unidad reaparezca como conciencia en uno de los lados y frente a ella un *en sí*.”²⁹⁸ En consecuencia: “la categoría [...] no es otra cosa que el yo, la autoconciencia, a la cual el ser no sólo no le es externo, sino que constituye un momento suyo. Es su otro”.²⁹⁹

Hegel afirma que lo subjetivo también se complementa con lo objetivo, pues éste es el proceso en que se desarrolla la conciencia hasta la autoconciencia. Hegel está en desacuerdo con Kant porque éste presenta a la categoría como una multiplicidad de categorías que se dan en el entendimiento (*Verstand*), que retoma a partir de los *juicios*. Así, pues, el idealismo kantiano es un idealismo vacío que tiene que ser llenado:

²⁹⁶ Sergio Pérez, *La razón en la historia Hegel, Marx, Foucault*, UAM, México, 2013, p. 77.

²⁹⁷ Ramón Valls, *Del yo al nosotros...*, *op. cit.*, p. 158.

²⁹⁸ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 145.

²⁹⁹ Rubén Dri, *Razón y libertad...*, *op. cit.*, p. 24.

Su primera enunciación es solamente esta palabra abstracta y vacía de que todo es *suyo*. Pues la certeza de ser toda realidad sólo lo es la pura categoría. Esta primera razón que se conoce en el objeto la expresa el idealismo vacío, el cual sólo aprehende la razón tal y como ésta es primeramente y que, por indicar en todo ser este puro *mío* de la conciencia y enunciar las cosas como sensaciones o representaciones, cree haber indicado aquel *mío* como realidad acabada. No tiene más remedio que ser, al mismo tiempo, un empirismo absoluto, pues para *llenar el *mío* vacío*.³⁰⁰

Hegel critica a Kant, porque su idealismo manifiesta una aseveración inmediata, es decir, “afirma el concepto abstracto de la razón como lo verdadero; por eso mismo nace de un modo inmediato para él la realidad como algo que no es la realidad de la razón, mientras que la razón debiera ser, al mismo tiempo toda realidad”.³⁰¹ En seguida señala la distinción entre razón real y razón abstracta, y afirma que:

No es tan inconsecuente, sin embargo, la razón real, sino que, siendo primeramente tan sólo la *certeza* de ser toda realidad, es consciente en este *concepto* de la certeza de no ser todavía, como *certeza*, como *yo*, la realidad en verdad y se ve empujada a elevar su certeza a verdad y a llenar el *mío vacío*.³⁰²

En consecuencia, Hegel propone un nuevo desarrollo distinto al idealismo subjetivo: propone un puente, o bien, hace una vinculación filosófica entre el pensamiento y el ser, de ahí que su postura sea distinta a los planteamientos de Kant y Fichte, porque:

La razón de la *Fenomenología* busca su verdad, mientras que el idealismo proclama dicha verdad sin haberla probado, sin haberla justificado por la historia. Justamente por ello, ese idealismo es abstracto, se queda en la categoría, en la unidad del ser y del yo, sin llegar a conocer su desarrollo. [...] En cambio, la razón efectivamente inmersa en el saber de la Naturaleza y la acción será capaz

³⁰⁰ G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 147.

³⁰¹ *Ibidem.*, p. 148.

³⁰² *Ídem.*

de encontrarse a sí misma y de sustituir un idealismo formal por un idealismo concreto en el cual el yo y el universo tendrán una recíproca adecuación en un momento del espíritu.³⁰³

Para Hegel, se trata de que en el mundo haya racionalidad; para él, la realidad es racional. La realidad a la que se refiere es la realidad efectiva, es decir, todo lo que hay, lo objetivo, el mundo. Mario Rojas explica que:

Lo racional consiste en concebir, conceptualizar. En el punto más elevado de reflexión (filosófica), se trata de la razón misma que pretende llegar a conocerse, *i.e.*, llegar a su propio concepto. [...] Sólo la razón puede acceder a su propio concepto, sólo ella lo puede aportar y en cuanto lleva a cabo esto ella se está así determinando a sí misma, es decir, ella es autodeterminación: es razón libre.³⁰⁴

