

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

- FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS -

**ENSAYO SOBRE EL MOVIMIENTO DIALECTICO EN ALGUNAS
DE LAS FIGURAS DE LA FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU DE**

H E S S E L

TESIS PROFESIONAL

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

JOSE GARCIA VALENCIA



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Mi agradecimiento al

**DR. RICARDO GUERRA
MTRO. JUAN GARZON**

I N T R O D U C C I O N

1. - LA DIALECTICA HEGELIANA.

Hasta Hegel, la dialéctica fue considerada, generalmente, como un arte extrínseco, como un arte del diálogo, es decir, como un METODO; un método mediante el cual se pretendía llegar a la verdad. Así por ejemplo, Platón afirmaba que la verdad absoluta o Idea del Bien se obtenía por medio de verdaderos diálogos, vale decir, por medio del método de la discusión. En este método, la tesis se enfrenta a una antítesis, se destruyen una a la otra, pero al mismo tiempo engendran una síntesis; esta síntesis, empero, no es todavía la verdad absoluta, sino una nueva tesis discutible. Esta segunda tesis suscita una nueva antítesis a la que se asocia negándola, originando con ello una nueva síntesis; y así, sucesivamente, hasta llegar a una síntesis indiscutible, a la verdad absoluta o Idea del Bien. Así concebida la dialéctica no es más que un METODO; un método sin contrapartida en la realidad; un método por el que se pretende llegar a la verdad o la exposición de la misma, pero sin que se afecte en nada la realidad que esa verdad revela.

Para Hegel, en cambio, la dialéctica no es un método de búsqueda o de exposición filosófica. Para este filósofo, la dialéctica es "la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones intelectuales de las cosas y de lo finito en general" (1), es decir, la esencia misma de la realidad. La REALIDAD misma es dialéctica tanto en su esencia como en su realización y en su aparición.

He aquí lo que Hegel afirma sobre este punto en su Enciclopedia de las ciencias filosóficas: "El hecho lógico presenta, considerado en su forma, tres conceptos (aspectos): a) el abstracto racional; b) el dialéctico o negativo racional; c) el especulativo o positivo racional. Estos tres aspectos, no es que formen por sí mismos tres partes de la lógica, sino que son momentos de todo hecho lógico, real; esto es, de todo concepto o de toda verdad en general" (2).

Estos tres aspectos, como el mismo Hegel afirma, son complementarios o inseparables; por consiguiente, la dialéctica no se reduce al segundo aspecto, sino que entraña la presencia simultánea de los tres. Son momentos constitutivos de todo hecho lógico, real; es decir, de la realidad concreta misma.

Sobre el primer momento, Hegel dice lo siguiente: "El pensamiento, como intelecto, se cierra a la determinación rígida y a la diferencia de ésta con otras; -- tal producto abstracto y limitado vale para el intelecto como existente y subsistente por sí" (3). En otras palabras, el pensamiento, como entendimiento, se --

(1) Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, ed. Porrúa, México, 1973, segunda edición, p. 52

(2) Enciclopedia ..., p. 51

(3) ibidem.

detiene en la determinación fija, específica, y en el hecho de la distinción o diferenciación de esa determinación por relación a las otras determinaciones fijas; tal entidad abstracta y limitada vale para el entendimiento como si se mantuviera y existiera por sí, es decir, independientemente de la existencia de otras determinaciones.

En este primer momento, el pensamiento, como entendimiento, no revela la realidad en su totalidad, sino tan sólo un aspecto, un momento de la misma. Lo esencial de este momento es la identidad del pensamiento consigo mismo o la ausencia de toda contradicción interna (negación), vale decir, la identidad de su contenido. Toda determinación finita permanece siempre idéntica a sí misma en este primer momento; es algo fijo en su determinabilidad y, consiguientemente, se distingue de toda otra determinación finita. Se trata de una determinación finita dada; por eso puede decirse que existe para sí misma, o sea independientemente de toda otra determinación finita. De este modo, la IDENTIDAD es un momento ontológico fundamental de la realidad (Realitat); un momento fundamental de todo lo que ES.

Pero la identidad no es el único momento ontológico fundamental de la realidad. La realidad es también NEGATIVIDAD. En efecto, "El momento dialéctico es el suprimirse por sí mismas dichas determinaciones finitas y su paso a las opuestas" (4); es el momento en el que las determinaciones finitas se suprimen por sí mismas, es decir, se niegan dialécticamente y se transforman en las determinaciones opuestas.

No es, pues, el filósofo el que introduce el elemento negativo, la negación en la realidad, tornándola así dialéctica (como sucede en la dialéctica concebida como método); sino la realidad (Realitat) misma lleva en sí la negación y, por ende, es en sí misma dialéctica. Las propias determinaciones finitas son las que se niegan dialécticamente a sí mismas, o sea se suprimen - conservándose, deviniendo determinaciones finitas distintas, más aún, opuestas.

En este mismo párrafo, Hegel insiste sobre el carácter peculiar de la dialéctica. Dice que ésta es considerada, generalmente, como un "arte extrínseco", esto es, como un método; pero que, "En su carácter peculiar, la dialéctica es, por el contrario, la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones intelectuales de las cosas y de lo finito en general ... es esta resolución inmanente, en la cual la unilateralidad y limitación de las determinaciones intelectuales se expresa como lo que es, o sea, como su negación. Todo finito tiene esta propiedad, que se suprime a sí mismo" (5)

En este párrafo, es bastante clara la determinación auténtica de la dialéctica -- hegeliana. Para Hegel, como dijimos anteriormente, la dialéctica no es un método sin contrapartida en la realidad, sino la realidad misma. La realidad es dialéctica porque en sí misma es, no sólo identidad, sino también negatividad. Por

(4) Enciclopedia ... , p 52

(5) ibidem.

eso Hegel afirma que la dialéctica es esa superación inmanente en donde se presentan la unilateralidad y la limitación de las determinaciones intelectuales como lo que son, a saber, como su propia negación.

La identidad y la negatividad, son, pues, dos momentos constitutivos de la realidad. Por la primera, toda determinación finita es idéntica a sí misma y diferente de las demás; por la segunda, tal determinación real puede negar o suprimir dialécticamente su identidad consigo misma y devenir su determinación contraria.

La realidad concreta, empero, no es tan sólo identidad y negatividad; no es tan sólo identidad o igualdad-consigo-misma (determinación dada), ni negatividad o negación-de-sí-misma en tanto que suprimida y conservada en la determinación opuesta devenida. Es también TOTALIDAD. Totalidad que es revelada por el entendimiento "positivo racional", el cual sólo es posible porque en la realidad misma hay un elemento "especulativo" o "positivo racional" real, que el entendimiento se limita a revelar. Este elemento especulativo o positivo racional es el tercer momento ontológico fundamental de la realidad. "El momento especulativo, o el positivo racional -afirma Hegel- concibe la unidad de las determinaciones en su oposición; y es lo que allí hay de afirmativo en su solución y en su superación" (6). Según esto, la determinación finita, al negar su identidad consigo misma y devenir su determinación opuesta, deviene una nueva determinación finita, en la que se conserva lo esencial de la determinación anterior, debido a su unidad. En otras palabras, la unidad de las determinaciones en su oposición es lo que hace que una determinación específica, no obstante su negación y consiguientemente su disolución, no se destruya pura y simplemente, sino que devenga una nueva determinación. Esta segunda determinación devenida es la primera, pero superada.

¿Por qué la negatividad no destruye pura y simplemente la determinación finita que vuelve a tornarse en su totalidad absolutamente idéntica a sí misma? La respuesta nos la da el mismo Hegel. "La dialéctica -dice Hegel- tiene un resultado positivo, porque tiene un contenido determinado, o porque su resultado-veraz no es la nada abstracta y vacía, sino la negación de ciertas determinaciones, las cuales están contenidas en el resultado, precisamente porque éste no es una nada inmediato, sino que es un resultado. Este racional es, por lo tanto, aun siendo algo pensado y abstracto, a la vez algo concreto, porque no es unidad simple y formal, sino unidad de determinaciones diversas" (7).

Según esto, la negatividad no conduce a la destrucción pura y simple de la determinación finita, porque es la negación de algo determinado, específico, que corresponde a una determinación dada (a una "naturaleza" fija y estable, como dirían los griegos). Esta determinación específica de lo dado es lo que determina y especifica tanto la negación en sí como su resultado. Dicho de otro modo, la negación de una determinación finita tiene un resultado positivo o específicamente determinado porque es negación de esta determinación finita, y no de cual-

(6) Enciclopedia ..., p 52.

(7) ibidem.

quier otra determinación finita; por consiguiente, es negación de un contenido determinado; y, además, porque el resultado mismo, en cuanto tal, es algo concreto, determinado, específico, ya que es "unidad de determinaciones diversas".

En el Prólogo de la Fenomenología del espíritu, en el párrafo que se refiere al pensamiento especulativo, Hegel afirma esto mismo. "En el pensamiento conceptual -dice Hegel- lo negativo pertenece al contenido mismo y es lo positivo, tanto en cuanto a su movimiento inmanente y su determinación como en cuanto a la totalidad de ambos. Aprehendido como resultado, es lo que se deriva de este movimiento, lo negativo determinado, y, con ello, al mismo tiempo, un contenido positivo" (8). La negación es, pues, esencial al contenido y es lo positivo; y no destruye pura y simplemente la determinación finita porque es la negación de algo determinado, específico, la negación de una específica determinación que está contenida en el resultado.

Así, pues, la realidad es totalidad; e implica la identidad y la negatividad, pero en tanto que suprimidas dialécticamente en y por la totalidad.

Conviene tener presente que la identidad, la negatividad y la totalidad misma no existen en estado aislado, sino simultáneamente; son momentos-constitutivos-complementarios de la realidad. En la descripción discursiva de ésta, empero, tales momentos deben ser descritos aisladamente y uno después de otro; así, la identidad, donde la realidad se manifiesta como lo dado, es el primero de los tres momentos; le sigue la negatividad, donde la realidad aparece como acción negadora de sí misma; y por último, la totalidad, donde la realidad es el resultado de los dos momentos anteriores, o sea el resultado de la acción negadora sobre lo dado; es el momento de la realidad mediatizada.

Los tres momentos son fundamentales en la dialéctica hegeliana, vale decir, en la dialéctica fenomenológica. Pero el momento cumbre de esta dialéctica es, sin duda alguna, el momento de la SUPRESION-DIALECTICA, esto es, el momento de la NEGACION.

El momento de la SUPRESION-DIALECTICA o NEGACION es el momento en el que la realidad finita dada se suprime a sí misma deviniendo una nueva realidad finita mediatizada; lo dado es elevado en y por esta supresión que conserva. Expliquemos un poco esto. La determinación finita inmediata es la determinación finita dada (lo dado), privada de toda acción negadora. La determinación finita mediatizada, en cambio, es la acción negadora realizada en la determinación finita dada; es obra. Ahora bien, si afirmamos que el momento cumbre de la dialéctica hegeliana o fenomenológica es el momento de la NEGACION o SUPRESION-DIALECTICA es porque lo que ha de suprimirse es lo inmediato y la supresión es la mediación por la acción negadora que engendra lo mediatizado, pero esto es lo inmediato tomando en tanto que suprimido dialécticamente. Así, cuando un "hecho lógico, real", tomado como un "esto" inme-

(8) G.W.F. Hegel, Fenomenología del espíritu, trad. de W. Roces con la colaboración de R. Guerra, fondo de cultura económica, México-Buenos Aires, 1966, primera edición, p 40.

diato (dado), se suprime dialécticamente, quiere decir que se destruye (en lo que tiene de inesencial), pero al mismo tiempo se conserva (en lo que tiene de esencial) y deviene un "hecho lógico, real" mediatizado.

En la Fenomenología del espíritu la dialéctica aparece como la experiencia de la conciencia; "Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma -dice Hegel- tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia" (9). Aquí, Hegel asimila la experiencia que hace la conciencia en su movimiento dialéctico, pero, al mismo tiempo, nos hace ver cómo la dialéctica es la experiencia misma de la conciencia. En efecto, en su experiencia, la conciencia ve desaparecer aquello que hasta entonces consideraba como verdadero y en sí, pero al mismo tiempo ve aparecer un nuevo objeto. "Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él" (10); y este nuevo objeto aparece cuando el primero ha descendido en la conciencia a un saber de él y el en sí ha devenido un ser del en sí para la conciencia. Precisamente, este nuevo objeto da lugar al nacimiento de una nueva figura de la conciencia.

En este movimiento dialéctico o experiencia de la conciencia se ve claramente el momento cumbre de la dialéctica, a saber, el momento de la negación o subversión-dialéctica: pues, el nuevo objeto contiene la negación o anulación del primero.

Ahora bien, puesto que, como veremos posteriormente, en el interior del objeto, la conciencia no encuentra nada que no sea ella misma; consiguientemente, la experiencia que la conciencia realiza en su objeto, al final, es una experiencia que realiza en sí misma; y, por ende, el movimiento dialéctico es un movimiento de la conciencia misma. Así, la experiencia de la conciencia es la dialéctica en sentido estricto.

De este modo, hablar de la realidad como totalidad es hablar no sólo del mundo, sino también de la conciencia con la que el mundo forma una unidad dialéctica.

Pero la realidad como totalidad, sólo al final del proceso es lo que es en verdad. "Lo verdadero -dice Hegel- 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" (11). Lo verdadero es, pues, la realidad como totalidad, la esencia que se completa mediante su desarrollo; y de ella hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final de su desarrollo es lo que es en verdad, a saber, sujeto o devenir de sí mismo.

La realidad como totalidad es lo que Hegel denomina "ESPIRITU". Por consi--

(9) Fenomenología . . . , p. 58

(10) *ibid*, p 59

(11) *ibid*, p 16

guiente, la descripción fenomenológica de la realidad es la descripción fenomenológica del espíritu; es la descripción fenomenológica del devenir histórico de éste; la descripción fenomenológica de las "figuras" en las que el espíritu se ha ido desarrollando; la descripción fenomenológica de su movimiento dialéctico. Pues, como dice Hegel: "El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo... el espíritu que se forma va madurando lento y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior y los estremecimientos de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados" (12). La descripción fenomenológica de este movimiento incesantemente progresivo es, precisamente, el contenido de la -- Fenomenología.

Cuando el espíritu pasa de una figura a otra, la conciencia echa de menos en la nueva figura que se manifiesta la expansión y la especificación del contenido; y aún echa más de menos el desarrollo completo de la forma que permite -- determinar con seguridad las diferencias y ordenarlas en sus relaciones fijas; -- pues todo esto es lo que desaparece. Pero no echa de menos la sustancia viva, o sea el ser real que es en verdad sujeto, en cuanto es el movimiento del poner se a sí mismo o la mediación de su devenir otro consigo mismo. Este sujeto -- permanece. Es el sujeto del proceso. Y es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición. En esto consiste precisamente la ley dialéctica de "la negación de -- la negación". "La mediación --dice Hegel-- 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 deve--

Ahora podrá comprenderse mejor el porqué de nuestra aseveración anterior, a -- saber, que el momento cumbre de la dialéctica es el momento de la supresión-- dialéctica o negación: pues, el ser real -- que es el sujeto del proceso y que es -- lo que permanece en éste -- es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad. Sin embargo tengamos siempre presente que la negatividad es solamente uno de los tres momentos fundamentales de la realidad. La realidad es identidad-- negatividad -- totalidad. Por consiguiente, la negatividad, aislada de los momentos de la identidad y de la totalidad, no es; sólo es en relación con estos momentos; sólo es -- en tanto negación de la identidad, es decir, en tanto diferen-- cia.

CONCLUSION

La dialéctica es, pues, "la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones intelectuales de las cosas y de lo finito en general", es decir, la propia y verdadera naturaleza de lo que es, de la realidad (Realitat). La realidad ---

(12) Fenomenología..., p 12.

(13) ibid, p 17.

misma es dialéctica tanto en su esencia como en su realización y en su aparición; y entraña tres momentos fundamentales, a saber, la identidad, la negatividad y la totalidad. La realidad es identidad-negatividad-totalidad.

Antes de terminar esta somera visión de la dialéctica hegeliana, conviene advertir que Hegel emplea en alguna ocasión el término "silogismo" para indicar el movimiento dialéctico de la conciencia. Así en la figura de la conciencia desventurada, al describir la relación mediata entre la conciencia mudable y la conciencia inmutable, Hegel afirma: "Esta relación mediata es, por tanto, un silogismo en el que la singularidad, que empieza fijándose como opuesta - al en sí, sólo se halla en conexión con este otro extremo por medio de un tercer término" (14). Sin duda, Hegel emplea la palabra silogismo por la similitud que guarda el proceso dialéctico con el proceso silogístico; sin embargo, el significado de su contenido es completamente diferente. En el proceso silogístico, el término medio es algo externo a los dos extremos y tan sólo los relaciona entre sí; en el proceso dialéctico, en cambio, "Este término medio es él mismo una esencia consciente, ya que es una acción que sirve de mediadora a la conciencia como tal" (15). En el proceso dialéctico, el término medio es la unidad que encierra un saber inmediato de ambos extremos -conciencia mudable y conciencia inmutable- y los relaciona entre sí; es decir, es la misma conciencia que se anuncia a sí misma la certeza de ser toda realidad, toda verdad.

2.- EL METODO DE LA FENOMENOLOGIA.

Contra lo que afirman algunos lectores de Hegel, el método de la Fenomenología del espíritu de ningún modo es un método dialéctico, sino un método puramente CONTEMPLATIVO-DESCRIPTIVO. Es el método del conocimiento científico, que se limita a contemplar y describir el movimiento dialéctico de la realidad, del espíritu, sin suprimir ni añadir nada, esto es, sin modificar en lo más mínimo dicho movimiento.

En el método dialéctico, como vimos en el párrafo anterior, es el filósofo el que introduce el elemento negativo -la negación- en la realidad, tornándola así dialéctica; por ende, modifica esencialmente la realidad revelada. En la Fenomenología, en cambio, Hegel se limita a contemplar el movimiento dialéctico de la realidad y a describirlo tal como lo ve, sin añadir absolutamente nada. "Pues, bien, si llamamos al saber el concepto y a la esencia o a lo verdadero lo que es o el objeto -dice Hegel- el examen consistirá en ver si el concepto corresponde al objeto..., razón por la cual no necesitamos aportar pauta alguna ni aplicar en la investigación nuestros (propios) pensamientos e ideas personales, pues será prescindiendo de ellos precisamente como lograremos considerar la cosa tal y como es en y para sí misma" (16). En el párrafo siguiente,

(14) Fenomenología..., p 137.

(15) ibidem.

(16) ibidem.

afirma: "al examinarse a sí misma la conciencia, lo único que nos queda también aquí es limitarnos a ver" (17).

Según esto, el papel del filósofo es limitarse a ver, a contemplar la realidad y describirla tal como la ve. Cualquier aportación que venga de él deviene superflua y no sólo en el sentido de que el concepto y el objeto, la pauta y lo que se debe verificar están ya presentes en la conciencia misma, sino en cuanto que el filósofo también está exento de la comparación entre ambos, así como de la verificación propiamente dicha. De manera que lo único que le queda al filósofo es limitarse a ver y describir todo lo que ve y nada más que lo que ve.

El método de la Fenomenología no es, por consiguiente, un método dialéctico, en el sentido de que el filósofo sea el que introduzca la dialéctica (la negatividad) en la realidad, como acontecía en la filosofía prehegeliana, sino un método puramente contemplativo descriptivo; esto es, un método que consiste en contemplar la realidad —que es en sí misma dialéctica— y describir su movimiento interno. Eso es precisamente lo que hace Hegel, observar las manifestaciones o figuras del espíritu, el desarrollo de las mismas, y describir todo tal y como lo ve.