Así también, Sergio Pérez indica lo siguiente:

A medida que el pensamiento se materializa en el mundo, la realidad se hace más concreta, más diversificada, pues pierde su carácter abstracto, general. [...] Razón es entonces el proceso total del pensamiento por el cual la realidad es cada vez más concretamente presentada a medida que el pensamiento se hace progresivamente más consciente de su unidad con las cosas.³⁰⁵

En consecuencia, la razón tiene que superar el momento de ser sólo certeza de sí, de ser certeza subjetiva, es decir, abstracta. Ésta debe alcanzar su verdad, ser uno: unión y equilibrio entre subjetividad y objetividad. Para lograrlo tiene que seguir el proceso fenomenológico de la conciencia. Por ello, Hegel desarrolla como primer momento (momento teórico), la razón observante. Parafraseando al filósofo Georg Gadamer, Hegel muestra a la razón en la historia, esta historia es la historia de la libertad, de defender un mundo formado a partir de la razón. Debo

³⁰³ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 207.

³⁰⁴ Mario Rojas, "Facticidad, normatividad, libertad y razón en la *Filosofía del derecho* de Hegel", en *Reconocimiento, libertad y justicia. Actualidad de la filosofía práctica de Hegel*, Mario Rojas Hernández y Klaus Vieweg (coords.), Itaca, México, 2014, p. 64.

³⁰⁵ Sergio Pérez, *La razón en la historia Hegel*, *op. cit.*, p. 162.

mencionar que todo este proceso que lleva a cabo la razón Hegel lo profundiza en la *Ciencia de la lógica*.

Hegel expondrá de forma extensa en las secciones siguientes de la *Fenomenología* el proceso de la razón para llegar a los niveles del *espíritu*, la *religión*, y por último, *el saber absoluto*. Ahí el sujeto realiza un recorrido distinto a los primeros. Algunos autores describen que los primeros tres momentos (conciencia-autoconciencia-razón) se conforman de forma superada en los siguientes niveles ya mencionados. Cada momento es estructurado por Hegel con su respectiva dialéctica. También, desarrolla desde su perspectiva y crítica filosófica los niveles históricos que se enfocan en la cultura oriental, griega, romana, feudalismo, cristianismo, protestantismo, Ilustración.

Aprender la universalidad concreta significará el paso de una individualidad solitaria a otra serie de experiencias de carácter rigurosamente social. Y en este punto encontraremos lo más característico de la Fenomenología de 1807: la continuación de la serie de figuras de conciencia por otra serie de figuras que ya no son "de conciencia", sino "de un mundo", es decir, figuras o estructuras sociales.³⁰⁶

Las etapas posteriores son los momentos que el sujeto recorre para realizarse y determinarse en un ámbito ético (momento práctico: figuras de lo concreto). Es decir, la experiencia del sujeto ya no será individual, sino, el sujeto llegará al momento de la intersubjetividad, de la comunidad, al plano de la sociedad civil y el Estado, postura que Hegel desarrolla en su *Filosofía del derecho* y que en este trabajo no será profundizado.

³⁰⁶ Ramón Valls, *Del yo al nosotros...*, op. cit., p. 155.

Consideraciones finales sobre la noción de sujeto en Hegel

En conclusión, en esta investigación se realizó una reconstrucción del sujeto a partir de tres etapas de conciencia (macro dialéctica) que Hegel expone a en la *Fenomenología del espíritu*: conciencia-autoconciencia-razón. Se expuso en primer lugar el recorrido y despliegue de la conciencia a la autoconciencia con sus respectivas figuras lógicas (micro dialécticas). En segundo lugar, se explicó el paso de la autoconciencia al primer momento de la razón, en el cual Hegel critica el idealismo subjetivo de Kant y Fichte; asimismo, se muestra su postura sobre el concepto de razón en la *Fenomenología*.

Se abordó en el primer capítulo el tema de la *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, el cual detalla el objetivo de la *Fenomenología* y el recorrido de la conciencia por distintas etapas que ella atraviesa para llegar a la ciencia. Este tema fue expuesto para comprender la importancia de la exposición fenomenológica de la conciencia y su propósito.

En el segundo capítulo se reconstruyó la primera etapa de "Conciencia" con su respectiva micro dialéctica: certeza sensible, percepción y fuerza y entendimiento. En la certeza sensible se analizan los conceptos de sujeto, objeto, verdad y universal. En este primer momento la conciencia se busca fuera de ella, se busca en el objeto, en el mundo. La conciencia determina la realidad de forma inmediata: conciencia y objeto se manifiestan como un *éste* y un *esto*, ambos como universales. El *esto* tiene su negación a partir de un tiempo y espacio: un aquí y un ahora. La certeza sensible, es la experiencia de la relación inmediata y mediada del yo (*éste*) y el *ésto* a partir de su negación con el aquí y el ahora.

En la percepción la conciencia percibe lo uno y lo múltiple, esto es, la *cosa* con múltiples propiedades. Luego, en la figura de la fuerza y el entendimiento, la *cosa* pasa a ser *fuerza*. La fuerza es la esencia que une lo uno y lo múltiple. Se explicó el juego de fuerzas: lo interior y lo exterior, formas separadas que se condicionan entres sí: la fuerza solicitada y la solicitante.

El sujeto en su camino fenomenológico busca conocer la realidad, de ahí se expresa el concepto de ley. Ésta explica el fenómeno y regula el movimiento de las fuerzas constantes del fenómeno, de las diferencias. Este mundo de la ley y leyes no es visible, es algo interno, es una abstracción que regula los movimientos. Después se explica el mundo invertido y el paso de lo finito a lo infinito, el salto de la conciencia a la autoconciencia. La conciencia es el puro moverse a sí misma: la conciencia se conforma como autoconciencia.

En el tercer capítulo se reconstruye la etapa de la autoconciencia donde se desarrollan las primeras fases de autorrealización: vida y apetencia. La autoconciencia busca estar cierta de sí, busca satisfacer su apetencia, ella busca autoafirmarse, autocomplementarse; busca ser reconocida. Para ello, tiene que ser reconocida por otra autoconciencia, ahí se inicia la lucha a vida o muerte por el reconocimiento; se desarrolla la dialéctica del señorío y la servidumbre, la lucha de las autoconciencias contrapuestas.

En esta lucha entre ambos extremos hay un dominador y un dominado, señor y siervo: el primero somete, destruye y consume; el segundo experimenta la angustia, el temor a la muerte, al señor absoluto, al dominador. El siervo busca su libertad e independencia del señor y esto se da por medio del trabajo, impregna el temor en el trabajo. A partir del trabajo, el siervo transforma la naturaleza, cultiva, crea: hay una formación cultural.

La autoconciencia busca su libertad, Hegel desarrolla esta libertad en tres momentos: el estoicismo, el escepticismo, y la conciencia desventurada. En el estoicismo se presenta el concepto de libertad en cuanto abstracción, esto es, en el pensamiento, por tanto, la libertad es una libertad no viva. En el escepticismo se realiza el concepto de libertad mediante lo objetivo, es decir, el escéptico se confronta con el mundo exterior, pero negando toda realidad, así pues, se vuelve en su interior una conciencia dividida, en una conciencia contradictoria en sí misma. De ahí, se manifiesta como tercer momento y como la verdad del escepticismo, la conciencia desventurada.

La conciencia desventurada es la conciencia escindida en sí misma que se desarrolla en la etapa del cristianismo. En ese momento hay una separación entre lo mutable (conciencia humana) y lo inmutable (Dios). Ante aquella separación está la conciencia que los une, una conciencia mediadora (sacerdote o consejero espiritual). Hay una unión entre el pensamiento y el ser, esa identidad que los une es la razón.