En el método prehegeliano, el conocimiento se efectúa por un sujeto que se dice independiente del objeto, y se cree que dicho conocimiento revela el objeto tal y como éste es en sí. Pero no es así, ya que el objeto, considerado como independiente o aislado del sujeto, no es más que una abstracción, que no tiene permanencia fija y estable y es, por consiguiente, constantemente deformado. Evidentemente, así concebido el conocimiento, no es un conocimiento científico, ya que no es un conocimiento de lo real y concreto, sino de una abstracción. En cambio, en el método hegeliano, el conocimiento revela la realidad concreta, y la revela sin modificarla, ya que dicho conocimiento es efectuado por la unidad sujeto-objeto; es una reflexión de la realidad misma. Por eso, el método de la Fenomenología es un método verdaderamente científico; es el método del conocimiento científico, porque su naturaleza no se halla separada de su contenido —la realidad concreta misma— sino que es la reflexión de ésta.

3. - LA ESTRUCTURA DE LA FENOMENOLOGIA.

Ante todo, tengamos presente que, históricamente, el espíritu (la realidad) se ha estado ya realizando; y la Fenomenología es solamente la descripción fenomenológica de las manifestaciones o apariciones, esto es, de los fenómenos de aquél. El contenido de la obra es la descripción fenomenológica de la historia del espíritu, es decir, de la historia concreta de la conciencia; la descripción de la serie de las configuraciones que la conciencia va recorriendo en el desarrollo de su formación hacia la ciencia.

La obra se divide en dos partes (ocho capítulos), la primera, que abarca los cinco primeros capítulos, comprende las figuras de la conciencia, de la autoconciencia y de la razón, y describe los elementos constitutivos de la conciencia concreta; la segunda, que encierra los tres últimos capítulos, contiene las figuras del espíritu, de la religión y del saber absoluto, y describe la evolución o desarrollo histórico del espíritu. En las figuras de la primera parte hay una sucesión lógica (ontológica), pero no histórica; en las figuras de la segunda parte, en cambio, hay una sucesión lógica e histórica. Las figuras de la primera parte son abstracciones de la conciencia, del espíritu; son momentos singulares de éste que pueden estar aislados, desarrollándose cada uno por su cuenta, y llamados a desaparecer dialécticamente. Las figuras de la segunda parte, en cambio, son "espíritus reales (reales), auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo" (18).

LA CONCIENCIA. - Como conciencia, el espíritu se desarrolla en el mundo sensible: lo siente, lo percibe y, por último, lo concibe. Estas son las tres etapas de la conciencia que corresponden a las figuras de la certeza sensible, de la percepción y del entendimiento, respectivamente.

LA CERTEZA SENSIBLE. - En la certeza sensible la conciencia se ve a sí misma desdoblada en conciencia del objeto y objeto de la conciencia. Como conciencia del objeto, aparece como un sujeto receptivo, un sujeto cognoscente que está frente al objeto, frente al mundo sensible; es la conciencia en su estadio más primitivo, conciencia inmediata, ingenua, para la que el objeto aparece como algo externo, algo que está fuera de ella y ella tan sólo lo aprehende. Como objeto de la conciencia, a su vez, aparece como lo-otro, lo-inmediato, lo-dado y nada más que lo-dado; es un objeto en el estadio más simple. Uno y otro, sujeto y objeto, aparecen de este modo como dos estos diferentes, opuestos entre sí, el éste como yo y el esto como objeto; dos estos singulares. Sin embargo, a través de la figura, la conciencia descubre por sí misma que tanto el ser del objeto en su doble momento, el ahora y el aquí, como el ser del sujeto, no son lo inmediato que ella suponía, sino algo mediato, lo universal que niega todo esto singular. Este universal (universal abstracto, opuesto a las determinaciones o a la singularidad) es su verdad, y la conciencia siempre llega por sí misma, mediante su movimiento dialéctico, a este resultado, lo que en ella es lo verdadero y hace la experiencia de ello. El saber, que es de modo inmediato nuestro objeto, no puede ser aquí sino un saber de lo inmediato o de lo que es.

LA PERCEPCIÓN. - En esta figura, el objeto como cosa, que de lo singular supuesto ha devenido universal condicionado -la cosa desnuda de sus propiedades- mediante la dialéctica de la certeza sensible, en la percepción se revela ya como la cosa de múltiples cualidades; se revela ya como el objeto que tiene la negación en sí. El tránsito de lo universal condicionado, resultado del movimiento anterior, al universal incondicionado se efectúa cuando la conciencia hace su experiencia en el objeto, en la cosa, y descubre que juntamente con lo universal abstracto, la coseidad, aparecen en la cosa otras múltiples cualidades, que también son universales. De este modo, se logra la --

unidad de lo universal y lo singular. Esta unidad, que es precisamente el uni-
versal incondicionado es a partir de ahora el verdadero objeto de la concien-
cia, la cual, por su parte, entra por vez primera en el reino del entendimien-
to.

EL ENTENDIMIENTO. - En esta figura, tras una serie de contradicciones o -
desdoblamientos, la conciencia, de lo universal incondicionado deviene auto
conciencia, es decir, del objeto reflejado cuyo contenido es solamente la -
esencia objetiva deviene objeto reflejado cuyo contenido es ya la conciencia
misma. Principia su experiencia partiendo del universal incondicionado, re-
sultado de la figura anterior, y descubre que la esencia de éste no es sino la-
unidad misma de sus momentos singulares anteriores, es decir, la unidad de su
propio movimiento. Esta unidad es el concepto como concepto. Pero el con-
cepto como concepto es lo interior, el fondo verdadero de las cosas, en el -
que, a su vez, se revela un mundo suprasensible, un mundo que está más allá
del mundo sensible. Este mundo suprasensible aparece en un principio como -
el mundo verdadero y permanente, pues lo interior tiene en sí la certeza de -
sí mismo o sea el momento de un ser para sí; sin embargo, posteriormente des-
cubre que lo suprasensible no es sino lo sensible y percibido puesto como en -
verdad son, a saber, un mundo cuya esencia es el movimiento dialéctico me-
diante el cual no cesa de desaparecer y de negarse a sí mismo, o sea, un mun-
do cuya esencia o verdad es ser fenómeno. Pero el fenómeno como fenómeno
es la desaparición, esto es, la negación o diferencia universal. La diferencia
universal, empero, es lo simple en el juego de fuerzas, lo verdadero de éste; -
es la ley del fenómeno o la ley como la verdad de la manifestación, del desa-
parecer; es el cambio absoluto mismo. El cambio absoluto aparece en un prin-
cipio solamente en el objeto, en el fenómeno; pero a través de su movimiento
la conciencia llega al resultado de que el cambio se da en ella misma; más --
aún, llega al resultado de que el cambio es lo interior de las cosas, por lo que
el cambio puro es para el entendimiento la ley de lo interior. De aquí surge -
la contradicción, la diferencia, que no sólo se manifiesta en el objeto sino --
también en la conciencia; siendo por consiguiente, una diferencia interna.

Después de un nuevo desdoblamiento, cuyos extremos son el mundo suprasensi-
ble (el fenómeno) y el mundo invertido (el en sí), la conciencia hace la expe-
riencia de que ambos mundos no son sino uno y el mismo mundo; ambos son mo-
mentos de la realidad que es captada en su totalidad fenoménica como infini-
tud, pues lo único que subsiste es la pura diferencia interna. Precisamente, -
cuando la infinitud es aprehendida como tal por la conciencia y deviene obje-
to de ésta, es entonces cuando se efectúa el tránsito de lo universal incondi-
cionado a la autoconciencia; es entonces cuando el objeto reflejado que tiene
como contenido solamente la esencia objetiva deviene objeto reflejado cuyo -
contenido es ya la conciencia misma, pues la conciencia es ya conciencia de -
la diferencia, conciencia para sí misma, es autoconciencia.

LA AUTOCONCIENCIA. - En esta figura, la conciencia ya no es conciencia-
del mundo, del objeto, sino conciencia del yo, del sujeto; ya no se dirige --

hacia lo otro, hacia el mundo, sino hacia sí misma. Ya no es saber de lo --- otro, sino saber de sí misma. "Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, 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" (19). En el interior del objeto (cosa), la conciencia no encuentra nada que no sea ella misma; ella es el contenido de este objeto.

Aquí, la conciencia hace la doble experiencia de su independencia y su libertad, experiencia que trae consigo una serie de escisiones o desdoblamientos --- que la conciencia va superando hasta lograr la unidad inmediata de sí misma --- consigo misma. En el primer desdoblamiento la conciencia se escinde en la contraposición entre la autoconciencia y la vida. Como VIDA, es el objeto reflejado en sí, la unidad infinita de las diferencias, lo otro de la autoconciencia: Como AUTOCONCIENCIA, la conciencia aparece siendo para sí como una --- esencia simple que se tiene por objeto como yo puro; es la conciencia reflejada.

La autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de lo --- otro, del objeto, que aparece ante ella como vida independiente; es una "apetencia" (por apetencia se entiende aquí una actitud originaria o modo de ser de la mismidad de la autoconciencia). Como apetencia, la autoconciencia niega --- dialécticamente su objeto (la vida), y al negarlo lo supera, obteniendo de este modo su mismidad. Pero para que la autoconciencia se satisfaga plenamente en el objeto, tiene éste que revelársele como yo y como objeto al mismo tiempo, esto es, tiene que revelársele como autoconciencia, pues "la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia". Para lograr esta satisfacción la autoconciencia se duplica entonces en el interior de sí misma, dando origen a dos autoconciencias, cada una de las cuales es para sí certeza de sí misma mientras que para la otra es como un objeto independiente inmerso en el ser de la vida. Ambas autoconciencias efectúan entre sí una lucha a --- muerte por el reconocimiento; esta lucha es el "hacer". En esta lucha, una de las autoconciencias, el señor, que en un principio aparece como una autoconciencia independiente cuya esencia es el ser para sí, al final se revela como una conciencia dependiente, ya que es reconocida por una conciencia dependiente; la otra autoconciencia, el siervo, en cambio, que en un principio aparece como una conciencia dependiente cuya esencia es la coseidad (el ser de la vida), al final ---por medio del temor, del servicio y del trabajo--- logra dominar el ser objetivo e imprimir en éste el ser para sí, y se revela ya como una conciencia independiente. Así, la autoconciencia logra su independencia en el hacer.

Una vez que la autoconciencia ha logrado imprimir en el objeto el ser para sí --- deviene autoconciencia pensante, autoconciencia libre, pues pensar es comportarse como un yo que al mismo tiempo es ser en sí, o como un ser en sí que al mismo tiempo es ser para sí. El ser objetivo, el ser de la vida, que anterior

mente aparecía como un otro distinto de la autoconciencia, ahora es en ella - misma, es su propio ser, y ello hace que la autoconciencia sea libre. Sin embargo, puesto que esta unidad del ser en sí y del ser para sí es todavía una -- unidad inmediata, la libertad devenida no es, por consiguiente, la libertad -- real de la autoconciencia, sino una libertad abstracta. Esta libertad abstracta, al surgir en la historia del espíritu como su manifestación consciente, se -- denomina estoicismo. El tránsito a la libertad real se efectúa en el escepti- -- cismo, donde la negatividad, abstracta en el estoicismo, deviene negatividad real.

La conciencia escéptica, empero, no logra la unidad real consigo misma, pues al final de su movimiento se experimenta como una conciencia contradictoria en sí misma; así, nace la figura de la conciencia desventurada. En esta figura, la conciencia se ve a sí misma duplicada: por una parte, se eleva por encima de toda confusión y de toda contingencia de la vida, captándose a sí -- misma como conciencia inmutable, universal; pero, por otra, se rebaja hasta el ser determinado y se ve a sí misma como una conciencia singular, empírica, mudable. En un principio, ambas autoconciencias --mudable e inmutable-- -- aparecen como opuestas, siendo la primera lo inesencial y la segunda lo esencial; sin embargo, a través de su movimiento, la conciencia hace la experiencia de que ella misma es la contemplación de una autoconciencia en la otra, -- y ella misma es ambas, y la unidad de ambas es también para ella la esencia. -- Así, el resultado de la figura de la autoconciencia es la unidad inmediata del ser en sí y del ser para sí, es decir, la unidad inmediata de la conciencia y la autoconciencia.

LA RAZON. -- Hasta ahora la conciencia había tenido una actitud negativa ante el ser otro, pues sólo le preocupaba su independencia y su libertad y mantenerse a sí misma a costa del mundo o de su propia realidad, ya que ambos se le manifestaban como lo negativo de su esencia. Pero ahora, segura ya de sí misma, cambia su actitud negativa por una actitud positiva y se pone en paz con el mundo y con su propia realidad y puede soportarlos, "pues ahora tiene la -- certeza de sí misma como de la realidad o la certeza de que toda realidad no -- es otra cosa que ella" (20). Para la conciencia, la realidad del mundo era solamente objetiva en sí; para la autoconciencia, esa realidad del mundo y su -- propia realidad no era sino un medio para salvarse y mantenerse para sí. La -- razón, por su parte, no es sino la unidad de esos dos momentos: unidad del ser en sí (conciencia) y del ser para sí (autoconciencia).

En un primer momento, la razón se pone a considerar la Naturaleza (razón -- observante); cree buscar lo otro; pero el resultado de su búsqueda es hallarse -- a sí misma como el en sí. Este en sí es, empero, todavía algo universal, la -- pura abstracción de la realidad; es la pura esencialidad de lo que es o la ca- -- tegoría simple. (Desde ahora conviene tener presente que el término "catego-

ría" no significa en Hegel lo mismo que en la filosofía prehegeliana; en ésta - significa la esencialidad indeterminada de lo que es en general o de lo que es frente a la conciencia; en Hegel, en cambio, significa "esencialidad o unidad simple de lo que es solamente como realidad pensante; o bien significa que -- autoconciencia y ser son la misma esencia ; la misma, no en la comparación, sino en y para sí" (21).

Ahora bien, esta categoría o unidad simple de la autoconciencia y del ser lleva en sí la negación o diferencia, pues su esencia está precisamente en ser de un modo inmediato igual a sí misma en el ser-otro o en la diferencia absoluta. Sin embargo, esta determinación de la categoría como ser-para-sí contrapuesto al ser-en-sí es también ella misma unilateral y un momento del proceso que se supera a sí mismo. Dicha determinación, todavía abstracta, que constituye la cosa misma sólo es la esencia espiritual, y la conciencia de dicha esencia no es sino un saber formal de ésta, el cual se afana en torno a un contenido -- cualquiera de ella. Esta conciencia de la esencia espiritual se diferencia toda vía, en el momento presente del proceso, de la sustancia espiritual misma como algo singular (autoconciencia singular), y, o bien estatuye leyes arbitrarias, o bien supone que tiene en su saber, como tal, las leyes tal y como son -- en y para sí; y se tiene como su potencia enjuiciadora. O, desde el punto de vista de la sustancia, podemos decir que ésta es la esencia espiritual que es -- en y para sí, pero sin ser todavía conciencia de sí. La esencia que es en y para sí y que, al mismo tiempo, es conciencia de sí y se representa a sí misma, -- es el espíritu.

EL ESPIRITU. -- Con esta figura se inicia la parte histórica de la Fenomenología. En adelante, las figuras del espíritu no son ya figuras de la conciencia, esto -- es, abstracciones, sino figuras de un mundo, o sea auténticas realidades. En -- adelante, el individuo no es ya una autoconciencia singular, sino un mundo -- real.

La dialéctica del espíritu se desarrolla en tres etapas que coinciden con momentos de la historia del mundo. Así en la primera etapa, denominada por Hegel -- "El espíritu verdadero, la eticidad", el espíritu es la vida ética de un pueblo -- en tanto que es la verdad inmediata (corresponde a la vida social de los pueblos primitivos). El espíritu no se sabe todavía a sí mismo, se halla en el elemento del Ser; tiene que desarrollarse a través de una serie de figuras, hasta lo -- grar el saber de sí mismo. Una vez alcanzado éste, la eticidad desciende a la universalidad formal del derecho, dando origen a la segunda etapa, "El espíritu extraño de sí mismo; la cultura". Aquí, el espíritu se desdobra en dos mundos opuestos, el mundo de la cultura y el mundo de la fe. El primero es el -- mundo de la realidad, donde el espíritu se enajena; el segundo es el mundo de la esencia, y representa una huida de la realidad. El espíritu, empero, retorna a sí mismo después de su desdoblamiento, y ambos mundos, "trastocados y -- revolucionados por la intelección y su difusión, por la Ilustración", retornan a la autoconciencia. Este retorno da lugar a la tercera etapa, "El espíritu --

(21) Fenomenología..., p 145.

cierto de sí mismo. La moralidad", donde el espíritu se capta en la moralidad como la esencialidad misma y capta ésta como su sí mismo real. Ya no pone fuera de sí su esencia y su fundamento, sino que deja que todo se consuma en sí, y se hace consciente de sí mismo como espíritu. De este modo, el espíritu deja de ser sustancia y deviene sujeto, emergiendo así la autoconciencia real del espíritu absoluto.

LA RELIGION. - Como resultado de la dialéctica anterior, el espíritu ha dejado de ser espíritu inmediato, conciencia de la esencia absoluta, y ha devenido autoconciencia de ésta. El espíritu es aquí el movimiento que consiste en llegar, partiendo de su inmediatez, al saber de lo que él es en sí y en conseguir que la figura en que él se manifiesta para su conciencia sea completamente igual a su esencia y se intuya tal como es. La religión es, así, el acabamiento del espíritu, en el que los momentos singulares del mismo -conciencia, autoconciencia, razón y espíritu- retornan como a su fundamento, y constituyen en conjunto la realidad que es allí de todo el espíritu, el cual sólo es como el movimiento que diferencia y que retorna a sí de estos sus momentos.

La dialéctica de la religión comprende tres momentos principales: en el primero, el espíritu es el concepto de la religión misma o la religión como religión-immediata (religión natural); aquí, el espíritu se sabe como su objeto en figura natural o inmediata (conciencia). En el segundo, el espíritu se sabe a sí mismo, por medio de la producción de la conciencia, de tal modo que ésta contempla en su objeto su obrar o el sí mismo (autoconciencia); es la religión del arte. Y, por último, en el tercer momento, el espíritu es la unidad de los dos momentos anteriores, la unidad de la conciencia y la autoconciencia; tiene la forma del ser en y para sí; es la religión revelada. En este momento el espíritu alcanza su figura verdadera.

Sin embargo, el espíritu no ha superado todavía su conciencia como tal, es decir, su autoconciencia real no es todavía el objeto de su conciencia, ya que el espíritu en general y los momentos que en él se diferencian caen todavía en el representar y en la forma de la objetividad, esto es, en la forma del ser-otro. - Es necesario, todavía, que el espíritu devenga concepto, para que consuma en sí la forma de la objetividad y de este modo reúna en sí mismo su contrario.

EL SABER ABSOLUTO. - En esta figura el espíritu llega a su verdad. Es aquí - donde se reúnen todos los momentos singulares del proceso cada uno de los cuales contiene en su principio la vida del espíritu todo. Es aquí donde se fija el concepto en su forma de concepto, cuyo contenido se halla presente ya en aquellos momentos. Tal concepto, que es lo que unifica, es "el saber del obrar de sí mismo dentro de (en) sí como de toda esencialidad y de todo ser allí (de toda existencia), el saber de este sujeto como de la sustancia, y de la sustancia como este saber de su obrar" (22); es el concepto en su verdad, esto es, en la unidad con su enajenación; el sí mismo que es para sí.

En esta figura es donde el espíritu da a su completo y verdadero contenido la forma del sí mismo, realizando con ello su concepto a la par que en esta realización permanece en dicho concepto. Es el espíritu que se sabe en la figura de espíritu, esto es, el saber conceptual.