En el cuarto capítulo se expuso el inicio de la razón, la cual se expresa de forma inmediata y abstracta. Ahí se manifiesta sólo la certeza de la razón. Antes, en los primeros momentos, la conciencia negaba su ser-otro, en la razón, la conciencia retorna a sí misma y entra en un momento de reconciliación con el mundo. Sin embargo, surgen los defectos de la aparición de la razón, estos defectos Hegel los encuentra en el idealismo de Kant y Fichte. Se analiza la crítica hacia aquellas posturas: un semiidealismo (Kant) y el idealismo subjetivo. Este idealismo subjetivo es abstracto y vacío, no tiene contenido. Lo que propone Hegel es elevar la razón a la verdad para que no sólo sea una aseveración inmediata.

Ahora bien, esto ha sido desarrollado con la finalidad de reflexionar filosóficamente cómo el sujeto se realiza y se sabe a sí mismo como sujeto, de cómo llega a su concepto, cómo se da cuenta y sabe de sí. Lo que se muestra principalmente en esta reconstrucción es un recorrido lógico, ontológico, epistemológico e histórico del sujeto. Todos los momentos de conciencia son necesarios para su configuración y su conformación como tal. Es un proceso dialéctico de negación, interno y externo (sujeto-objeto).

Cabe destacar que el momento esencial donde se *sabe* como sujeto es en la etapa de la autoconciencia, ahí la conciencia es consciente de sí misma: esto es, donde el sujeto se percibe y capta a sí mismo como pensante. La conciencia (*en sí*) se conforma en autoconciencia es *para sí*. En los primeros momentos de la autoconciencia el sujeto sólo tiene certeza de sí en el momento que se le *reconoce* como tal, es decir, cuando se relaciona con otra autoconciencia (otro sí

mismo). A partir del reconocimiento mutuo es que el sujeto determina su verdad como autoconciencia.

Ahora bien, para Hegel, sujeto, subjetividad, yo, autoconciencia, tienen el mismo sentido filosófico que los caracteriza, pues como afirma Mario Rojas es “este acto de saberse, percatarse, pensarse es el acto de ser consciente de sí que constituye al sujeto (al yo) como tal, el acto que me constituye y nos constituye como yo, como sujetos.”³⁰⁷ El ser humano se reflexiona a sí mismo, se conceptualiza a sí mismo como autoconciencia, se constituye como sujeto.

El acto o principio de la conciencia al captarse a sí misma, hace que como sujeto se reflexione a sí mismo y reflexione sobre la realidad. Esta actividad se da en el momento que se reflexiona a sí mismo al diferenciarse y a la vez relacionarse con el objeto, esto es, reflexiona sobre lo otro y también de sí: es *autorreflexión*. La relación entre el sujeto y objeto “es un acto de reflexión consistente en que el pensar deviene consciente de sí mismo de manera que sujeto y objeto de conocimiento son lo mismo.”³⁰⁸ La autorreflexión conforma lo que nos distingue de los demás seres vivos (los animales, las plantas, etcétera). Por lo tanto, el sujeto no es una cosa o sólo un ser vivo, sino que es sujeto pensante, *sustancia viva* que se hace y realiza a sí misma por su pensar.

Somos el animal racional capaz de decir *no* a todo, incluso a la propia existencia. Esta asombrosa actividad reflexiva de establecer (poner) una diferencia con respecto a todo lo otro que no sea uno mismo (el pensar, el sujeto) y tomar distancia con respecto a ello es lo propiamente constitutivo del pensar humano en tanto subjetividad.³⁰⁹

³⁰⁷ Mario Rojas, “Razón, metafísica, intersubjetividad y ciencia filosófica. Porfirio Miranda y la metafísica”, en *La filosofía de José Porfirio Miranda. Contribuciones críticas en torno a su obra*, Mario Rojas (coord), Itaca, México, 2011, p. 207.

³⁰⁸ *Ibidem.*, pp. 207-208.

³⁰⁹ Mario Rojas, *Hegel y la libertad. Autodeterminación racional, intersubjetividad ética, Estado racional*, Itaca, México, 2011, pp. 23-24.

Cuando el sujeto es autoconsciente ya no se trata del proceso de un ente solamente natural o biológico. Un elemento natural es el cerebro, de ahí que el ser humano sea un ser orgánico y biológico, sin embargo, en tanto que es humano tiene su objeto a desarrollar, el *pensar*. El momento fundamental del proceso del pensar es cuando éste se piensa a sí mismo, la conciencia es consciente de sí misma, es autoconciencia.

El yo es la capacidad constitutiva del pensar de abstraer de todo y estar así consigo mismo [...] El ser humano se eleva a la captación de sí *como sí mismo*, esto es, como esta acción constitutiva de pensar, concretamente, como este *acto fundamental* del pensar de pensarse. A este *acto* (actividad) del pensar del captarse y saberse como tal acto de pensar, o sea, de pensarse, es lo que Hegel articula categorialmente como *espíritu, yo o sujeto*. El yo es el acto del pensar en el que éste se piensa a sí mismo.³¹⁰

Porfirio Miranda afirma que la autoconciencia es algo sorprendente, porque es un acto de sabernos a nosotros mismos como pensantes, somos conscientes de sí, “somos seres pensantes autoconscientes”, tenemos la capacidad de conceptualizar, de problematizar, de argumentar. “En la autoconciencia se manifiesta lo más elemental y complejo del ser humano. Es el asombro no por lo que está ahí afuera, dado frente al ser que piensa, sino el asombro por el hecho mismo de realizar esta actividad: pensar, ser consciente de sí.”³¹¹

Hegel explica que el pensar siempre está en movimiento, nunca está quieto, es *dialéctico*, es un constante devenir. El sujeto es *proceso*, es *devenir de sí mismo*. Rubén Dri detalla que el sujeto es un continuo superarse. Es *automovimiento*, es decir, movimiento de ponerse a sí mismo, se crea a sí mismo. Así pues, para Hegel el sujeto es *mediación de su devenir otro consigo mismo*, así lo indica:

³¹⁰ *Ibidem.*, p. 213.

³¹¹ Mario Rojas, “Razón, metafísica, intersubjetividad y ciencia filosófica” ..., *op. cit.*, p. 210.

En efecto, la mediación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el *simple devenir*. El yo o el devenir en general, este mediar, es cabalmente, por su misma simplicidad, la inmediatez que deviene y lo inmediato mismo.³¹²

La conciencia recorre un camino por la búsqueda de la verdad de sí misma, su esencia, su libertad. Lo que se muestra en el recorrido son los momentos que ella atraviesa y *supera*. Este proceso es dialéctico, es decir, es negatividad, el cual en cada uno de sus momentos se niega y da como resultado algo distinto que el primero. Esto es lo que justamente muestra Hegel, el recorrido lógico-dialéctico de la conciencia para llegar al saber absoluto, asunto que ya no fue objeto de esta exposición.

Para finalizar esta investigación, resalto, que a partir de la reconstrucción se afirma que el sujeto se autodefine, es autoconciencia, se determina el concepto de lo que somos. El conjunto de los momentos lógicos distintos de la conciencia pueden constituirnos como sujetos racionales. Para mí esta reconstrucción dialéctica -de un proceso subjetivo (ser conscientes de nosotros mismos, conocernos a nosotros mismos) y también objetivo-, es fundamental para pensarnos, reflexionarnos y replantearnos como sujetos libres y autónomos.

La experiencia de conciencia ontológica-fenomenológica-histórica, desde mi punto de vista, ayuda a comprendernos y comprender la realidad y el contexto social en el cual estamos inmersos. Si cada sujeto lleva a cabo este proceso lógico y de formación puede construirse un ámbito o comunidades donde exista una responsabilidad digna con y por el otro; puede generarse una experiencia o proceso de reconocimiento recíproco y mutuo entre todos; o bien, puede configurarse una realidad ética intersubjetiva.

³¹² G. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 17.

La formación del sujeto es una dialéctica permanente que constituye una estructura que lleva la posibilidad de relacionarnos y reconocernos éticamente unos a los otros. Por eso nuestro trabajo como sujetos en este tiempo que nos encontramos es retomar estas posturas filosóficas para analizar y criticar desde nuestra subjetividad y reflexión los diversos factores -político, económico, culturales - que nos afectan y detienen el proceso de replantear y reestructurar los aspectos negativos de nuestra sociedad (la discriminación, el clasismo, la explotación laboral, etcétera), y así conformar una nueva sociedad con pensamiento ético-crítico.