Es aquí donde la verdad no sólo es en sí completamente igual a la certeza, -- sino que tiene, al mismo tiempo, la figura de la certeza de sí misma, o es en su ser allí, es decir, para el espíritu que la sabe, en la forma del saber de sí mismo. Es la CIENCIA.

C A P Í T U L O I

LA CERTEZA SENSIBLE O EL ESTO Y LA SUPOSICION.

Este es el primero de los capítulos que describen la dialéctica de la conciencia, la dialéctica del en sí. Como conciencia, el espíritu se desarrolla en el mundo sensible: lo siente, lo percibe y, por último lo concibe. Estas son las tres etapas de la conciencia que corresponden a las figuras de la certeza sensible, de la percepción y del entendimiento, respectivamente.

En la certeza sensible, la conciencia se ve a sí misma desdoblada en conciencia del objeto y objeto de la conciencia. Como conciencia del objeto, la conciencia aparece como un sujeto receptivo, un sujeto cognoscente que está frente al objeto, frente al mundo sensible; es la conciencia en su estadio más primitivo, conciencia inmediata, ingenua, para la que el objeto aparece como algo externo, algo que está fuera de ella y ella tan sólo lo aprehende. Como objeto de la conciencia, a su vez, aparece como lo otro, lo inmediato, lo dado; es un objeto en el estadio más simple. Uno y otro, sujeto y objeto, aparecen de este modo como dos estos diferentes, opuestos entre sí, el éste como yo y el esto como objeto; dos estos supuestamente singulares.

El saber, que es de modo inmediato nuestro objeto, no puede ser aquí sino un saber de lo inmediato o de lo que es. La conciencia sensible cree que este saber de lo inmediato es el saber más rico, el más determinado e, incluso, el más verdadero. Sin embargo, de hecho, como veremos a través del proceso, este saber es el más pobre, el más indeterminado y el menos verdadero. Es el más pobre, porque lo único que sabe es que el objeto es; es el más indeterminado, porque es un saber abstracto; y es el menos verdadero, porque su verdad contiene solamente el ser de la cosa. "Lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que es; y su verdad contiene solamente el ser de la cosa" (23).

Una de las características de la dialéctica del espíritu es la escisión de éste en momentos singulares, esto es, su desdoblamiento en dichos momentos, los cuales, al final de cada figura se reúnen para dar lugar al nacimiento de la siguiente figura. Así en la presente figura, el espíritu, como certeza sensible, se desdobra en dos momentos esenciales: el objeto y el yo. El objeto, como decíamos anteriormente, es un objeto en su estadio más simple, es lo dado, y nada más que lo dado; es el puro esto. El yo, por su parte, es también el puro éste. Uno y otro son singulares; participan de la singularidad, pero de una singularidad que no tiene todavía en sí la negación; ni el yo significa todavía un representarse o un pensar múltiple, ni el objeto, como cosa, significa aún una multiplicidad de diversas cualidades. Ambos son lo singular supuesto, que no tiene todavía la mediación.

Evidentemente que si el saber de la certeza sensible se quedase en este saber inmediato que es un saber de lo inmediato, la conciencia no podría desarrollarse; más aún, ni siquiera sería conciencia en sentido estricto, ni siquiera sería saber. Por eso es muy importante para la conciencia superar esa inmediatez. Ahora bien, esa inmediatez se empieza a superar en la certeza sensible misma. No somos nosotros, por consiguiente, los que superamos dicha inmediatez, sino el movimiento dialéctico mismo de la figura es el que empieza a superarla. En efecto, si observamos con atención dicho movimiento, vemos que en el puro ser, que constituye la esencia de esta certeza y que ésta enuncia como su verdad, se halla en juego mucho más; pues, como dice Hegel: — "Una certeza sensible real no es solamente esta pura inmediatez, sino un ejemplo de ella" (24). Así, lo primero que contemplamos en ese movimiento, además del puro ser, es una diferencia entre los dos estos que intervienen allí, — el éste como yo y el esto como objeto, y una necesidad de determinar la naturaleza de su saber. Esta necesidad de determinar la naturaleza su saber es propia de todo el proceso y de cada una de sus figuras, es propia de la naturaleza del espíritu; y en el caso presente, es la certeza sensible la que tiene esa necesidad de determinar la esencia de su saber. En cuanto a aquella diferencia, vemos que ni el objeto ni el yo son en la certeza sensible como el puro ser, es decir, como lo puro inmediato, sino que uno y otro son, al mismo tiempo, como algo mediato: "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 un otro, que es precisamente el yo" (25). Hay entonces, en la certeza sensible una diferencia entre la esencia y el ejemplo, y entre la inmediatez y la mediación; por una parte, está el puro ser (como esencia del momento) diferente de su ejemplo; y, por otra, está la inmediatez diferente de la mediación (en la relación objeto-saber).

A través del movimiento dialéctico de la certeza sensible veremos cómo ésta se pone, primeramente, del lado del objeto, al que considera como lo esencial, — mientras que al saber lo considera como lo no-esencial; pero, al hacer la experiencia de que el objeto no es lo esencial, se pone entonces del lado del saber, considerando a éste como lo esencial y al objeto como lo no-esencial. Sin embargo, al final de su movimiento tendrá como resultado que tampoco el saber es lo esencial, y se pondrá entonces a sí misma como totalidad como lo esencial — de todo el movimiento.

Evidentemente, esta experiencia del espíritu, en su figura de certeza sensible, en donde desde el objeto se traslada al sujeto y desde éste se eleva a la totalidad de la certeza sensible misma, es un desarrollo progresivo concreto: pues — la mediación, aparentemente externa en el origen de dicha certeza, acaba — siendo un elemento interno de la misma; por eso, al final de la figura, el objeto de la conciencia ya no es lo dado, sino lo universal, lo mediado. Pero, — veamos ya el desarrollo de los momentos, contemplemos ya la dialéctica de los mismos.

(24) Fenomenología..., I, p. 63.

(25) Ibidem. I, p. 64.

1. - LA DIALECTICA DEL OBJETO DE LA CERTEZA SENSIBLE.

La dialéctica del objeto de la certeza sensible se revela al considerar el objeto no como es para nosotros, desde el saber absoluto, sino tal como está contenido en la certeza sensible misma. Ahora bien, en esta certeza el objeto se manifiesta primariamente en su estado más simple; se manifiesta como lo inmediato, lo dado, como lo extraño a toda mediación. Está ahí, delante de la conciencia, y esta solamente lo aprehende. Sin embargo, para la conciencia, tal objeto se manifiesta como lo verdadero, como lo esencial, como lo que es de un modo simple e inmediato indiferente a ser sabido o no y permanecer aunque no sea sabido; en cambio, el saber es para ella lo no-verdadero, lo no-esencial, y lo mediado. "En ella (en la certeza sensible) -dice Hegel- 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" (26).

La razón por la que la certeza sensible supone en este primer momento que el objeto es lo verdadero y lo esencial en ella es porque dicho objeto se manifiesta como lo que permanece, lo que vale en sí, independientemente de que sea sabido o no; mientras que el saber se muestra como lo mediatizado, lo que no vale en sí. La permanencia del ser es, pues, lo que hace que la certeza sensible prefiera al objeto como lo verdadero y esencial de sí misma. Esta permanencia es algo decisivo para la conciencia ingenua. Sin embargo, como veremos a continuación, al hacer la certeza sensible su experiencia sobre la dialéctica del objeto, descubrirá por sí misma que dicho objeto no es el ser inmediato que ella suponía, sino la abstracción o lo universal que niega todo "esto" particular; es la simplicidad mediada.

Para descubrir la simplicidad mediada del objeto debemos tomar éste bajo la doble figura de su ser, a saber, como el ahora y el aquí. "Si lo tomamos bajo la doble figura de su ser como el ahora y el aquí -dice Hegel- la dialéctica - que lleva en él cobrará una forma tan inteligible como el esto mismo" (27). En efecto, si lo tomamos como el ahora, a la pregunta ¿qué es el ahora? puede contestarse, por ejemplo, el ahora es la noche. Desde luego, aclaremos que el término "noche" que se utiliza en este juicio, al igual que los términos "día", "casa" y "árbol" que posteriormente emplearemos en juicios semejantes, de jure, implican una mediación, pues implican una clasificación por género y especie, una diferenciación entre el día y la noche y entre el árbol y la casa; pero, en el caso presente, la certeza sensible no toma dichos términos como lo que son, como determinaciones particulares que suponen una mediación en el saber, sino que los toma como una simple cualidad del esto, una simple calificación de éste. Hecha esta aclaración, continuemos con el examen de la dialéctica del ahora. Decíamos que a la pregunta ¿qué es el ahora? podía contestarse diciendo, por ejemplo, el ahora es la noche, y esta certeza sensible es una verdad. Pero ¿qué

(26) Fenomenología. . . , I, p 64.

(27) ibidem.

pasa si, por ejemplo, ahora, este mediodía revisamos esta verdad que hemos - conservado escrita? Vemos que tal verdad ha quedado ya vacía. En efecto, el ahora que es la noche se conserva; pero se muestra ya 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 algo negativo en general" (28). Así, vemos que el ahora que se mantiene está constantemente cambiando; es siempre otro; aunque sigue siendo tan simple como antes. Por consiguiente, el ahora no es lo inmediato - que pretendía ser, 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" (29). En otras palabras, el ahora que se conserva en su simplicidad no es algo inmediato, sino algo mediado, porque la noche y el día no le afectan - en nada; y, del mismo modo que la noche y el día no son su ser, tampoco él es día ni noche; no le afecta para nada este su ser otro.

A esta simplicidad, que es por medio de la negación, por ende, simplicidad - mediada, y que no es esto ni aquello, un no esto al que es también indiferente el ser esto o aquello, Hegel la denomina "UNIVERSAL". Evidentemente, - este universal no es todavía el universal del concepto (concepto en sentido -- hegeliano), no es todavía el universal determinado - universal que encierra en sí su propia mediación - sino tan sólo el universal abstracto, universal opuesto a las determinaciones o a la singularidad.

Esta dialéctica del ahora, cuyo resultado es la simplicidad mediada o universalidad (abstracta), se reproduce con el aquí. En efecto, a la pregunta ¿qué es el aquí? podemos contestar diciendo, por ejemplo, el aquí es un árbol. Pero si nos volvemos, la verdad de esta certeza sensible desaparece y se trunca en lo contrario: el aquí no es ya un árbol, sino una casa. "El aquí mismo no desaparece - dice Hegel - sino que es permanente en la desaparición de la casa, - del árbol, etc., indiferente al hecho de ser casa, árbol, etc." (30). O sea, - el aquí no es un árbol ni una casa, pero es indiferente para ser lo uno o lo -- otro. No se ve afectado por su ser otro. Es, por consiguiente, lo universal, - que no es esto ni aquello, sino un no esto al que es también indiferente el ser - esto o aquello.

De este modo, vemos cómo la dialéctica del objeto, bajo la doble figura de su ser, el ahora y el aquí, tiene como resultado la simplicidad mediada, esto es, lo universal. El objeto no es ya lo inmediato que suponía la certeza sensible, - sino lo mediatizado. La negación y la mediación son algo esencial a él; más - aún, tal objeto sólo es mediante la negación de su ser otro. Así, el ser puro sigue siendo como la esencia de la certeza sensible, pero ya no como algo inmediato, sino como algo mediado; ya no como lo singular supuesto, lo singular dado, sino como lo universal mediatizado por este singular. Aunque, repito, este universal es un universal abstracto, es pura abstracción, pues la partícula

(28) Fenomenología . . . , I, p 65.

(29) ibidem.

(30) ibidem.

ridad de la determinación, la particularidad que expresa la mediación, aparecerá hasta en la percepción.

2. - LA DIALECTICA DEL SUJETO DE LA CERTEZA SENSIBLE.

Una vez que la certeza sensible ha hecho la experiencia en sí de que el objeto no es, como ella suponía, lo verdadero, lo esencial de sí misma; pretende poner ahora la fuerza de su verdad en el otro extremo de la relación, en el yo. El objeto permanece porque yo sé de él; porque es sabido por mí. El "ahora es día" o el "aquí es un árbol" no designan ya el ser en sí inmediato del día o del árbol, sino el ser de estos para mí. El yo es, pues, lo verdadero, lo esencial, lo permanente en la certeza sensible; y el objeto, en cambio, es lo no verdadero, lo no esencial y lo no permanente de la misma.

Sin embargo, al hacer en sí misma la experiencia de la dialéctica del yo, la certeza sensible llega a un resultado semejante al anterior, a saber, que el yo, al igual que el objeto, se revela como una simplicidad mediada, como una universalidad. En efecto, si la verdad está en el yo que sabe, podemos preguntarnos ¿en cuál yo? Porque, "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" (31). Evidentemente, ambas verdades encierran la misma legitimidad, la misma inmediatez en cuanto a su saber; pero una de ellas desaparece en la otra; por ende, desaparece el yo, éste (el yo singular supuesto). Lo que no desaparece, en cambio, es el yo, en cuanto universal, cuyo ver no es un ver este árbol o esta casa, sino un simple ver mediatizado por la negación de este árbol o de esta casa, etc., y que en ello se mantiene igualmente simple e indiferente ante lo que suceda en torno a él. Tal yo universal es permanente en la desaparición del ver el árbol o del ver la casa, y es indiferente al hecho de ver lo uno o lo otro. Ahora bien, del mismo modo que el ver el árbol o el ver la casa no son su ser, tampoco él es un ver el árbol ni un ver la casa; no le afecta en nada este su ser otro. Así, el yo se revela, pues, al igual que el objeto, como una simplicidad mediada, esto es, como una universalidad.

Podemos decir que así como la dialéctica del objeto eleva a éste desde lo singular supuesto hasta lo universal puro, así también la dialéctica del sujeto eleva a éste desde el yo singular supuesto hasta el yo universal puro. "El yo sólo es universal -dice Hegel- como ahora, aquí o éste, en general; cierto es que lo que supongo es un yo singular, pero del mismo modo que no podemos decir lo que suponemos en el aquí y el ahora, no podemos decir tampoco lo que suponemos en el yo. Al decir este aquí, este ahora, algo singular, digo todos los estos, los aquí, los ahora, los singulares; y lo mismo, al decir yo digo este yo singular, digo en general, todos los yo; cada uno de ellos es lo que digo: yo, este yo singular" (32). El primer yo supone ser el único y hallar en sí mismo, sin ninguna comparación con los otros, esto es, sin ninguna mediación, un yo inme-

(31) Fenomenología..., I p 66

(32) ibidem

diato; pero resulta que cada uno de los otros yo supone otro tanto; por consiguiente, cuando decimos este yo singular, decimos en general, todos los yo. De este modo, la dialéctica del sujeto, al igual que la del objeto, eleva el yo desde lo singular supuesto hasta lo universal puro.

3.- LA EXPERIENCIA DE LA CERTEZA SENSIBLE.

Después de la experiencia de los dos momentos anteriores, la certeza sensible ha obtenido como resultado que ni el objeto ni el yo son lo inmediato que ella suponía; uno y otro son una simplicidad mediada, es decir, una universalidad-pura. Como consecuencia de esta experiencia, la certeza sensible pone ahora como su verdad, como su esencia, no ya a uno de sus momentos -objeto o sujeto- sino que se pone a sí misma en su totalidad. Ella misma en su totalidad es la que se mantiene ahora como inmediatez, excluyendo así de sí misma toda contraposición en que se encontraba.

A esta inmediatez pura (pura porque rechaza toda mediación), no interesa ya para nada el ser otro del objeto ni el ser otro del sujeto; no interesa ya para nada la alteridad del uno ni del otro. "Su verdad se mantiene como una relación que permanece igual a sí misma, que no establece entre el yo y el objeto diferencia alguna con respecto a lo esencial y lo no esencial y en la que, por tanto, no puede tampoco deslizarse ninguna diferencia" (33). Su verdad se mantiene como una relación inmediata, una relación que permanece igual a sí misma, por ejemplo, "yo, éste, afirmo el ahora es día" o "yo, éste, -- afirmo el aquí es un árbol", y se niega a salir de esta certeza singular y a tomar en consideración otro ahora u otro aquí u otro yo, es decir, rechaza toda alteridad, toda mediación; es el puro intuir.

Cuando la certeza sensible ha llegado a este momento de rechazar toda alteridad y se niega a salir de sí misma, entonces nosotros vamos a ella para que nos muestre el ahora, o el aquí único que ella ha afirmado y la obligamos a que nos lo indique, pues la verdad de esta relación es la verdad de este yo -- que se circunscribe a un ahora o a un aquí. En otras palabras, hacemos que se nos muestre la dialéctica del ahora o la dialéctica del aquí que se afirma.

a) DIALECTICA DEL "AHORA".

En la dialéctica del ahora que se afirma vemos lo siguiente: "Se muestra el ahora, este ahora. (Sin embargo) Ahora; cuando se muestra, ya ha dejado de existir; el ahora que es es ya otro ahora que el que se muestra y vemos que el ahora consiste precisamente, en cuanto es, en no ser ya. El ahora tal como 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" (34). Así, vemos cómo en

(33) Fenomenología..., I, p 67.

(34) ibidem.

La estructura misma de una certeza sensible que suponía mantenerse en la inmediatez pura hay ya una mediación: pues el ahora que se muestra inmediatamente deja de ser, aparece un ahora distinto, el cual, a su vez, desaparece también, y así sucesivamente; sin embargo, el ahora continúa siendo en su misma desaparición, pero ya no como lo inmediato supuesto, sino como lo universal, lo mediatizado.

En esta dialéctica lo único que contemplamos es un movimiento cuya trayectoria Hegel describe en los tres puntos siguientes:

- 1) Indico el ahora, que se afirma como lo verdadero, pero lo indico como algo que ya no es.
- 2) Por tanto, afirmo que la verdad es que ya no es, sino que ha sido.
- 3) Pero lo que ha sido no es; por ende, supero lo que ha sido, o sea la segunda verdad, negando con ello la negación del primer ahora, retornando así aparentemente a la primera afirmación: el ahora es (35).

Vemos, pues, que tanto la dialéctica del ahora como la dialéctica de la indicación del ahora no son algo inmediatamente simple, sino un movimiento que lleva en sí momentos distintos. En un primer momento, se supone poner el ahora, pero lo que en verdad se pone es más bien la negación del ahora, esto es, ser otro; en un segundo momento, se afirma como verdad esta negación o alteridad; y, por último, en un tercer momento, esta alteridad o negación es nuevamente negada (negación de la negación), retornando así al primer ahora afirmado. Este ahora, al que se ha llegado, es el primero, pero por él ha pasado ya la negación, la cual, a su vez, ha sido también negada; por consiguiente, es un ahora que sólo es por medio de la negación.

El ahora al que se ha llegado, evidentemente no es idéntico al primer ahora, esto es, a lo inmediato, sino que es un ahora reflejado en sí, vale decir, un ahora mediatizado que permanece en el ser otro; un ahora que es absolutamente muchos ahora, y esta es su verdad. "La indicación -dice Hegel- es, pues, ella misma el movimiento que expresa lo que el ahora es en verdad, es decir, un resultado o una pluralidad de ahoras compendiada; y la indicación es la experiencia de que el ahora es universal" (36).

b) LA DIALECTICA DEL "AQUI"

La dialéctica del aquí es semejante a la dialéctica del ahora. En efecto, se indica el aquí, este aquí; sin embargo, lo que en verdad se indica no es este aquí, sino un delante y un detrás, un arriba y un abajo, un a la derecha y un a la izquierda, o sea, algo que no es. No es porque el aquí que se trataba de in

(35) Fenomenología..., I, p 68

(36) ibidem.

dicar desaparece en otros aquí, los cuales, a su vez, desaparecen también; -- así, por ejemplo, el aquí "arriba" desaparece en otro arriba, abajo, delante, detrás, etc., y así sucesivamente. Por consiguiente, "lo indicado, retenido y permanente --dice Hegel-- es un esto negativo, que sólo es en cuanto -- que los aquí se toman como deben tomarse, pero superándose en ello; es un -- simple conjunto de muchos aquí" (37), y esta es su verdad.