Esta propuesta del sujeto puede plantearse como una postura universal, es decir, para todo ser humano que tiene como objeto su pensar. Todos somos un yo. Todos como seres pensantes tenemos la capacidad de llegar a la libertad, formar y desarrollar un mundo a partir de la razón.

Lo que se tiene que entender es principalmente el concepto del yo universal, es decir, de aquello que constituye a todos los *individuos en sujetos*, o sea, lo *universal* presente en cada uno. [...] Hegel apunta a conceptualizar lo que hace el individuo sea individuo humano, racional. [...] Todos somos individuos humanos porque somos un yo, un ser originariamente *autorreflexivo*.³¹³

En la *Fenomenología* el primer momento de libertad se da en la autoconciencia. Ahí la conciencia busca el reconocimiento del otro, ella necesita de éste para poder ser una autoconciencia realizada, y viceversa. Para llegar a la autorrealización Hegel pone en primer lugar la lucha por el reconocimiento entre el señor y el siervo.

Ahí se explicitan estructuras generales de poder, de dominación. No obstante, se muestra que el objetivo no es el dominio de los demás, sino, para Hegel lo que cuenta es el ser autosuficiente, el hacerse a sí mismo, y el único que lo logra es el

³¹³ Mario Rojas, *Hegel y la libertad...*, op. cit., p. 212.

siervo con su trabajo. El siervo obtiene su libertad al crear. Por tanto, al poner su esencia en la naturaleza es que reestructura su entorno, su contexto, su historia.

La propuesta formativa del sujeto tiene que tomarse y defenderse en la medida que conlleve a la práctica del sujeto y los sujetos en su conjunto. Es decir, se trata del desarrollo dialéctico-fenomenológico-histórico de la conciencia de todos los humanos como sujetos. Es por ello –pienso- que la proposición que dice ‘todo ser humano en tanto ser pensante es sujeto’ tiene que ser enfocada a toda la humanidad, pues como sujetos pensantes tenemos la posibilidad de construirnos a nosotros mismos y a la realidad en la que estamos inmersos como comunidad ética intersubjetiva. En consecuencia, una configuración real-racional del sujeto puede concretarse en un ámbito ético.

De aquí es que definiendo lo que Hegel afirma que lo único verdadero y real es la sustancia viva, es decir, el sujeto. El sujeto realiza su recorrido de forma que esté relacionado con su realidad, con su historia, de modo que estará inmerso en ella y así transformarla, de determinar un nuevo momento del espíritu humano. Es por eso que algunos autores describen a la *Fenomenología* como una ‘escalera’ de la conciencia común a una conciencia realizada.

Bibliografía

Astrada, Carlos, *Valoración de la "Fenomenología del espíritu"*, Devenir, Buenos Aires, 1964.

Bloch, Ernst, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, FCE, México, 1983.

Cuartango, Román, *Hegel: Filosofía y Modernidad*, Montesinos, España, 2005.

Cubo, Óscar, *Actualidad hermenéutica del "saber absoluto". Una lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Dy Kinson, Madrid, 2010.

De Torres, José María, "Metafísica y Filosofía de la Religión en Hegel". En: Enrahonar núm. 28, Universidad Autónoma de Barcelona, 1997, [Edición en línea]: www.raco.cat/index.php/Enrahonar/article/download/31882/31716. Fecha de consulta: 5 de abril del 2015.

Descartes, René, *El discurso del método*, Bruguera, España, 1975.

Díaz, Jorge, "Lo absoluto del saber absoluto". En: eidos, ISSN: 1692-8857, núm. 11, Colombia, diciembre, 2009, pp. 17-18. [Edición en línea]: <http://www.redalyc.org/pdf/854/85412265002.pdf> Fecha de consulta: 17 de enero del 2015.

Dri, Rubén, *Razón y libertad Hermenéutica del Capítulo V de la "Fenomenología del Espíritu"*, Biblos, Argentina, 1994.

_____, *La fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana. Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2006.

Duque, Félix, (Ed.), *Hegel la odisea del espíritu*, Ediciones pensamiento, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2007.

Fink, Eugen, *Hegel, interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*, Herder, España, 2011.

Gadamer, Hans-Georg, *La dialéctica de Hegel cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, Madrid, 1988.

Garaudy, Roger, *El pensamiento de Hegel*, Seix Barral, Barcelona, 1974.

Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Augusta y Rodolfo Mondolfo (trad.), Solar/Hachette, Argentina, 1976.

_____, *Propedéutica filosófica: teoría del derecho, de la moral y de la religión (1810)*, UNAM, México, 1984.

_____, *Fe y Saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Colofón, México, 2001.

_____, *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 2012.

Heidegger, Martin, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

Hernández, Raúl, *La idea de sociedad civil en Hegel*, UNAM, México, 1995.

Hoyo, Félix, “La lógica subyacente en la *Filosofía del Derecho* de Hegel”, en *Reconocimiento, libertad y justicia. Actualidad de la filosofía práctica de Hegel*, Mario Rojas Hernández y Klaus Vieweg (coords.), Itaca, México, 2014.

Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1974.

Kojéve, Alexander, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, La pléyade, Buenos Aires, 1982.

Marcuse, Herbert, *Razón y revolución*, Alianza editorial, España, 1986.

Mendívil, Ricardo, “Conciencia y Autoconciencia: El desarrollo de la objetividad y conciencia en la Fenomenología”. Tesis de maestría en Filosofía Política, UAM, México, 2011.

Miranda, Porfirio, *La revolución de la razón*, Sígueme, España, 1991.

Mure, G.R., *La filosofía de Hegel*, Cátedra, España, 1984.

Pérez, Antonio, *Figuraciones contemporáneas de lo absoluto. Bicentenario de la Fenomenología del espíritu de Hegel (1807-2007)*. Andrés Alonso (eds), PUV, Universidad de Valencia, 2009.

Pérez, Sergio, *Filosofía sin presuposiciones: la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Carlos Oliva (Comp.), en *Ciencia, experiencia y fenomenología*, UNAM, México, 2010.

_____, *La razón en la historia Hegel, Marx, Foucault*, UAM, México, 2013.

Podetti, Amelia, *Comentario a la Introducción a la Fenomenología del Espíritu*, Editorial Biblos, Argentina, 2007.

Rendón, Carlos, "La dialéctica La Dialéctica del Deseo en la Fenomenología del Espíritu de Hegel". En: *Tópicos*, ISSN: 1666-485X, núm.24, Argentina, Diciembre 2012, [edición en línea], <http://www.redalyc.org/pdf/288/28826427006.pdf>.

Rojas, Mario, *Hegel y la libertad. Autodeterminación racional, intersubjetividad ética, Estado racional*, Itaca, México, 2011.

_____, "Razón, metafísica, intersubjetividad y ciencia filosófica. Porfirio Miranda y la metafísica", en *La filosofía de José Porfirio Miranda. Contribuciones críticas en torno a su obra*, Mario Rojas (coord), Itaca, México, 2011.

_____, "Facticidad, normatividad, libertad y razón en la *Filosofía del derecho* de Hegel", en *Reconocimiento, libertad y justicia. Actualidad de la filosofía práctica de Hegel*, Mario Rojas Hernández y Klaus Vieweg (coords.), Itaca, México, 2014.

Umpiérrez, Francisco, "Lógica dialéctica de la certeza sensible". En: *Filosofía Columna libre*, México, D.F., Junio 2011, [Edición en línea], http://www.filosofia.mx/index.php/forolibre/archivos/logica_dialectica_de_la_certez_a_sensible. Fecha de consulta: 18 enero del 2016.

Valls, Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Laia, Barcelona, 1971.

Vázquez, Eduardo, "La ciencia según Hegel". En: *Revista Filosofía*, Venezuela, núm. 19, 2008.

Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, CFE, México, 1992.