El aquí supuesto sería el punto; pero, como dice Hegel, el punto no es, pues al indicárselo como lo que es, el mismo acto de indicar no se muestra como un saber inmediato, sino como un movimiento que desde el aquí supuesto a través de muchos aquí conduce al aquí universal, que es una simple multiplicidad de aquís, así como el ahora es una simple multiplicidad de ahora (38).

Vemos, pues, una vez más, que el objeto, bajo la doble figura de su ser, el -- ahora y el aquí, no es lo inmediato que la certeza sensible suponía, sino el -- esto mediado en sí; un esto negativo que lleva en sí mismo la mediación; la -- universalidad pura.

4.- LA SUPERACION DEL SENSUALISMO Y LA LEY DE LA NEGACION DE LA NEGACION.

Consecuencia de la dialéctica de la certeza sensible es la superación del Sensualismo, la doctrina filosófica que afirma que el ser de las cosas exteriores, -- en cuanto estos o cosas sensibles, tienen verdad absoluta para la conciencia. Esta doctrina habla de "cosas reales, de objetos externos o sensibles, de esencias absolutamente individuales", etc., y afirma que tales objetos tienen verdad absoluta para la conciencia. Pero, como acabamos de ver, tales objetos -- no son sino estos negativos, es decir, estos que sólo son por medio de la negación de su ser otro, vale decir, estos universales. Si decimos una cosa singular, la decimos más bien como totalmente universal, pues todo es una cosa singular. Y si, más exactamente, indicamos dicha cosa, por ejemplo, indicamos este árbol, tendremos que todo árbol es un este árbol: pues lo indicamos como un aquí que es un aquí de otros aquí, esto es, un conjunto de muchos aquí; lo cual es un universal. Por ende, estos o cosas externas absolutamente singulares ("esencias absolutamente individuales") no son; y, consiguientemente, no tienen verdad absoluta para la conciencia.

Otra consecuencia de esta dialéctica es la manifestación de la ley fundamental de la negación de la negación. En la dialéctica del ahora vemos los momentos constitutivos de esta ley: en un primer momento, se niega lo singular supuesto; en el segundo momento, se afirma como verdad esta negación; y, en un tercer momento, se niega la negación misma, es decir, se niega la primera negación, deviniendo así lo universal. Esta ley es fundamental porque es el movimiento mismo del espíritu.

(37) Fenomenología..., I, p 68.

(38) Ibidem.

C A P I T U L O II

LA PERCEPCION, O LA COSA Y LA ILUSION

La dialéctica de la certeza sensible nos ha mostrado cómo lo singular supuesto deviene universal puro; este universal es su resultado. Y este universal será el principio de la percepción y lo que, en lo sucesivo, se constituirá en el nuevo objeto de la conciencia.

Puesto que lo universal devenido es un resultado, por consiguiente, nuestro modo de acoger la percepción no es ya un acoger que se manifiesta, como el de la certeza sensible, sino un acoger necesario. Así, la percepción sucede lógicamente -ontológicamente- a la certeza sensible.

Desde luego, debemos tener presente que lo universal devenido no es todavía lo universal determinado (universal que encierra en sí su propia mediación, - que se sabe a sí mismo, que es autoconciente), sino lo universal abstracto, lo universal opuesto todavía a las determinaciones o a la singularidad. Es el puro ser en general; la cosa desnuda de todas sus determinaciones. Es, por consiguiente, una abstracción.

Los momentos constitutivos de la percepción que se distinguen de un modo inmediato en ella son, al igual que en la certeza sensible, el yo y el objeto. Pero, mientras que en la certeza sensible estos momentos eran como un singular, en la percepción son ya como un universal puro. Ambos momentos han devenido al mismo tiempo en el movimiento de la universalidad, y lo único que hacen en su manifestación es desdoblarse; "uno de estos momentos es el movimiento de la indicación, el otro el mismo movimiento, pero como algo simple; aquél es la percepción, éste el objeto" (39). El movimiento es el despliegue mismo y la escisión de los momentos, mientras que el objeto es la reunión de éstos.

Desde el saber absoluto, lo universal, como principio de la percepción, es la esencia de ésta; mientras que la conciencia y la cosa, momentos de la universalidad, son lo inesencial. Pero, desde la percepción misma, puesto que el yo y el objeto son, a su vez, lo universal, ambos son esenciales. Sin embargo, en cuanto que se relacionan el uno con el otro como contrapuestos, en esta relación solamente uno de ellos puede aparecer como lo esencial, y el otro como lo no esencial. Así, el objeto, como cosa, determinado como lo simple, es lo que aparece como esencial, y es indiferente al hecho de ser percibido o no; mientras la conciencia aparece como lo no esencial. El objeto debe entonces determinarse con mayor precisión y esta determinación debe desarrollarse partiendo del resultado obtenido, o sea de lo universal, de la simplicidad mediada.

(39) Fenomenología..., II, p 71.

1. - EL CONCEPTO SIMPLE DE LA COSA.

Si el objeto como cosa es algo mediado es, entonces, algo superado; algo a lo que se le suprimió lo no esencial y se conservó lo esencial. No es, pues, la nada pura, sino una nada determinada o una nada de un contenido, a saber, lo esencial del objeto mismo, esto es, lo universal.

Desde luego, debemos tener presente que lo universal es el resultado obtenido a través de la mediación de lo sensible; por ende, lo sensible no ha sido suprimido en la percepción, sino superado. Está presente ya no como lo singular supuesto de la certeza sensible, sino como lo universal devenido, como una propiedad o determinación.

Juntamente con lo universal, empero, aparecen en la cosa otras muchas determinaciones; así, por ejemplo, en este terrón de azúcar, juntamente con lo universal aparecen la blancura, la forma cúbica, el sabor dulce, un peso determinado, etc. Todas estas propiedades se dan en un mismo y simple aquí, en el que se compenetran, pero sin afectarse unas a otras en esta compenetración. Todas ellas "se relacionan consigo mismas, son indiferentes las unas con respecto a las otras y cada una de ellas es para sí y libre de las demás" (40); así, el sabor dulce, por ejemplo, se relaciona consigo mismo, es indiferente con respecto al color, a la forma cúbica, etc., es para sí mismo y libre de estas propiedades. Cada una de estas propiedades, cada una de estas "materias libres" (expresión muy común en la ciencia de la naturaleza en la época de Hegel) es, a su vez, en su determinabilidad, un universal simple cuando se la toma como coseidad. Por último, todas estas propiedades participan de la universalidad, de la coseidad.

LA COSEIDAD es el universal que se expresa en estas determinabilidades múltiples que son sus atributos, es el "substractum", el "también" que reúne todas estas determinaciones, el médium en que son; "Este también es, por tanto, el mismo puro universal o el médium, la coseidad que las reúne" (41). Este médium universal en el que estas múltiples propiedades son, no es sino el aquí y el ahora, tal y como se han mostrado en la figura de la certeza sensible, a saber, como una multiplicidad de muchos aquí y de muchos ahora, los cuales, como acabamos de ver, son ellos mismos, a su vez, universales simples.

Este médium universal, la coseidad, es distinto y libre de estas sus determinaciones. Es el puro relacionarse consigo mismo dichas determinaciones; en él son y en él se compenetran en una unidad simple e indiferente: pues en él se relacionan consigo mismas, son indiferentes las unas con respecto a las otras y cada una de ellas es para sí y libre de las demás.

(40) Fenomenología..., II, p 72.

(41) ibidem.

Sin embargo, para que estas múltiples propiedades sean en verdad determinadas se requiere no solamente que sean indiferentes y se refieran a sí mismas, sino, además, que se distingan y se relacionen con otras como contrapuestas; por ejemplo, lo blanco se distingue y se relaciona con lo negro como contrapuestos, lo dulce se distingue y excluye lo amargo, etc. Es entonces cuando aparece otra determinación de la percepción, a saber, la determinación de la pura singularidad, del uno excluyente, la negación; "Lo uno -dice Hegel- 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" (42). Por esta determinación, cuando percibimos no percibimos solamente la coseidad, el médium simple de las propiedades, sino que percibimos una cosa determinada en sí y para sí; por ejemplo, este cubo de azúcar. De este modo, podemos decir que la cosa, como objeto de la conciencia sensible, no es solamente un universal, el "también" de las propiedades, sino también un singular, el "uno excluyente", y que estas dos determinaciones constituyen su esencia.

Estas dos determinaciones de la cosa -el también y el uno- están presentes en la propiedad sensible misma, pero universal, que se presenta inmediatamente a la conciencia. "En la cualidad -dice Hegel- la negación es, como determinabilidad, inmediatamente una con la inmediatez del ser, la que por esta unidad con la negación, es universalidad" (43). En otras palabras, en la propiedad, hay una unidad radical entre la negación y la inmediatez de la cosa, teniendo como resultado la universalidad. Pero como uno -unidad excluyente- la negación, como determinabilidad, se libera de esta unidad con lo contrario y es en y para sí misma; así, en el ejemplo citado, lo dulce excluye lo amargo, se libera de éste y es en y para sí mismo.

En este desdoblamiento del objeto como cosa podemos distinguir tres momentos esenciales :

- 1) la cosa como universalidad pura indiferente, esto es, el "también" o médium universal de las múltiples propiedades;
- 2) la cosa como lo uno, como momento de la negación, unidad que excluye las propiedades contrapuestas;
- 3) las múltiples propiedades mismas (la relación entre los dos primeros momentos), o sea la negación en cuanto se relaciona con el elemento indiferente y se expande en él como una multitud de determinaciones, irradiándose el foco de la singularidad en la multiplicidad en el médium de lo subsistente. En otras palabras, este tercer momento es el momento de la relación misma, aunque sea en un nivel puramente abstracto, de la singularidad y la universalidad.

(42) Fenomenología..., II, p 73.

(43) Ibidem.

Las múltiples propiedades, en cuanto pertenecen a la unidad indiferente, es to es, al también, son ellas mismas, como vimos anteriormente, universalidades: pues en ellas se da la mediación, se relacionan consigo mismas y no se afectan entre sí. En cambio, en cuanto pertenecen a la unidad excluyente, al uno, son, al mismo tiempo, excluyentes, pues excluyen a las propiedades contrapuestas. Estas propiedades contrapuestas se hallan alejadas de la unidad indiferente de aquéllas; por ejemplo, lo negro, lo amargo, lo redondo, etc., están fuera del también del terrón de azúcar citado.

De este modo, vemos cómo la universalidad sensible, esto es, la unidad inmediata del ser y de lo negativo sólo es propiedad en cuanto que la universalidad pura y lo negativo se desarrollan partiendo de ella y se distinguen entre sí y la universalidad sensible los relaciona; "sólo esta relación de dicha universalidad con los momentos esenciales puros es la que consume la cosa" (44).

2.- LA PERCEPCION CONTRADICTORIA DE LA COSA.

Mientras el objeto como cosa se determina como la universalidad sensible que enlaza la universalidad pura con lo negativo, y se presenta como lo verdadero de la percepción; el yo, la conciencia perceptora, en cambio, se presenta como lo variable o inesencial de la misma. La conciencia, en cuanto esta cosa es su objeto, se determina como conciencia percipiente; y se limita a captar este objeto y comportarse como pura aprehensión. Deberá captar dicho objeto tal como es, sin alterarlo en nada, y así obtener la verdad. No debe añadir u omitir algo, pues en caso de hacerlo modificaría la verdad.

Ahora bien, siendo el objeto lo verdadero y lo universal lo igual a sí mismo, y la conciencia, en cambio, lo variable y lo no esencial, a ésta puede ocurrirle que aprehenda el objeto de un modo inexacto e incurra en ilusión. En efecto, en la universalidad, principio de la percepción, el ser otro, el objeto es inmediatamente para sí; pero es como lo suprimido dialécticamente, es decir, como lo superado; su verdad es, por consiguiente, la igualdad consigo mismo, y su comportamiento "aprehenderse como igual a sí mismo". En cambio, para la conciencia perceptora, su verdad es la diversidad y su comportamiento es un relacionar entre sí los distintos momentos de la aprehensión. Por consiguiente, si al comparar estos momentos con lo aprehendido por la conciencia hay una desigualdad, ésta se debe no al objeto, ya que éste es lo igual a sí mismo, sino a la conciencia perceptora que no aprehendió con exactitud dicho objeto. La conciencia perceptora pretenderá, pues, la igualdad del objeto consigo mismo y la exclusión de toda alteridad referente a éste; pues en caso de que haya una contradicción, sólo podrá estar en su percibir mismo, y no en el objeto que es lo verdadero, lo no contradictorio.

(44) Fenomenología..., II, p 73.

Consideremos ahora la experiencia que hace la conciencia perceptora en su percibir real. Esta experiencia está en germen ya contenida en el desdoblamiento dado del objeto y del comportamiento de la conciencia con respecto a él, en el momento precedente; por consiguiente, es conocida ya por nosotros, desde el saber absoluto; pero, contémosla desde el percibir real mismo y veamos la experiencia que dicha conciencia hace.

En el momento de la percepción, la conciencia perceptora quiere aprehender el objeto, pero hace la experiencia de las contradicciones presentes en él y será solamente el desarrollo de esas contradicciones la experiencia que ella haga. En efecto, en el momento de la percepción, el objeto que la conciencia perceptora capta aparece como un puro uno; pero, al mismo tiempo, descubre en él la propiedad que, como acabamos de ver, es universal y que, como tal, rebasa la singularidad. Esta es la primera de una serie de contradicciones que la conciencia ve en su percibir real. De una parte, está lo uno, lo singular; de otra, está la propiedad, lo universal. Esta contradicción conduce a la conciencia perceptora a descubrir que lo uno no era lo verdadero y esencial de la cosa; y, puesto que el objeto es lo verdadero, quiere decir entonces que la no-verdad cae en ella misma, y que su aprehensión no era acertada. Así, la universalidad de la propiedad obliga a la conciencia a captar el objeto más bien como una comunidad en general. Pero la propiedad no solamente es universal sino también determinada, contrapuesta a otra y que la excluye; por ejemplo, el terrón de azúcar citado es blanco y, por ende, no negro; tiene una forma cúbica y, por tanto, excluye cualquier otra forma. Por consiguiente, tampoco aprehendía acertadamente el objeto cuando lo determinaba como una comunidad con otras o como la continuidad de la propiedad; se ve entonces obligada a poner la esencia del objeto como un uno excluyente. De este modo, vuelve la conciencia perceptora a la unidad del objeto, pero esta vez no se trata ya de una unidad abstracta, sino de una unidad concreta; el terrón de azúcar citado excluye las otras cosas, pero contiene en sí una multiplicidad de propiedades que la conciencia percibe como coexistentes. Son estas propiedades coexistentes, que no se afectan unas a otra sino que son indiferentes entre sí, las que precisamente hacen que la conciencia experimente una nueva contradicción: pues dichas propiedades son en el objeto que acaba de considerar como uno excluyente. La contradicción está precisamente en que, por una parte, está la unidad y, por la otra, la diversidad. Por consiguiente, la conciencia tampoco percibía acertadamente el objeto cuando lo aprehendía como uno excluyente, sino que así como antes sólo era continuidad en general, ahora es un médium común universal en el que muchas propiedades, como universalidades sensibles, son cada una para sí y, como determinadas, excluyen a las otras. Pero, aun con esto, dice Hegel, lo simple y lo verdadero que percibe la conciencia no es tampoco un médium universal, sino la propiedad singular para sí, pero que así no es ni propiedad ni algo determinado: pues ahora no es un uno ni tampoco en relación con otros. Pero propiedad sólo lo es en el uno indiferente, y determinada solamente en relación con otros, ya que solamente en relación con otros se puede dar la mediación. Ahora bien, al faltar la mediación, la propiedad singular ya no tiene en sí el carácter de la negatividad, sino que es un puro relacionarse con-

siguiera misma y permanece entonces sólo como ser sensible en general, unidad abstracta; por su parte, la conciencia perceptora, para la que ahora hay sólo un ser sensible, se presenta como un puro suponer, es decir, ha salido completamente de la percepción y retornado a sí misma. Pero, puesto que el ser sensible y el suponer se forman ellos mismos en la percepción, la conciencia perceptora se ve entonces repelida hacia el punto de partida y arrastrada de nuevo al mismo ciclo, que se supera en cada uno de sus momentos y como totalidad (45).

Esta es la experiencia que hace la conciencia en el proceso de su percibir -- real. Una experiencia que contiene una serie de contradicciones que se -- hallan presentes en el objeto mismo de la percepción. Puede decirse, empero, que la contradicción base está en que la propiedad sensible de que se -- parte es universal y determinada a la vez. En tanto que universal, es en la coseidad, es independiente y es sustancia; y en tanto que determinada, es -- singular, excluye lo otro. A partir de dicha propiedad se desarrollan los dos momentos contradictorios de la cosa, su universalidad --unidad indiferente -- que la hace ser esto a aquello-- y su singularidad --unidad negativa que la -- hace exclusiva. Posteriormente veremos que estos dos momentos, entre los que oscila la particularidad (universal determinado), se reúnen en el todo.

Esta serie de contradicciones termina por repeler a la conciencia misma hacia el punto de partida y arrastrarla de nuevo al mismo ciclo. Pero la conciencia tiene que recorrer necesariamente este ciclo, y al recorrerlo, no lo hace ya -- del mismo modo que la primera vez: pues ahora tiene la experiencia de que el resultado y lo verdadero del percibir real son la disolución de ella misma o la reflexión dentro de sí misma partiendo de lo verdadero. (Conviene advertir -- que el término "reflexión" significa en la Fenomenología "el retorno de la conciencia a sí misma"). La conciencia descubre entonces que su percibir está esencialmente constituido no por una aprehensión pura y simple, sino que en esta aprehensión ella misma, al mismo tiempo, se refleja dentro de sí, partiendo de lo verdadero. Es esta reflexión, precisamente, la que hace cambiar lo -- verdadero. La conciencia perceptora, empero, conoce que este lado de la -- percepción --la reflexión que hace cambiar lo verdadero-- pertenece a ella y lo acoge como tal, con lo cual se mantiene puro el verdadero objeto. Así, -- al igual que en la certeza sensible, donde después del desdoblamiento de sus momentos la conciencia llega al resultado de retornar a sí misma y pone en -- ello la verdad de la figura; ahora, en el percibir real, la conciencia también retorna a sí misma, pero, de momento, no en el sentido de que la verdad del -- percibir caiga en ello, sino por lo contrario, la conciencia conoce que lo que cae en ello es la no-verdad allí presente. Así, "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" (46).

(45) Fenomenología..., II, pp 74-75.

(46) ibidem. II, p 75.

De este modo, la conciencia perceptora descubre que la cosa como uno es -- siempre lo verdadero y lo igual a sí mismo, y que si en el proceso de la percepción se da algo contradictorio a esto, se debe a su propia reflexión; es -- una mera ilusión de ella. Por ende, las propiedades que parecía eran en la cosa, de hecho, sólo son en la conciencia; así, el terrón de azúcar citado es blanco para mi vista, cúbico para mi tacto, dulce para mi lengua, etc. La cosa en sí misma sólo es un uno, y produce en la conciencia esta diversidad -- porque yo tengo diversos sentidos para aprehenderla. Por consiguiente, es la conciencia perceptora misma el médium universal en el que esas múltiples -- propiedades son para sí, y la cosa es lo igual a sí mismo y lo verdadero en tanto es un uno.

Pero la propiedad sólo es propiedad en tanto es determinada, en tanto excluye a otras propiedades como contrapuestas; por ejemplo, lo blanco es sólo en oposición a lo negro, excluye a éste. Del mismo modo, ¿por qué la cosa es un -- uno? Porque se contrapone a otras, vale decir, porque es determinada en y -- para sí, en virtud de sus propiedades. En efecto, si la cosa es un uno, ello -- se debe a que se distingue de cualquier otra cosa; excluye de sí todas las demás. Sin embargo, la cosa no excluye todas las demás por ser un uno: pues el ser uno es el universal relacionarse consigo mismo, y es más bien lo que la -- hace ser igual a todas; sino que las excluye por su determinabilidad, esto es, -- porque tiene propiedades que la determinan.

Así, pues, las cosas mismas son determinadas en y para sí; tienen propiedades -- mediante las cuales se diferencian de las demás. "Y, siendo la propiedad la -- propiedad propia de la cosa o una determinabilidad en ella misma, la cosa -- tiene varias propiedades. En efecto, la cosa es, en primer lugar, lo verdadero, es en sí misma; y lo que es en ella es en ella misma como su propia esencia, y no en virtud de otras cosas; en segundo lugar, por tanto, las propiedades de -- terminadas no sólo no son en virtud de otras cosas y para éstas, sino que son en ella misma; pero sólo son determinadas propiedades en ella en cuanto que son -- varias que se distinguen unas de otras; y, en tercer lugar, en cuanto que son -- así en la coesidad, son en y para sí e indiferentes las unas respecto a las ---- otras" (47). De este modo, la cosa misma es la que es blanca, y también cúbica, y también de sabor dulce, etc., esto es, la cosa misma es la que tiene en su seno la diversidad; es el también o el médium universal en el que son estas múltiples propiedades. Y, así percibida la cosa, se percibe como lo verdadero.

Ahora bien, siendo la cosa el médium universal en el que subsisten estas múltiples propiedades distintas e independientes, es decir, siendo la cosa la que con -- tiene en su seno la diversidad, ¿cómo es posible que, sin embargo, sea como un uno?; ¿cómo puede contener en sí misma la diversidad y la unidad a la vez? La conciencia perceptora pretende resolver esta contradicción poniendo en la -- reflexión de sí misma la unidad de la cosa. "La unificación de estas propieda

des corresponde solamente a la conciencia; la que, por consiguiente, no debe dejar que caigan como un uno en la cosa" (48). Así la cosa en sí es blanca, y también cúbica, y también de sabor dulce, etc., pero su unidad es obra de la conciencia perceptora. Por eso decimos, la cosa es blanca en tanto que no es cúbica, no es de sabor amargo en tanto que es blanca, etc. Por medio del "en tanto que" la conciencia separa esas propiedades, evitando la contradicción, es decir, evitando que caigan como un uno en la cosa y manteniendo, a la vez, la cosa como el también. "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" (49).

Si comparamos esta doble experiencia que ha hecho la conciencia perceptora sobre la percepción de la cosa, vemos que hace alternativamente tanto de sí misma como también de la cosa, ora el uno puro, sin multiplicidad, ora el también disuelto en "materias libres". En efecto, mientras en la primera experiencia, la cosa era el uno puro (la unidad) y la conciencia el médium universal en el que eran para sí las múltiples propiedades; en la segunda experiencia, en cambio, la diversidad está en el seno de la cosa misma, y la unidad en la conciencia perceptora. De este modo, la conciencia descubre "que no sólo su captar lo verdadero tiene en sí la diversidad de la aprehensión y del retorno a sí misma, sino más bien que lo verdadero mismo, la cosa, se muestra de este doble modo" (50). La conciencia tiene entonces la experiencia de que la cosa reflejada en sí es para sí misma diferente de lo que es para otro: es una, cuando se muestra a la conciencia como múltiple; y es múltiple cuando se muestra como una. Esto quiere decir que la cosa tiene en su seno un doble modo de ser: tiene un ser para sí y un ser para otro.

3. - EL MOVIMIENTO HACIA LA UNIVERSALIDAD INCONDICIONADA Y HACIA EL REINO DEL ENTENDIMIENTO.

La conciencia ha hecho la experiencia del doble momento de la cosa, a saber, que la cosa es para sí y es para otro, y de que el ser para sí, es diferente del ser para otro; "La cosa es un uno, reflejado en sí; es para sí, pero es también para otro; y es tanto un otro para sí como ella es para otro" (51) Aquí se presenta una vez más la contradicción: pues, si la cosa es para sí, es decir, si es una unidad consigo misma, ¿cómo es entonces otra para otro? o sea, ¿cómo está en su seno la diversidad? Podría la conciencia perceptora asumir de nuevo la unificación y decir, como en el momento anterior, que la cosa, en tanto es para sí, no es para otro; y así, desaparecer la contradicción. Pero la conciencia misma ha hecho ya la experiencia de que el ser uno, el ser para sí, pertenece a la esencia de la cosa; lo mismo, la diversidad, el ser pa

(49) Fenomenología..., II, p 77.

(50) ibidem.

(51) ibid., p 78.

ra otro, cae también en la cosa, pues de lo contrario ésta no podría determi--
narse con respecto a las otras cosas. Por consiguiente, la conciencia misma --
ha hecho la experiencia de que ambos modos --ser para sí y ser para otro-- son
en la cosa a la vez. Por ende, la contradicción permanece.

Podría también evitarse dicha contradicción diciendo que, puesto que se trata
de dos momentos diversos, ser para sí y ser para otro, uno de ellos, el primero,
por el que la cosa es igual a sí misma y se mantiene en su unidad, cae fuera --
de ella, a saber, cae en las otras cosas. Pero, como dice Hegel, "cada cosa--
se determina ella misma como algo diferente y tiene en ella la diferencia esen--
cial con respecto a otras, pero al mismo tiempo no de tal modo que esta contra--
posición se dé en ella misma, sino de modo que es para sí una determinabili--
dad simple, que constituye su carácter esencial, que la distingue de otras" --
(52). En otras palabras, en el seno mismo de la cosa debe darse la diversidad,
esto es, el ser para otro, pues en caso contrario la cosa no podría determinarse
con respecto a las demás cosas. Por ende, la contradicción está en pie; está--
alojada en la cosa misma como una diferencia consigo misma en sí. El proble--
ma para la conciencia está entonces en superar dicha contradicción.

Esta contradicción empieza a desaparecer, empero, cuando la conciencia des--
cubre que la determinabilidad, que constituye el carácter esencial de la cosa--
y hace que ésta se distinga de las demás cosas y sea para sí, le es algo esen--
cial. En efecto, la cosa debe tener un carácter esencial que constituya su --
simple ser para sí, pero debe tener también en ella misma, en esta simplicidad,
la diversidad que, aun siendo necesaria, no constituya la determinabilidad --
esencial. La contradicción empieza a desaparecer por la distinción de lo esen--
cial y lo inesencial (inesencial que sigue siendo necesario). Pero, como dice
Hegel, esta es una distinción que sólo reside ya en las palabras, ya que lo ---
inesencial, que debe ser al mismo tiempo necesario, se supera a sí mismo al --
negarse a sí mismo. Expliquemos esto. La cosa se pone como una para sí --
(igual a sí misma), esto es, como negación absoluta de todas las otras cosas o--
de todo ser otro, por tanto, como negación absoluta relacionada solamente con
sigo misma; ahora bien, la negación absoluta relacionada solamente consigo --
misma es la superación de sí misma, porque entonces se tiene la esencia en un--
otro. De este modo, desaparece la oposición entre el ser para sí y el ser para
otro; la cosa es una y, bajo el mismo aspecto, lo contrario de sí misma: es pa--
ra sí en tanto es para otro y es para otro en tanto es para sí. "Es para sí, refle--
jado en sí, un uno; pero este para sí, este ser uno reflejado en sí se pone en--
unidad con su contrario, el ser para un otro, y, por tanto, sólo como superado;
dicho de otro modo, este ser para sí es tan no esencial como aquello que de--
biera ser solamente lo no esencial, a saber: el comportarse con otro" (53).

Al ponerse en unidad ambos momentos opuestos, ser para sí y ser para otro, de--
viene una nueva universalidad, la universalidad absoluta incondicionada, que --
es, a partir de ahora, el nuevo objeto de la conciencia, la cual, a su vez, de--

(52) Fenomenología..., II, p 78

(53) ibid., p 79

viene entendimiento; "al ser estos dos momentos (ser para sí y ser para otro) - esencialmente en una unidad -dice Hegel- se presenta ahora la universalidad absoluta incondicionada y es aquí en donde la conciencia entra verdaderamente por vez primera en el reino del entendimiento" (54). De este modo, para la conciencia, el objeto ha retornado a sí desde el comportamiento hacia otro, y con ello ha devenido concepto en sí; pero la conciencia no es todavía para sí misma el concepto, por lo cual no se reconoce aún en aquél objeto reflejado. En cambio, para nosotros, desde el saber absoluto, este objeto ha devenido a través del movimiento de la conciencia de tal modo que la conciencia misma se ha entrelazado con este devenir y la reflexión es en ambos lados, objeto y conciencia, la misma, esto es, solamente una. Pero, repito, para la conciencia, en este momento del proceso, el universal incondicionado es su objeto; y es un concepto en sí cuyo contenido es solamente la esencia objetiva y no todavía la conciencia como tal, por eso ésta no se reconoce aún en dicho objeto.

RESUMEN.

Resumiendo esta figura podemos decir que, a través de su movimiento dialéctico, el objeto como cosa, que, en un principio, se presenta como ser sensible, esto es, certeza inmediata, deviene universal sensible. Este universal, puesto que proviene de lo sensible, es esencialmente condicionado por ello, por lo sensible. Tal universal es el objeto de la conciencia perceptora, la cual lo toma tal como es en sí, a saber, como universal condicionado. Ahora bien, puesto que es un universal condicionado, no es, por tanto, un universal verdaderamente igual a sí mismo, sino un universal afectado por una oposición, a saber, la oposición del uno de las propiedades y del también de las materias libres; en otras palabras, es un universal en el que aparece todavía lo singular como ser en sí del uno o como ser reflejado en sí mismo, y que afecta al universal. Estos dos extremos contradictorios -el uno y el también- se presentan como la esencialidad misma, pero sólo son un ser para sí que lleva implícito el ser para otro. La sofistiquería del percibir pretende resolver esta contradicción mediante la separación de ambos momentos; así, unas veces pretende poner la unidad en la cosa y la diversidad en la conciencia; otras, en cambio, la diversidad en la cosa y la unidad en la conciencia. Sin embargo, toda esta sofistiquería resulta ser nula, pues al final del movimiento la conciencia obtiene como resultado que ambos momentos, ser para sí y ser para otro, se ponen en una unidad, deviniendo el universal incondicionado.

Estas abstracciones del también y del uno, de la esencialidad necesariamente enlazada a una inesencialidad, y de un algo no esencial que es, sin embargo, necesario, "son las potencias cuyo juego es el entendimiento humano percipiente, que con frecuencia se llama el buen sentido" (55). Este entendimiento percipiente supone que esas esencialidades tienen un contenido perfecta-

(54) Fenomenología..., II, p 80.

(55) Ibidem.

mente sólido, y que son lo verdadero del percibir real; supone, además, que la percepción es el conocimiento más rico y verdadero, y que la filosofía se limita a tratar de estas cosas del pensamiento. Sin embargo, como acabamos de ver, la conciencia llega al resultado de que tales esencialidades no son sino abstracciones puras que arrastran al entendimiento percipiente de error en error, afirmando como la no-verdad lo que antes afirmaba como verdad, viceversa; arrastran al entendimiento percipiente a una serie de contradicciones que están presentes en el objeto mismo. La conciencia llega al resultado, también, de que la contradicción que se expresaba entre el ser para sí y el ser para otro ha quedado disuelta al ponerse en una unidad dichos momentos; esta unidad es lo universal incondicionado, que en adelante será el nuevo objeto de la conciencia, la cual entra verdaderamente por vez primera en el reino del entendimiento.

C A P I T U L O III

FUERZA Y ENTENDIMIENTO, FENOMENO Y MUNDO SUPRASENSIBLE

De la dialéctica de la percepción se ha obtenido como resultado la unidad de los dos momentos contradictorios que la conciencia perceptora ponía alternativamente en el yo y en el objeto: el momento de la unidad indiferente -la coseidad o el también de las múltiples propiedades- y el momento de la unidad excluyente -el uno- por el cual la cosa excluye de sí misma toda propiedad contrapuesta, toda diversidad. Al ser estos dos momentos esencialmente en una unidad ha devenido entonces la universalidad absoluta incondicionada, que en adelante será el nuevo objeto de la conciencia, la cual, por su parte, entra por vez primera en el reino del entendimiento. "Para la conciencia -dice Hegel- el objeto ha retornado a sí desde el comportamiento hacia otro, y con ello ha devenido concepto en sí; pero la conciencia no es todavía para sí misma el concepto, por lo cual no se reconoce en aquel objeto reflejado" (56). En otras palabras, el objeto que se encontraba escindido en los dos momentos contradictorios, ser para sí y ser para otro, ha retornado a sí desde esta escisión; pero no es todavía el concepto para sí porque no es todavía la unidad objeto-conciencia, por lo cual la conciencia no se reconoce aún en dicho objeto reflejado.

Para nosotros, desde el saber absoluto, el objeto ha devenido unidad incondicionada -universal incondicionado- a través de un movimiento de la conciencia de tal modo que ésta se ha entrelazado con este devenir y la reflexión es en ambos lados, objeto y conciencia, la misma, esto es, una sola reflexión. Pero para la conciencia perceptora, tal universal incondicionado no es más -- que lo objetivo (la alteridad); por consiguiente, esta conciencia no se reconoce en esta universalidad.

Esta universalidad incondicionada, desde el punto de vista de la conciencia perceptora que niega o abandona sus momentos contradictorios, ser para sí y ser para otro, y los convierte en algo abstracto, esto es, la universalidad incondicionada, es un resultado negativo; pero en cuanto que tal universalidad es una unidad de estos momentos y esta unidad se pone de un modo inmediato como la misma esencia, tal universalidad incondicionada es un resultado que tiene una significación positiva. Ahora bien, este resultado concierne tanto al contenido como a la forma: pues aunque parece afectar solamente a la forma de los momentos, sin embargo, el ser para sí y el ser para otro es igualmente el contenido mismo, ya que estos dos momentos, como dice Hegel, "constituyen la naturaleza y la esencia de un contenido cuya verdad es la de ser universal incondicionado; y el resultado es pura y simplemente universal" (57).

Este contenido que, como acabamos de decir, es la unidad de los momentos señalados, constituyen todos los contenidos que en adelante pueden presentarse

a la conciencia; y en él tales momentos tienen el mismo aspecto en el que primeramente se manifestaban, a saber, el de médium universal de múltiples propiedades subsistentes y el de uno reflejado en sí. Evidentemente, tales momentos ya no pueden ser aislados uno del otro y puestos por separado; es precisamente su unidad lo que constituye la incondicionalidad de la universalidad. "Se comprende claramente, ante todo, que dichos momentos, por el hecho de que sólo tienen su ser en esta universalidad, no pueden ya en general mantenerse el uno aparte del otro, sino que son, esencialmente, lados que se superan en ellos mismos y sólo se pone el tránsito del uno al otro" (58).

Este tránsito que no es sino el movimiento mismo de la conciencia y que en la figura de la percepción la conciencia hacia caso omiso de él, es ahora su objeto. Tal movimiento consistió, primeramente, en que la conciencia perceptora atribuía al objeto como cosa la unidad exclusiva de la cosa, lo uno, mientras ella se reservaba para sí la diversidad de las múltiples propiedades; posteriormente, invertía los términos, o sea, atribuía la diversidad al objeto mientras ella se reservaba para sí la unidad. Lo esencial ahora para la conciencia transformada ya en entendimiento es, pues, que ese tránsito, que antes pasaba desapercibido para ella, ahora es su objeto. Contemplemos más de cerca este movimiento.

1. - CONCEPTO Y REALIDAD DE FUERZA. JUEGO DE FUERZAS.

a) CONCEPTO DE FUERZA. - La fuerza no es más que el movimiento en el cual las diferencias establecidas como independientes pasan de un modo inmediato a su unidad y su unidad pasa de un modo inmediato a su despliegue, el cual, a su vez, retorna a la unidad. Expliquemos este concepto. Recordemos que uno de los momentos de la dialéctica anterior se presenta como el médium universal en el que subsisten las materias independientes, esto es, se presenta como el también o la coseidad, mientras que el otro se presenta como su unidad reflejada en sí. El tránsito de un momento a otro, el movimiento que va de la unidad a la diversidad y de ésta a aquélla es lo que se denomina fuerza.

La fuerza tiene dos momentos constitutivos: su exteriorización o expansión de sí misma en el médium universal de las materias independientes y su repliegue hacia sí misma o fuerza repelida hacia sí misma (la fuerza propiamente dicha). Ambos momentos se mantienen, en una primera consideración, en una unidad inmediata: pues la fuerza repelida hacia sí misma necesita exteriorizarse, y en su exteriorización es, al mismo tiempo, repelida hacia sí misma. Al mantener ambos momentos en su unidad inmediata, el entendimiento, al que pertenece el concepto de fuerza, es propiamente el concepto que lleva en sí los momentos diferentes, como diferentes, puesto que en la misma fuerza no deben ser diferentes; la diferencia sólo es, por tanto, en el pensamiento. De este modo queda establecido el concepto de fuerza.

(57) Fenomenología. . . , III, p. 83.

(58) ibidem.

b) REALIDAD DE LA FUERZA. - Para que la fuerza se manifieste como realidad, y no ya como simple concepto, se requiere considerarla completamente libre del pensamiento y establecerla como la sustancia de estas diferencias: es decir, se requiere considerarla como fuerza íntegra que permanece esencialmente en y para sí y que tiene en sí misma las diferencias como momentos sustanciales; se requiere, en una palabra, considerarla como el todo, lo que vale decir que estas diferencias siguen siendo puras formas, momentos - que van desapareciendo.

Uno de los momentos de la fuerza, a saber, la fuerza repelida hacia sí, es como un uno excluyente para el que el despliegue de las materias o sea su exteriorización (segundo momento) se manifiesta como otra esencia subsistente, con lo que se establecen dos lados distintos independientes. Ambos lados aparecen así como independientes, es decir, cada uno de ellos se refleja en sí o es para sí, y en este sentido se dice que son contrapuestos. La fuerza misma no se daría si no existiese de este modo contrapuesto. Pero, repito, el que la fuerza exista de este modo contrapuesto no quiere decir -- sino que ambos momentos son al mismo tiempo, uno y otro, independientes -- en el sentido señalado. La fuerza aparece, entonces, como la unidad de -- ambos momentos independientes y se escinde siempre en ellos. Al escindirse precisamente en ellos, la fuerza aparece, primeramente, como reflejada dentro de sí, como un extremo puesto bajo la determinabilidad del uno, -- mientras el otro extremo, su exteriorización, aparece como otra esencia que está fuera de ella, otra esencia que la aborda y la solicita a exteriorizarse; posteriormente, en cambio, la fuerza aparece ya exteriorizada, esto es, -- aparece como el médium universal en el que subsisten las materias independientes, mientras el otro extremo, su ser uno, aparece ahora como un otro -- que está fuera de ella, un otro que la aborda y la solicita a la reflexión en sí misma, al retorno hacia sí misma. Sin embargo, de hecho, la fuerza no es como un uno reflejado en sí y su exteriorización como un otro añadido -- desde fuera, sino que ella misma es más bien, al mismo tiempo, el ser uno -- reflejado en sí que se exterioriza necesariamente y que desde su exteriorización retorna de nuevo hacia sí mismo; es el todo, ya que lo que aparece como otra esencia y solicita la fuerza tanto para la exteriorización como para el retorno a sí mismo es ello mismo fuerza.

c) JUEGO DE FUERZAS. - Como consecuencia del desdoblamiento de la -- fuerza, parece que por el momento hay, al mismo tiempo, dos fuerzas completamente independientes y, aunque el concepto de ambas es el mismo, parece que han pasado de su unidad a la dualidad. En efecto, en un primer -- momento, como veíamos en el párrafo anterior, la segunda fuerza aparece como médium universal que solicita a la fuerza reflejada en sí a exteriorizarse, a desplegarse en las materias independientes, apareciendo así como solicitante y la fuerza reflejada en sí como solicitada; en un segundo momento, -- en cambio, los términos se invierten, la fuerza reflejada en sí aparece como solicitante y la segunda fuerza como solicitada. ¿Cómo se explica este trán

sito? ¿Cómo se explica este juego de ambas fuerzas? Desde luego, tengamos presente que tanto la fuerza reflejada en sí como su exteriorización o expansión de las materias independientes en su ser, son fuerzas; una y otra son momentos constitutivos de la fuerza total, del todo. Ahora bien, el juego de fuerzas se explica en virtud de la independencia de su ser con que se manifiestan: pues ambas fuerzas se manifiestan como independientes, como contrapuestas, esto es, como reflejadas en sí o para sí. En este contrapuesto ser determinación, tránsito sin el cual no podrían ser estas determinaciones, se explica dicho juego. En efecto, la que solicita, dice Hegel, se pone, por ejemplo, como médium universal, mientras que la solicitada se pone como fuerza repelida; pero aquélla sólo es, a su vez, médium universal porque la otra es fuerza repelida; o sea, ésta es más bien la solicitante con respecto a aquélla y la que la convierte en médium universal. Por consiguiente, la fuerza como médium universal sólo adquiere su determinabilidad a través de la fuerza repelida, y sólo es solicitante en cuanto es solicitada por la otra para que lo sea; así, la segunda fuerza, la que solicita, aparece como médium universal, pero sólo porque la fuerza repelida le ha solicitado que sea así; es decir, es ella la que la pone así precisamente porque ella misma es esencialmente médium universal, o sea, ella misma es, al mismo tiempo, esta otra determinación -- (59).

La diferencia de este movimiento puede verse también desde el punto de vista del contenido y desde el punto de vista de la forma, o sea, una doble diferencia. Desde el punto de vista del contenido, la diferencia está en cuanto que uno de los extremos es la fuerza reflejada en sí y el otro el médium universal de las materias; y desde el punto de vista de la forma, la diferencia está en que uno de los extremos es la fuerza solicitante y el otro la fuerza solicitada, aquélla activa y ésta pasiva. Ambos extremos aparecen como independientes, contrapuestos, en el sentido señalado. Sin embargo, atendiendo a su esencia diferencial, no son más que momentos llamados a desaparecer. Por eso, la fuerza deviene real al desdoblarse en los dos extremos citados, los cuales existen como esencia que son para sí; pero la existencia de estos momentos es el movimiento del uno con respecto al otro en cuanto el ser de ambos tienen la pura significación del desaparecer. La esencia de estos momentos está en que cada uno de ellos es por medio del otro; por ende, no tienen de hecho ninguna sustancia propia que los sostenga y mantenga, sino que su esencia, repito, es el puro desaparecer. "La verdad de la fuerza se mantiene, pues, solamente como el pensamiento de ella; y los momentos de su realidad, sus sustancias y su movimiento, se derrumban sin detenerse en una unidad indistinta que no es la fuerza repelida hacia sí misma (ya que ésta sólo es uno de sus momentos), sino que esta unidad es su concepto como concepto" (60).

(59) Fenomenología..., III, pp. 83ss.

(60) ibid., p. 88.

Así, la realización (Realisierung) de la fuerza es, al mismo tiempo, la pérdida de la realidad (Realität); y la fuerza ha devenido algo totalmente otro, a saber, esta universalidad que el entendimiento conoce primeramente o de un modo inmediato como su esencia y que también como su esencia se muestra en su realidad que debiera ser, en las sustancias reales. En otras palabras, la fuerza ha devenido esta universalidad que como juego de fuerzas no es sino un tránsito incesante de determinaciones, un movimiento constante que tiene su unidad y su consistencia en el solo pensamiento.

2.- FENOMENO Y MUNDO SUPRASENSIBLE.

a) LO INTERIOR.

La dialéctica del párrafo anterior nos ha dado como resultado que lo universal incondicionado (que es en sí mismo lo que es para otro o que tiene en sí mismo la diferencia, pues no es otra cosa que el ser para otro) es la fuerza; y que ésta, tal y como es en su verdadera esencia, como el objeto del entendimiento, es la unidad de sus momentos, de sus sustancias y de su movimiento; y, por último, que esta unidad no es sino el concepto como concepto. Ahora bien, el concepto como concepto es lo interior de las cosas, el fondo verdadero de éstas, que es contemplado por la conciencia devenida entendimiento a través del juego de fuerzas; por ende, lo que une lo interior con el entendimiento es el juego mismo de las fuerzas. Pero el juego de fuerzas, que no es sino el ser mismo de la fuerza, tiene la sola significación de desaparecer; por consiguiente, el ser mismo de la fuerza es para el entendimiento un desaparecer.

b) EL FENOMENO.

Al desaparecer se le da el nombre de manifestación; y se le llama aparencia al ser que lleva en sí mismo de un modo inmediato un no-ser. "Pero no es solamente una apariencia sino un fenómeno, 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" (61). El fenómeno es, pues, el movimiento del nacer y el perecer, movimiento que propiamente no nace ni perece, sino que es en sí y constituye lo interior de las cosas, el fondo verdadero de éstas.

El juego de fuerzas es lo universal, el objeto que es en sí; en él, los momentos esenciales de la percepción son puestos para la conciencia de un modo objetivo tal y como son en sí, a saber, como momentos que están en constante tránsito pasando de un modo inmediato a lo contrario, por ejemplo, de lo uno a lo universal, de lo esencial a lo no esencial, y a la inversa. Por su parte, lo interior, el objeto en sí, es para la conciencia devenida entendimiento un extremo frente a ella; un extremo que aparece como lo verdadero porque tiene

(61) Fenomenología..., III, p 89.

en sí la certeza de sí mismo, esto es, el momento de un ser para sí. Sin embargo, puesto que la conciencia no se ve a sí misma en ese objeto (en lo interior), no se ve reflejada en él, entonces, lo interior es para ella el fenómeno objetivo que va desapareciendo y no es todavía su propio ser para sí. En otras palabras, lo interior es el concepto, pero un concepto cuya naturaleza no es conocida todavía por la conciencia; por consiguiente, la conciencia no se ve aún a sí misma en él.

c) LO SUPRASENSIBLE COMO MANIFESTACION.

Puesto que lo interior es el concepto cuya naturaleza no es conocida aún -- por la conciencia devenida entendimiento, en él se revela ahora por vez -- primera un mundo suprasensible, un mundo que está más allá del mundo -- sensible. Este mundo suprasensible se revela como el mundo verdadero y permanente porque, como veíamos anteriormente, lo interior tiene en sí la certeza de sí mismo.

Conviene advertir que, en adelante, nuestra atención tiene que estar puesta en el silogismo que tiene como extremos lo interior y el entendimiento y como término medio el fenómeno. El resultado del movimiento de este silogismo será la determinación de lo que el entendimiento descubra en lo interior a través del término medio..

"Lo interior --dice Hegel-- sigue siendo un puro más allá para la conciencia, ya que ésta no se encuentra aún por sí misma en él; es vacío, pues es -- solamente la nada del fenómeno y, positivamente, es lo universal simple" -- (62). Hegel señala aquí la doble significación de lo interior; negativa una, en cuanto lo interior es la nada del fenómeno; positiva la otra, en cuanto lo interior es, al mismo tiempo, lo universal simple.

De lo interior, tal y como se revela aquí de un modo inmediato, evidentemente no se da conocimiento alguno; y no se da conocimiento alguno no porque -- la razón sea para ello limitada, como afirmaba Kant, sino en virtud de la misma naturaleza de la cosa, pues en lo vacío no se conoce nada, o más precisamente, porque de lo que se determina como el más allá de la conciencia, ésta no puede tener conocimiento alguno.

Pero lo interior o lo suprasensible, no obstante ser un puro más allá de la conciencia o la nada del fenómeno de donde no se puede obtener conocimiento -- alguno, ha devenido ya para nosotros: ha surgido de la mediación del fenómeno. Hegel subraya la naturaleza de lo interior o suprasensible cuando dice -- que "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" (63). La manifestación es, pues, la

(62) Fenomenología..., III, p 90.

(63) ibid., p 91.

esencia de lo suprasensible; es su contenido. Pero lo suprasensible no es más que lo sensible y lo percibido tal como en verdad son, a saber, ser fenómeno; por consiguiente, lo suprasensible no es más que el fenómeno como fenómeno.

El fenómeno como fenómeno es el fenómeno considerado en su movimiento de desaparición; es la totalidad de lo que aparece pero considerada en su desaparición. Por consiguiente, lo suprasensible no es el mundo sensible o el mundo tal y como aparece en la certeza sensible, sino este mundo puesto como superado, o sea, puesto como en verdad es, a saber, un mundo cuya esencia es el movimiento dialéctico mediante el cual no cesa de desaparecer y de negarse a sí mismo. Así, lo único que subsiste en este tránsito fenoménico es lo universal simple, esto es, el fenómeno como fenómeno.

d) LA LEY COMO LA VERDAD DE LA MANIFESTACION.

La dialéctica del momento anterior nos ha dado como resultado que lo único que subsiste en el incesante tránsito fenoménico es lo universal simple. Ahora bien, en lo universal simple, en virtud del movimiento del silogismo en el que los extremos, como dijimos anteriormente, son el interior de las cosas y el entendimiento y el término medio el fenómeno, se descubre como su elemento esencial la negación o mediación, que es, en este universal, diferencia universal, la cual es la ley de la fuerza o del fenómeno. Veamos más de cerca este movimiento.

En el juego de fuerzas vimos que la fuerza solicitada por otra es, al mismo tiempo, la solicitante con respecto a ésta, la cual se convierte en solicitante a su vez; así, lo único que se da es el trueque inmediato, esto es, la mutación absoluta de la determinabilidad, que constituye el único contenido de lo que aparece. El comportamiento de ambas fuerzas, solicitante y solicitada, son cada uno para sí la inversión y el trueque absolutos. Pero ambos comportamientos son, a su vez, uno y el mismo; y la diferencia de la forma, el ser lo solicitante y el ser lo solicitado, es lo mismo que la diferencia del contenido, lo solicitado en cuanto tal, a saber, el médium universal y la fuerza reflejada en sí. Siendo, pues, uno y el mismo comportamiento, evidentemente, desaparece toda diferencia entre ambas fuerzas, ya que el ser para sí de cada una de ellas se basa precisamente en aquella diferencia; consiguientemente, se acaba toda determinabilidad, toda contraposición entre ellas, y sólo se da ya la diferencia como universal o como diferencia a que han quedado reducidas las múltiples contraposiciones. "Esta diferencia como universal -dice Hegel- es, por tanto, lo simple en el juego de la fuerza misma y lo verdadero de él; es la ley de la fuerza" (64).

Lo anterior es el movimiento desde el punto de vista de uno de los extremos, desde el punto de vista de lo interior o del juego de fuerzas. Veamos, ahora, este mismo movimiento desde el punto de vista del fenómeno como fenómeno o de la manifestación absoluta cambiante. Desde este punto de vista, la

manifestación es, al igual que el juego de fuerzas, la diferencia universal, la ley de la fuerza. En efecto, lo interior es lo universal en sí; pero este universal es, esencialmente, la diferencia universal, pues es el resultado del cambio en su esencia; ahora bien, el cambio, tal como es en lo interior, es precisamente la diferencia universal; "La negación -dice Hegel- es momento esencial de lo universal y ella o la mediación son, por tanto, en lo universal, diferencia universal" (65). Por consiguiente, lo universal no es ya la nada más allá del fenómeno, sino que tiene como esencia la negación o la mediación, esto es, la diferencia. Y esta diferencia, como esencia de lo universal, es la diferencia que ha pasado a ser igual a sí misma, vale de cir, simple reflejo del fenómeno o de la manifestación. Así, el mundo suprasensible es 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" (66).

Así, pues, vemos que en lo universal en sí, en virtud del movimiento del silogismo citado, se encuentra como su esencia la negación o la mediación que es, en este universal, diferencia universal, la cual es la ley del fenómeno, o la ley como la verdad de la manifestación.

e) LA LEY COMO DIFERENCIA Y HOMONIMIA.

En el momento anterior vimos que el mundo suprasensible es un reino quieto de leyes, la imagen inmediata del mundo percibido. Ahora bien, este reino quieto de las leyes es la verdad del contenido del entendimiento, esto es, la diferencia que es en la ley; sin embargo, sólo es su primera verdad y no agota totalmente la manifestación, o sea, el fenómeno no está puesto todavía como fenómeno, no está puesto todavía como ser-para-sí superado, pues tiene todavía una realidad siempre otra, tiene todavía un lado que no está recogido en lo interior; "la manifestación-dice Hegel- no aparece puesta todavía en verdad como manifestación, como ser para sí superado" (67). El lado que parece faltarle a la manifestación es que, aun teniendo en sí misma la diferencia, sólo la tiene como diferencia universal, indeterminada.

Aquí se plantea el problema de la unidad de la diferencia cualitativa y de la unidad universal en sí. ¿Cómo lograr reunir en una unidad dialéctica la unidad universal en sí, principio del entendimiento, y la diferencia cualitativa o sea las diferencias que se dan en la ley? Este es el problema que se presenta; el problema de la unidad de la identidad del entendimiento y de la diversidad fenoménica. En efecto, por un lado, tenemos la diferencia de la ley; pero, en cuanto que no es la ley en general, sino una ley, tiene en sí la determinabilidad, originando con ello la multiplicidad indeterminada de las leyes; y, por otro lado, está el principio del entendimiento para el que, como conciencia de lo in-

(65) Fenomenología..., III, p 92.

(66) ibidem.

(67) ibidem.

terior simple, lo verdadero es la unidad universal en sí ¿Cómo lograr reunir - estos dos elementos contradictorios en una unidad dialéctica? Repito, este es el problema que aquí se presenta.

Una solución a este problema sería hacer coincidir las múltiples leyes determinadas en una sola ley, ya que así se lograría la unidad; tal es, por ejemplo, - el caso de la ley newtoniana según la cual todo cuerpo cae libremente en la - tierra, o la ley del movimiento celeste. Sin embargo, en esta coincidencia, - dichas leyes pierden su determinabilidad, se tornan cada vez más superficial-- les, con lo que se encuentra, de hecho, no la unidad de las múltiples leyes de terminadas, sino solamente una ley que elimina su propia determinabilidad; se encuentra solamente el concepto puro de ley, que se pone como algo que es. Así, por ejemplo, en la primera de las dos leyes mencionadas, el espacio y el tiempo, en su significación newtoniana, varían sin cesar, pero su relación se conserva igual, de manera que su fórmula matemática es la expresión constante de la variabilidad de ambos términos. Esta ley no es la unidad de todas las leyes determinadas; aquí no se encuentra, por ejemplo, la ley del movimiento celeste según la cual todo planeta gira alrededor del sol; pero sí encontramos, en cambio, el concepto puro de ley, a saber, la unidad de las diferencias, - la unidad de la variabilidad de espacio y tiempo, que se pone como algo que es. "El entendimiento -dice Hegel- 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" (68).

El concepto puro de la ley, esto es, la unidad de las diferencias, que encontramos en cualquiera de las leyes determinadas, por ejemplo, en la ley de la -- caída libre de los cuerpos, no sólo se enfrenta a otras leyes determinadas, no-- sólo va más allá de éstas (en cuanto que aquella también es ley determinada), sino que también va más allá de la ley como tal. En efecto, la determinabili-- dad de las leyes determinadas sólo es en sí misma un momento llamado a desa-- parecer y, por ende, no puede ya presentarse como esencialidad, como lo esen-- cial de la ley; en cambio, el concepto puro de la ley, la unidad de las dife-- rencias, expresa la necesidad interna del vínculo de los términos que se pre-- sentan como distintos en el enunciado de la ley, por ejemplo, el espacio y el -- tiempo en la ley citada. Esta unidad de las diferencias es ahora lo esencial de la ley, es la necesidad interna de ésta; "el concepto puro de la ley como atrac-- ción universal, en su verdadera significación -dice Hegel- debe aprehenderse de tal modo que en él, como en lo absolutamente simple, las diferencias que se dan en la ley como tal retornen de nuevo a lo interior como unidad simple; esta unidad es la necesidad interna de la ley" (69).

f) LEY Y FUERZA.

Debemos advertir, ante todo, que la ley se manifiesta de dos modos: de una par

(68) Fenomenología. . . , III, p 93.

(69) Ibidem. p. 94

te, como ley, donde las diferencias se expresan como momentos independien--
tes; y, de otra, como forma del simple ser retornado a sí mismo, es decir, co-
mo fuerza en general o como concepto de la fuerza --una abstracción que --
atrae hacia sí las diferencias de los dos factores de la ley. En efecto, si con-
sideramos una ley particular, por ejemplo, la ley de la caída libre de los cuer-
pos, la fuerza es lo simple, la gravedad, y la ley es el momento en el que --
las diferencias --espacio y tiempo-- se expresan como elementos o factores in-
dependientes. En la ley de la atracción de la electricidad positiva y negativa,
la fuerza es la electricidad simple o sea la electricidad misma, y la ley es el
momento en el que las diferencias --electricidad positiva y electricidad negati-
va-- se expresan como factores independientes. La electricidad simple no con-
tiene en sí la diferencia de los factores, o sea, no contiene en sí la diferencia
que hay entre electricidad positiva y electricidad negativa. Esta propiedad de
exteriorizarse en electricidad positiva y electricidad negativa ciertamente le --
es esencial, le es necesaria; pero, como dice Hegel, esta necesidad es aquí --
una palabra vacía, pues la fuerza debe desdoblarse así sencillamente por que de-
be. En otras palabras, la electricidad en cuanto tal, como simple fuerza, es --
indiferente con respecto a su ley de ser como positiva y como negativa. Ahora
bien, si llamamos a lo necesario su concepto y a la ley su ser, entonces tene--
mos que su concepto es indiferente con respecto a su ser; hay una indiferencia
entre ambos. Esta indiferencia se presenta también bajo otra forma cuando se --
dice que el modo de ser como positiva y negativa forma parte de su definición--
o que esa propiedad --ser como positiva y negativa-- es su concepto y esencia.
Su ser significaría entonces su existencia en general, y su definición su esen-
cia; pero, entonces, en dicha definición no iría implícita la necesidad de su--
existencia; y, ésta sería o porque se la encuentra, lo que significaría que no
era necesaria, o bien respondería a otras fuerzas, es decir, su necesidad sería
externa; pero, entonces, caeríamos nuevamente en la multiplicidad de las le--
yes determinadas, que habíamos abandonado ya para considerar la ley como ley,
esto es, el puro concepto de ésta o su necesidad, que en todas estas formas se --
ha mostrado como una palabra vacía.

Esta diferencia entre la ley y la fuerza o entre el concepto y el ser se presenta,
también, de otro modo, distinto del anterior, en otras leyes particulares, por --
ejemplo, en la ley del movimiento. En esta ley, es necesario que el movimien-
to se divida en sus diferencias, espacio y tiempo o distancia y velocidad; por --
ende, el movimiento, como relación de estas diferencias, como universal, se --
divide en sí mismo. Sin embargo, estas diferencias no expresan en ellas mis--
mas este origen de lo uno; son indiferentes entre sí; así, por ejemplo, el espa-
--cio es representado como si pudiera ser sin el tiempo. Por consiguiente, la ne-
cesidad de la división se presenta aquí, pero no la de las partes como tales, la--
una con respecto a la otra, sino la del movimiento en sí mismo. Lo que quiere
decir que aquella primera necesidad no pasa de ser una falsa necesidad; pues el
movimiento, como simple esencia o como fuerza, es, ciertamente, la gravedad,
la cual, sin embargo, no encierra en sí estas diferencias. Vemos, pues, una --
vez más, la diferencia entre la ley y la fuerza o entre el concepto y el ser.

g) LA EXPLICACION.

Hasta aquí, la dialéctica de la ley nos ha dado como resultado una doble indiferencia: o bien, lo universal, la fuerza, es indiferente con respecto a la división que hay en la ley; o bien, las diferencias, los factores de la ley, son indiferentes los unos con respecto a los otros, por ejemplo, el espacio con respecto al tiempo, en la ley del movimiento. Así, en ninguno de los dos casos la diferencia de la ley es una diferencia en sí misma. Sin embargo, el entendimiento tiene el concepto de esta diferencia en sí; y lo tiene precisamente -- porque la ley es, de una parte, lo interior, lo que es en sí, y de otra, porque se da en ella, al mismo tiempo, lo diferente, lo negativo. Desde luego, conviene tener presente que esta diferencia en sí es una diferencia interna, es una necesidad de la ley, pues la ley en sí misma es una fuerza simple, es el concepto de la ley o el concepto de la diferencia, por ende, es una diferencia del concepto. Ahora bien, esta diferencia interna, en un primer momento, aparece solamente en el entendimiento, no en la cosa; el entendimiento expresa esta necesidad. "Esta necesidad --dice Hegel-- que sólo radica en las palabras, es, de este modo, la descripción de los momentos que forman el ciclo de dicha necesidad; se los distingue, evidentemente, pero al mismo tiempo, supe- rada; este movimiento se llama explicación" (70). La explicación es, pues, el movimiento por el cual el entendimiento, por medio de la descripción de los momentos que forman el ciclo de la necesidad, busca la necesidad de la ley, -- la cual descubre solamente en sí mismo, no en la cosa.

Que la diferencia interna aparezca, en un primer momento, solamente en el entendimiento, se puede ver en la siguiente experiencia. Hemos visto que -- cuando se enuncia una ley se distingue en ella la ley misma y su fuerza (su- en sí universal o fundamento). Sin embargo, en realidad, no hay tal distinción, no hay tal diferencia, pues el fundamento (la fuerza) se halla constituido como la ley, "la fuerza se halla constituida exactamente lo mismo que la ley; se dice que no existe entre ambas diferencia alguna" (71); así, por ejemplo, en la -- ley de la electricidad, el rayo es aprehendido como lo universal y este univ- ersal se enuncia como la ley de la electricidad; la explicación reúne luego la ley en la fuerza, como la esencia de la ley. "Esta fuerza está constituida de tal mo- do que, cuando se exterioriza, surgen electricidades de signo opuesto, electri- cidad positiva y electricidad negativa, las cuales desaparecen de nuevo la una en la otra. En este movimiento vemos cómo la fuerza es puesta como la necesi- dad de la ley, como algo que es en sí y que está fuera del entendimiento; es -- decir, vemos cómo no hay tal diferencia entre la ley y la fuerza. Sin embargo, puesto que la diferencia de la fuerza en sí y de la ley por medio de la cual se -- exterioriza dicha fuerza aparece en el enunciado de la ley, entonces, dicha di- ferencia está solamente en el entendimiento. "Las diferencias --dice Hegel -- son la pura exteriorización universal o la ley y la pura fuerza; pero ambas tie- nen el mismo contenido, la misma constitución; se revoca, por tanto, la diferen- cia del contenido, es decir, como diferencia de la cosa" (72); por ende, tal di- ferencia pertenece solamente al entendimiento.

(71) Fenomenología..., III, p 96.

(72) ibidem.

Evidentemente, esta explicación, este movimiento es un movimiento del entendimiento y recae solamente en éste, no en la cosa; en ésta no surge nada nuevo. Más aún, aparentemente, se ve que es un movimiento puramente tautológico, un mero formalismo, de donde no surge nada nuevo para el mismo entendimiento. "Sin embargo, en él (en este movimiento) reconocemos cabalmente aquello cuya ausencia se echaba de menos en la ley, a saber: el cambio absoluto mismo, pues este movimiento, si lo consideramos más de cerca, es de un modo inmediato lo contrario de sí mismo. Pone, en efecto, una diferencia que no sólo no es para nosotros ninguna diferencia, sino que él mismo supera como diferencia" (73). Así, vemos que en oposición al contenido, es decir, a la cosa, que permanece inalterada, este movimiento, aparentemente tautológico, contiene en sí mismo aquello cuya ausencia se hacía en la ley, a saber, el cambio absoluto mismo, pues dicho movimiento establece una diferencia allí en donde no la hay. Esta diferencia, empero, como veremos en el párrafo siguiente, es nuevamente superada.

Lo importante de este momento del proceso es ver cómo con la explicación los cambios y mutaciones, que antes sólo se presentaban en lo interior como objeto, esto es, en el fenómeno, han penetrado ya en el entendimiento. El cambio absoluto mismo se da en el entendimiento.

h) LA LEY DE LA PURA DIFERENCIA, EL MUNDO INVERTIDO.

Desde luego, debemos tener presente que el cambio que hasta aquí se ha obtenido como resultado del movimiento del entendimiento, no es todavía un cambio de la cosa, sino el cambio absoluto mismo, esto es, el cambio puro, pues el contenido de los momentos del cambio, o sea, lo interior, sigue siendo el mismo. "Pero, en cuanto el concepto como concepto del entendimiento es lo mismo que lo interior de las cosas, este cambio pasa a ser, para el entendimiento, la ley de lo interior" (74). Expliquemos esto. Hemos visto que el movimiento de la explicación contiene en sí mismo el cambio puro. Ahora bien, el cambio puro es concepto del entendimiento, y como tal es lo mismo que lo interior de las cosas; por tanto, el cambio puro es para el entendimiento la ley de lo interior. De este modo, el entendimiento hace la experiencia de que es ley del fenómeno mismo el que lleguen a ser diferencias que no son tales o el que las cosas homónimas se repelen de sí mismas; es decir, el entendimiento hace la experiencia de una segunda ley, cuyo contenido se contrapone a la ley anterior, o sea, cuyo contenido se contrapone a la diferencia que permanecía constantemente igual a sí misma; "pues esta nueva ley expresa más bien el convertirse lo igual en desigual y el convertirse lo desigual en igual" (75). Esta es la ley de la contradicción, la ley de la pura diferencia.

Con esta segunda ley, el mundo suprasensible, el reino quieto de las leyes, la imagen inmediata del mundo percibido, se torna en su contrario. En efecto, anteriormente, la ley y sus diferencias era lo que permanecía igual, pero ahora se establece que ambas cosas son más bien lo contrario de sí mismas; lo igual a

(73) Fenomenología..., III, p 96.

(74) ibidem, p 97

(75) ibid.

sí se repele más bien de sí mismo y lo desigual a sí se pone más bien como lo igual a sí; lo homónimo, lo que se atraía a sí mismo, ahora es lo que se repele a sí mismo, y lo que antes se repelía a sí mismo ahora se atrae a sí mismo; la diferencia de la cosa misma ahora no es tal diferencia, sino lo homónimo que se ha repelido de sí mismo y pone, de este modo, una contraposición que no lo es.

De este modo, con la manifestación de la contradicción en el pensamiento, la diferencia es ya diferencia interna o la diferencia en sí misma, en cuanto lo igual a sí es lo desigual a sí, y viceversa. El mundo suprasensible se torna en lo que Hegel llama "el mundo invertido". Y lo interior se consume como fenómeno. En efecto, con la manifestación de la contradicción en el pensamiento, la diferencia, que antes se manifestaba de un modo inmediato en la ley, en lo interior, ahora se manifiesta ya en el entendimiento, en el concepto, por ende, es una diferencia interna, o la diferencia en sí misma. Por su parte, el primer mundo suprasensible que no era sino la elevación inmediata del mundo percibido al elemento universal, ahora es un mundo invertido en el que su ley es el cambio y la mutación en sí; lo homónimo de aquel mundo es, ahora, lo desigual de sí mismo y lo desigual de dicho mundo es, ahora, lo igual a sí. -- "Visto superficialmente, este mundo invertido es lo contrario del primero, de tal manera que lo tiene fuera de él y lo repele de sí como una realidad invertida; de modo que uno es el fenómeno y el otro, en cambio, el en sí, el uno el mundo como es para otro, el otro, por el contrario, como es para sí" (76). Hay pues, una diferencia entre el fenómeno y el en sí, entre el mundo como es para otro y el mundo como es para sí, de manera que una determinación en sí es lo contrario de lo que parece ser para otro; por ejemplo, lo que en la ley del primer mundo, en el fenómeno, es dulce, en la ley del mundo invertido, en el en sí, es amargo; lo que en aquél es blanco, en éste es negro; y en el nivel espiritual, lo que en el primer mundo se desprecia, en el segundo se honra; la pena, que en el primer mundo infama y aniquila al hombre, en el segundo se trueca en el perdón que salvaguarda su esencia y lo honra.

Esta diferencia entre el fenómeno y el en sí, entre el mundo como es para otro y el mundo como es para sí, es, empero, tan profunda, que se destruye, o mejor dicho, se suprime dialécticamente a sí misma. Tal diferencia es la oposición absoluta, la oposición en sí misma, o sea, la contradicción. Precisamente, en virtud de la contradicción, cada determinación se autodestruye, se suprime dialécticamente y deviene su contraria; así, lo dulce deviene amargo, lo blanco deviene negro, la pena deviene perdón, etc. Sin embargo, como dice Hegel, aquí, en este mundo invertido, ya no se dan tales oposiciones entre lo interno y lo externo, entre el fenómeno y lo suprasensible, como si se tratase de dos tipos de realidades diferentes. Ahora, las diferencias repelidas ya no se reparten de nuevo entre dos sustancias que serían sus soportes y que les conferirían una subsistencia separada, de modo que el entendimiento, brotando de

lo interior, se reintegrara a su posición anterior. Sino que, por el contrario, - ahora, el fenómeno mismo es lo suprasensible o el en sí, pues el fenómeno mismo tiene en sí la contradicción, la negatividad, la diferencia de sí consigo -- mismo. Por eso, lo amargo, que sería el en sí de la cosa dulce, es una cosa -- tan real como real es la cosa dulce; lo blanco, que sería el en sí de lo negro, -- es lo blanco real; en otras palabras, en la realidad (Realitat) misma se dan ambas determinaciones, éstas son momentos de aquélla.

En la dialéctica del delito y la pena, Hegel pone de manifiesto el sentido del movimiento dialéctico de este momento del proceso. En efecto, "el delito real -- dice Hegel -- tiene su inversión y su en sí, como posibilidad, en la intención -- como tal, pero no es una 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. Por último, la pena real tiene su realidad invertida en ella misma, que es una realización de la ley, de tal modo que la que tiene ésta como pena se supera a sí misma, se convierte de nuevo de ley activa en ley quieta y vigente, cancelándose el movimiento de la individualidad -- en contra de la ley y el de ella en contra de la individualidad" (77). En -- otras palabras, tanto el delito real como la pena real tienen su realidad invertida y su en sí, como posibilidad, en sí mismos; pues en sí mismos se da la contradicción, la negatividad.

Así, pues, el primer mundo suprasensible y el mundo invertido no son sino uno -- y el mismo mundo. El mundo invertido no es sino el mundo suprasensible que se ha suprimido dialécticamente y ha devenido aquél; o viceversa, el mundo suprasensible es para sí el mundo invertido, es decir, la inversión de sí mismo; es él -- mismo y su contraposición en una unidad. Ambos mundos son momentos de la realidad misma; realidad que es captada en su totalidad fenoménica como infinitud.

i) LA INFINITUD.

La dialéctica del párrafo anterior nos ha dado como resultado la unidad del -- mundo suprasensible y del mundo invertido, esto es, la unidad del fenómeno y -- el en sí. El mundo suprasensible no es sino el mundo invertido que ha sobrepasado al mismo tiempo al otro y lo ha incluido en sí mismo; dicho mundo es para sí el mundo invertido, o sea, la inversión de sí mismo; "es él mismo y su contraposición en una unidad. Solamente así es la diferencia como diferencia interna, o diferencia en sí misma, o como infinitud" (78). Sólo mediante la unidad del -- mundo suprasensible y del mundo invertido, o sea la unidad del fenómeno y el -- en sí, la diferencia es como diferencia interna o diferencia en sí misma, o como infinitud, pues lo único que subsiste es la pura diferencia, el concepto absoluto.

(77) Fenomenología..., III, p 99.

(78) Ibid, p 100.

La infinitud es lo simple de la ley, el concepto absoluto; es la inquietud absoluta del puro moverse a sí mismo, según lo cual lo determinado de algún modo, por ejemplo, como ser, es más bien lo contrario de esta determinación. La infinitud es el alma de todo el proceso anterior; a través de ella la ley se ha realizado plenamente en sí misma como necesidad y todos los momentos del fenómeno han sido recogidos ahora en su interior. En efecto, a través de la infinitud, la ley es algo igual a sí mismo, que es, sin embargo, la diferencia en sí, es un homónimo que se repele a sí mismo o se desdobla. Así, hemos visto que lo que se llama fuerza simple se desdobla a sí misma en sus elementos espacio y tiempo o distancia y velocidad; tales elementos son indiferentes el uno con respecto al otro y todos ellos con respecto a la misma fuerza en sí o sea a la gravedad, la cual, a su vez, es indiferente con respecto a ellos. Ahora bien, a través de la infinitud, a través del concepto de la diferencia interna, la diferencia que hay entre un elemento y otro y entre éstos y la fuerza simple, es una diferencia que no es tal diferencia o sólo es diferencia de lo homónimo, y su esencia es la unidad. El ser de tales elementos es propiamente el ponerse como no-ser y suprimirse dialécticamente en la unidad. Tales elementos subsisten y son en sí, pero son en sí como contrapuestos, esto es, tienen su otro en ellos mismos, y son solamente una unidad.

"Esta infinitud simple -dice Hegel- es igual a sí misma, pues las diferencias son tautologías; son diferencias que no lo son. Por tanto, esta esencia igual a sí misma se relaciona consigo misma solamente; consigo misma, por donde es esto es un otro al que la relación tiende, y la relación consigo misma es más bien el desdoblamiento, o bien aquella igualdad consigo misma es diferencia interna" (79). En otras palabras, la infinitud es la diferencia interna que sólo se relaciona consigo misma, que sólo se desdobla a sí misma. Cada término del desdoblamiento es en y para sí mismo; cada uno de ellos es él mismo lo contrario de sí, o sea, es él mismo y a la vez su contrario, por ende el otro se enuncia ya al mismo tiempo que él. Podemos decir que cada término del desdoblamiento es solamente el contrario puro; o también, una esencia pura igual a sí misma, que no tiene en ella diferencia alguna.

Lo igual a sí mismo y la unidad son momentos del desdoblamiento, de la escisión de la infinitud. Lo igual a sí mismo se supera como ser-otro; mientras que la unidad, por su parte, es la abstracción de lo simple enfrentado a la diferencia, por ende, tiene en sí la contraposición; es el desdoblamiento. Ahora bien, las diferencias entre el desdoblamiento y el devenir igual a sí mismo son también el puro movimiento del superarse, esto es, el puro movimiento de la su presión dialéctica; "pues -como dice Hegel- en cuanto lo igual a sí mismo que debe desdoblarse o convertirse en su contrario es una abstracción o él mismo algo ya desdoblado, tenemos que su desdoblamiento es, con ello, una superación de lo que es y, por ende, la superación de su ser desdoblado" (80).

De este modo, vemos cómo la infinitud o la necesidad del puro moverse a sí mismo, que es el alma de todo el recorrido anterior y que ha surgido libremente en lo interior, es "la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre

(79) Fenomenología..., III, p 101.

(80) Ibid., p 102.

universal, omnipresente, que no se ve empañada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella misma todas las diferencias así como su ser su ser y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquietada" (81); es el concepto absoluto cuya dialéctica hemos venido contemplando desde el ser de la certeza sensible. Precisamente, tal automovimiento dialéctico, la infinitud, se presenta ya en la manifestación o en el juego de fuerzas, pues la manifestación es la manifestación de sí misma por sí misma; pero donde se presenta libremente por vez primera es en la explicación, donde los cambios y mutaciones, que antes sólo se daban fuera de lo interior, en el fenómeno, penetran en lo supra-sensible mismo, y la conciencia pasa de lo interior como objeto al entendimiento y encuentra en éste el cambio; en otras palabras, la infinitud se presenta libremente por vez primera en la explicación porque ésta no es sino el puro cambio absoluto mismo. Así, la infinitud es la mediación de lo inmediato consigo mismo; es ya el sí mismo.

En este momento del proceso, la infinitud -la diferencia interna es aprehendida- como tal por la conciencia y deviene objeto de ésta. Ahora bien, al devenir objeto de la conciencia, ésta es conciencia de la diferencia (diferencia inmediatamente superada), es conciencia para sí misma, o sea, es la diferenciación de lo indistinto, es AUTOCONCIENCIA. De este modo, la conciencia, al captar la diferencia como su diferencia propia, como su negación propia, ha devenido una figura nueva en su dialéctica ascendente, ha devenido autoconciencia. "Yo me distingo de mí mismo, y en ello es inmediatamente para mí el que este distinto no es distinto" (82); el Yo es lo otro y lo otro es el Yo. Así, la conciencia de un otro, de un objeto en general, es ella misma necesariamente autoconciencia, o sea, conciencia de sí misma en su ser-otro, lo que equivale a decir, conciencia-reflejada en sí. Ya no es conciencia del mundo, de lo otro, sino conciencia del Yo; ya no se dirige hacia lo otro, esto es, ya no se dirige al mundo como su objeto, sino que se dirige hacia sí misma.

De este modo, la dialéctica de las figuras anteriores de la conciencia, para la que lo verdadero era lo otro, la cosa, nos ha dado como resultado que no sólo la conciencia de la cosa es posible para una conciencia de sí, sino que, además, solamente la conciencia misma es la verdad de aquellas figuras. "Y se ve -dice Hegel- que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, 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" (83). Es decir, en el interior del objeto como cosa, la conciencia no encuentra nada que no sea ella misma; ella misma es el contenido de este objeto. La conciencia creía conocer un objeto fuera de ella; pero ha descubierto que sólo se conoce a sí misma. Ella misma es el contenido del objeto; por consiguiente, ella misma es lo verdadero.

(82) Fenomenología..., III, p 103

(83) ibid, p 104

C A P Í T U L O IV

LA AUTOCONCIENCIA O LA VERDAD DE LA CERTEZA DE SI MISMO.

INTRODUCCION.

La dialéctica de la conciencia, descrita en los capítulos anteriores, nos ha dado como resultado que en el interior del objeto, esto es, en el interior de la cosa, no se encuentra nada que no sea la conciencia misma. La conciencia misma es el contenido del objeto; por consiguiente, ella misma es lo verdadero. El objeto no aparece ya, por consiguiente, como se manifestaba en los momentos anteriores de un modo inmediato en sí, a saber, como lo singular supuesto de la certeza sensible, ni como lo universal puro de la percepción, ni como la fuerza o lo interior vacío del entendimiento, "sino que este en sí resulta ser un modo en que es solamente para otro" (84), o sea, el en sí del objeto y el ser del mismo para otro son lo mismo; ambos momentos se dan ya en una unidad, en la autoconciencia. Por ende, la certeza es ahora igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto. La conciencia no es ya conciencia de un otro, del objeto en general, sino conciencia de sí misma en su ser otro; es conciencia reflejada en sí o autoconciencia, pues, repito, la conciencia ha descubierto que en el interior del objeto no se encuentra nada que no sea ella misma. Creía conocer un objeto extraño a ella y ocuparse de dicho objeto, pero ha descubierto que sólo se conoce a sí misma y se ocupa de sí misma; por tanto, ella misma es lo verdadero.

"Si llamamos concepto al movimiento del saber y objeto al saber, pero como unidad quieta o como yo -dice Hegel- vemos que, no solamente para nosotros, sino para el saber mismo, el objeto corresponde al concepto. O bien, si, de otro modo, llamamos concepto a lo que el objeto es en sí y objeto a lo que es como objeto o para otro, vemos que es lo mismo el ser en sí y el ser para otro, pues el en sí es la conciencia" (85). En otras palabras, tanto para nosotros, desde el saber absoluto, como para la conciencia devenida autoconciencia, el en sí del objeto y el ser del mismo para otro son lo mismo, pues el en sí es la conciencia misma. El concepto no es otra cosa que el sí mismo que permanece en su ser otro; es el sí mismo que sólo es en el movimiento del saber.

1.- LA AUTOCONCIENCIA EN SI.

La autoconciencia es la reflexión de la conciencia, que desde el ser otro, esto es, desde el ser del mundo objetivo, retorna a sí misma. Esta reflexión de la conciencia a partir del mundo sensible es la esencia de la autoconciencia -- que, por tanto, no es más que ese retorno. La conciencia no es ya, por consiguiente, conciencia de lo otro, del mundo objetivo, sino conciencia de sí mis-

(84) Fenomenología..., III, p 104.

(85) ibid. IV, p 107

ma; el saber no es ya saber de lo otro, sino saber de sí mismo, o sea, autosaber; la certeza no es ya certeza simplemente, sino autocerteza, verdad, pues ella misma es su objeto. Entramos, por tanto, al reino propio de la verdad.

Evidentemente, en esta nueva figura del proceso, todos los momentos anteriores de la conciencia se han suprimido dialécticamente; se ha perdido lo contingente de dichos momentos y se ha conservado lo esencial de los mismos; así, lo singular supuesto de la certeza sensible, la universalidad de la percepción y la fuerza o lo interior vacío del entendimiento, se han perdido como esencias, pero se han conservado como "abstracciones o diferencias que para la conciencia son ellas mismas, al mismo tiempo, nulas o no son tales diferencias, sino esencias que tienden puramente a desaparecer..." (se ha perdido) la subsistencia -- simple independiente para la conciencia" (86).

En la dialéctica de la autoconciencia contemplamos un doble momento: en el -- "primer momento la autoconciencia es como conciencia y para ella se mantiene toda la extensión del mundo sensible, pero, al mismo tiempo, sólo como referida al segundo momento, a la unidad de la autoconciencia consigo misma" (87). Esto quiere decir que el mundo sensible no es ya para la autoconciencia lo que se mostraba ser para la conciencia, a saber, una subsistencia que tiene su ser -- en sí, sino que para la autoconciencia es solamente una manifestación o diferencia que no tiene en sí ser alguno; ahora sólo subsiste por referencia a la autoconciencia. Así, la verdad del mundo sensible no está ya en él mismo, como aparecía en los momentos anteriores, sino en la autoconciencia misma; ésta es su -- verdad. El segundo momento es el momento de la unidad de la autoconciencia de sí misma consigo misma; precisamente, establecer esta unidad por medio del movimiento dialéctico que niega el ser otro será en adelante el objeto de la autoconciencia.

Hegel dice que la autoconciencia es, en general, APETENCIA. ¿Qué sentido tiene aquí el término "apetencia"? ¿Por qué la autoconciencia es, en general, apetencia? Desde luego, apetencia no significa aquí un acto psíquico o algo parecido, sino una actitud originaria, ontológica, de la mismidad de la autoconciencia; un modo de ser de ésta. Esta actitud originaria o modo de ser de la autoconciencia es su propio movimiento que niega dialécticamente el ser del mundo sensible y que al negarlo se apodera de él, lo consume, obteniendo así su -- sí mismo. La apetencia supone, por consiguiente, el carácter fenoménico del -- mundo sensible, el cual, en su desaparición o supresión dialéctica, deviene para la autoconciencia su mismidad. De este modo, la autoconciencia, como apetencia, no es la tautología sin movimiento del yo=yo, sino el movimiento mismo donde aquélla se debate con el ser del mundo sensible, el cual se suprime dialécticamente y esta supresión es necesaria para que la autoconciencia sea sí -- misma.

(86) Fenomenología..., IV, p 107.

(87) ibid. p 108

"La conciencia tiene ahora, como autoconciencia, 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 sólo está presente en la contraposición del primero" (88). Desde luego, podemos advertir que el primer objeto no es un objeto puesto en su independencia, esto es, no es un objeto que tenga una subsistencia en sí, sino un objeto llamado a desaparecer; un objeto que es, pero que pronto no será, pues su verdad radica en su desaparición, en ser negado, suprimido dialécticamente; precisamente, a través de esta supresión, como decíamos anteriormente, la autoconciencia alcanza su sí mismo. El segundo objeto, en cambio, es ella misma; es la unidad de la autoconciencia consigo misma, y ésta es su verdadera esencia; claro que este objeto, de momento, sólo está presente en la contraposición del primero, pues aún no ha devenido.

Para terminar este párrafo digamos que, la autoconciencia es apetencia en el sentido señalado; pero lo que en verdad apetece, como veremos a través de su dialéctica, es a sí misma. Se busca a sí misma en lo otro: primero, en el mundo sensible; después, en un objeto más cercano a ella misma, la vida; y, por último, en otra autoconciencia. Es la apetencia o deseo de reconocimiento del hombre por el hombre.

2.- LA VIDA.

El objeto que para la autoconciencia se halla señalado con el carácter de lo negativo, a saber, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, es, a la vez, para nosotros o en sí, algo reflejado en sí mismo, como la conciencia lo es para sí. Y es, precisamente, a través de esta reflexión en sí mismo como dicho objeto deviene 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 mundo 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" (89). En efecto, este objeto reflejado en sí mismo o el en sí, que no es sino el resultado universal del comportamiento del entendimiento hacia el interior de las cosas, "es la diferenciación de lo diferenciable o la unidad de lo diferenciado". Pero esta unidad es, al mismo tiempo, la diferencia de sí misma en sí. Por eso la vida aparece como lo otro de la autoconciencia; como la unidad infinita de las diferencias; el objeto reflejado en sí mismo. Y será precisamente la autoconciencia la que haga la experiencia de la independencia de dicho objeto, pues éste es tan independiente como aquélla.

En la dialéctica de la vida contemplamos dos momentos fundamentales: uno, en el que la vida es la subsistencia de las figuras independientes, el médium simple y universal en que son estas figuras; otro, en el que la vida es la sucesión de --

(88) Fenomenología... , IV, p 108.

(89) ibidem.

aquella subsistencia bajo la infinitud de la diferencia, es decir, el sí mismo — bajo la infinitud de la alteridad. "La esencia (de la vida) —dice Hegel— es la infinitud como el ser superado de todas las diferencias, el puro movimiento de rotación alrededor de su eje, la quietud de sí misma como infinitud absoluta mente inquieta; la independencia misma, en la que se disuelven las diferencias del movimiento; la esencia simple del tiempo, que tiene en esta igualdad consigo misma la figura compacta del espacio" (90). La vida es, pues, la subsistencia de las figuras independientes, el médium simple y universal en que — son estas figuras; es la independencia misma, el sí mismo, por eso toda alteridad es en la fluidez universal de la vida una alteridad que tiende a reducirse inmediatamente a la unidad del sí mismo. En la fluidez simple y universal las diferencias son también como diferencias, pues esta fluidez sólo tiene la negación en cuanto es una superación de ellas; pero no puede superar dichas diferencias si éstas no tienen subsistencia; y es precisamente esta fluidez en la que, como independencia igual a sí misma, como sí mismo, subsisten o son tales diferencias; por tanto, el ser de las diferencias es precisamente aquella subsistencia, aquella esencia simple y fluida del puro movimiento en sí mismo.

Si la vida es, como primer momento, la subsistencia de las figuras independientes, la esencia simple y fluida en que son tales figuras; la pregunta que se desprende es la siguiente: ¿qué son las figuras independientes? La figura independiente es como algo que es para sí; una sustancia infinita en su determinabilidad que "niega esta fluidez y continuidad con ella (con la sustancia universal) y se afirma como algo que no ha sido disuelto en este universal, sino que — más bien se mantiene al disociarse de esta su naturaleza inorgánica y devorándola" (91). En otras palabras, la figura independiente se manifiesta como una individualidad que niega la universalidad y se mantiene al disociarse de esta — su naturaleza inorgánica y la consume. Sin embargo, como veremos enseguida, la figura independiente al emerger frente al todo se niega a sí misma, esto es, — suprime dialécticamente su propia individualidad, su propia determinabilidad, — y retorna a la unidad con lo universal, vale decir, se disuelve en la sustancia simple y fluida, en lo universal.

En esta dialéctica de la vida contemplamos un doble movimiento: uno que va de la unidad de lo diferenciado a la multiplicidad de las figuras independientes o diferencias, y otro que parte de esta multiplicidad de figuras independientes a la unidad de lo diferenciado. En efecto, las figuras independientes son para sí, pero este ser para sí es, a la vez, de un modo inmediato, su retorno a la unidad, la cual, a su vez, se desdobra en las figuras independientes; en otros términos, — la escisión de la unidad es un proceso de unificación en el mismo sentido en que esta unificación es un proceso de escisión. Así, la unidad se escinde porque es una unidad absolutamente negativa o infinita; y la independencia de las figuras aparece como algo determinado, como algo para otro, porque es algo desdoblado; y, en este sentido, la superación de la escisión se lleva a cabo por medio de un otro. Pero esta superación se da en ella misma, o sea, en el movimiento mis

(90) Fenomenología... IV, p 109

(91) ibid, p 110

mo, en la fluidez simple y universal misma, ya que ésta es la sustancia de las figuras independientes. Ahora bien, puesto que esta sustancia es infinita, por ende, la escisión o desdoblamiento se da en ella misma. Veamos un poco más de cerca este desdoblamiento.

En la fluidez simple y universal, que es un despligue quieto de las figuras, la vida deviene movimiento de éstas; la fluidez es el en sí y la diferencia entre las figuras es lo otro. Sin embargo, esta fluidez deviene ella misma, por medio de esta diferencia, lo otro, "pues ahora es para la diferencia, que es en y para sí misma y, por tanto, el movimiento infinito por el que es devorado aquel medio quieto, la vida como lo vivo" (92). Pero lo devorado es la esencia universal misma; por ende, la individualidad que se mantiene a costa de lo universal y que pretende la unidad consigo misma supera precisamente por ello su oposición con respecto a lo otro, por lo que es para sí, pues "la unidad consigo misma que se da es cabalmente la fluidez de las diferencias o la disolución universal" (93). En otros términos, la individualidad que se mantiene a costa de lo universal y pretende la unidad consigo misma es ella misma una naturaleza inorgánica para sí, y al emerger frente al todo se niega a sí misma, se consume a sí misma; suprime dialécticamente su propia realidad individual, su propia determinabilidad, y retorna a la unidad con lo universal, se disuelve en éste. Pero, a la inversa, como dice Hegel, la superación de la individualidad es también su producción, ya que la esencia de la figura individual es la fluidez universal y lo que es para sí es en sí sustancia simple, por consiguiente, al poner en sí lo otro supera esta simplicidad o su esencia, es decir, la desdobra, y este desdoblamiento de la fluidez indiferenciada es precisamente el poner la individualidad. Por tanto, la sustancia simple de la vida, la fluidez simple y universal, es el desdoblamiento de la misma en figuras independentes y, al mismo tiempo, el retorno de éstas a la unidad o sea su disolución en la misma fluidez, la cual, a su vez, es desdoblamiento. "De este modo, los dos lados de todo el movimiento que han sido diferenciados, a saber: la plasmación de figuras quietamente desplegadas en el médium universal de la independencia, de una parte, y de la otra el proceso de la vida caen el uno en el otro; el segundo es tanto configuración como superación de la figura; y el primero, la plasmación de figuras, es tanto superación como articulación de miembros" (94).

Evidentemente, la vida en su totalidad no está constituida por uno solo de los lados de este desdoblamiento; no está constituida ni por la sola subsistencia o sustancia simple y fluida en que son las figuras independientes, ni por la sola plasmación de dichas figuras en el médium universal de la independencia; tampoco está constituida por el solo proceso vital, esto es, por el puro movimiento de las figuras, el retorno de éstas a la unidad; ni está constituida por la simple agrupación de estos momentos. Sino que está constituida por "el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento" (95). Su ser es la inquietud, el movimiento del sí mismo que se ha perdido

(92) Fenomenología..., IV, p 110

(93) ibidem.

(94) ibidem.

(95) ibid, p III

y vuelve a encontrarse en su alteridad; es la identidad o igualdad consigo mismo, pero en cuya igualdad el sí mismo es, al mismo tiempo, la diferencia de sí mismo en sí. En otras palabras, la vida es el movimiento a través del cual el sí mismo se pone como otro distinto de sí para devenir sí mismo.

3.- EL YO Y LA APETENCIA.

La dialéctica de la vida nos ha dado como resultado que la vida es "el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento"; es decir, la vida es la unidad de todos los momentos del proceso, proceso que parte de la primera unidad inmediata, esto es, del objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción señalado para la autoconciencia con el carácter de lo negativo, pasa por los momentos de la plasmación de figuras quietamente desplegadas en el médium universal de la independencia y por la figuración como superación de la figura, y retorna a la unidad de estos momentos y, con ello, a la primera sustancia simple, o sea, a la unidad reflejada. Esta unidad reflejada es aquella primera-unidad inmediata, pero superada. Es una unidad universal que tiene en sí, como superados, todos los momentos señalados. - "Es el género simple que en el movimiento de la vida misma no existe para sí - como esto simple, sino que en este resultado la vida remite a un otro de lo que ella es precisamente, a la conciencia, para la que la vida es como esta unidad - como género" (96). Desde luego, debemos advertir que el término "género simple" con que Hegel denomina la vida no significa aquí el género natural" o "géneros naturales", esto es, no significa un modo en el cual se revela un momento de la vida, sino un modo de ser de la universalidad de la vida, un modo de ser de la vida en su totalidad. El "género natural" es un momento del género simple. Precisamente, esta determinación de género simple se deriva del carácter de totalidad de la vida. Debemos advertir, también, que la vida, no obstante ser la unidad de todos los momentos del proceso, remite, al mismo tiempo, a un otro, a su alteridad, a saber, a la conciencia, para la cual la vida es esencialmente objetiva.

"Ahora bien, esta otra vida, para la que el género es como tal y que es para sí misma género, la autoconciencia, sólo comienza siendo para sí como esta esencia simple y se tiene por objeto como yo puro" (97). En otras palabras, la autoconciencia, que es la alteridad de la vida, también es para sí misma género; - por eso decimos que el género, en sentido ontológico, es la totalidad; implica, por consiguiente, vida y autoconciencia. La autoconciencia, como género, comienza siendo para sí como una esencia simple y se tiene por objeto como yo puro, como yo abstracto; precisamente, este objeto abstracto se desarrollará para ella y hará también la experiencia del despliegue que hemos contemplado en la dialéctica de la vida.

El yo puro sólo es el género simple o lo simple universal para lo que las diferencias no lo son en cuanto es la esencia negativa de los momentos independientes que se han configurado; "por donde la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente; es una apetencia. (98). Como apetencia, la autoconciencia niega-

(96) Fenomenología..., IV, p III.

(97) ibidem.

(98) ibidem.

dialécticamente su objeto, su alteridad, y al negarlo lo supera obteniendo de -- este modo su mismidad o sea la certeza de sí misma como verdadera certeza, como una certeza que ha devenido para ella de modo objetivo. Es, además, absolutamente para sí y lo es solamente mediante la superación del objeto, el cual tiene que ser su satisfacción, puesto que es la verdad. El objeto, por su parte, es independiente, pues pone en sí mismo su ser otro, cumple en sí mismo la negación; y, en virtud de esta independencia del objeto, la autoconciencia logra su satisfacción. Que el objeto cumpla en sí mismo esta negación, es evidente, -- pues dicho objeto es en sí lo negativo y tiene que ser para otro lo que él es. Por último, tengamos presente que tanto la autoconciencia como la certeza de sí -- misma, certeza lograda en su satisfacción, se hallan condicionadas por el objeto, ya que dicha satisfacción se ha obtenido mediante la superación de éste.

"En cuanto que el objeto es en sí mismo la negación y en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia" (99). En efecto, la esencia de la conciencia es la negación e independencia, o sea, el poner en sí misma su ser otro -- y ser al mismo tiempo independiente; ahora bien, este doble momento es precisamente la esencia del objeto, según el resultado obtenido; por consiguiente, el -- objeto, al ser en sí la negación y en la negación ser al mismo tiempo indepen-- diente, es conciencia.

"En la vida, que es el objeto de la apetencia, la negación o bien es en un otro, a saber, en la apetencia, o es como determinabilidad frente a otra figura inde-- pendiente, o como su naturaleza inorgánica universal. Pero esta naturaleza universal independiente, en la que la negación es como negación absoluta, es el género como tal o como autoconciencia" (100). Expliquemos esto. Desde luego, -- recordemos que la vida tiene en sí la negación; ésta es algo esencial a aquella. Pero la vida es "el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene -- simplemente en este movimiento"; es el "género simple". Pero el género simple es también autoconciencia. Por consiguiente, la negación es esencial al todo y es esencial a los momentos singulares en que éste se desdobla, es decir, es esencial a la vida como la alteridad de la autoconciencia y es esencial a ésta -- como la alteridad del objeto.

Hemos visto que la autoconciencia es absolutamente para sí y se satisface en el -- objeto; pero para poder lograr su satisfacción en el objeto, éste debe presentarse -- le como autoconciencia. "La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia" (101). Sólo cuando el objeto se le manifiesta a la autoconciencia como yo y como objeto, o sea como autoconciencia, aquella alcanza su satisfac-- ción, 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, ya que éste es la sustancia universal in-- dependiente, la esencia fluida igual a sí misma. De este modo, la vida es la au-- toconciencia que se manifiesta al mismo tiempo extraña y la misma, esto es, du--

(99) Fenomenología..., IV, p 112

(100) Ibidem.

(101) Ibidem.

plificada, y mediante esta duplicación o desdoblamiento alcanza su mismidad o satisfacción.

Hegel distingue tres momentos en la dialéctica del concepto de la autoconciencia:

- 1) en el que el yo puro, sin diferencia, es su primer objeto inmediato:
- 2) en el que esta inmediatez es ella misma mediación absoluta (pues en -- ella misma se da la negación), y ésta es la superación del objeto independiente o sea la apetencia; esta satisfacción de la apetencia es, precisamente, la reflexión de la autoconciencia en sí misma o la certeza -- que ha devenido verdad;
- 3) en el que esta verdad no es sino la reflexión duplicada de la autoconciencia, el desdoblamiento de ésta (102).

Solamente mediante esta duplicación, mediante este desdoblamiento de la autoconciencia puede devenir para ella la unidad de sí misma en su ser otro; vale -- decir, solamente mediante la reflexión duplicada o duplicación de la autoconciencia, ésta es .

Antes de terminar este parágrafo Hegel hace notar que en esta dialéctica del -- concepto de la autoconciencia está ya presente el concepto del espíritu. Nos dice que el espíritu, como veremos posteriormente, es "esta sustancia absoluta -- que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, -- de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el -- yo es el nosotros y el nosotros el yo" (103); o sea, es esta sustancia fluida y -- universal o sustancia espiritual que es en y para sí y que, al mismo tiempo, -- es conciencia de sí misma y se representa a sí misma. Todo esto se ve en el -- desarrollo de la Fenomenología; por ahora bástenos saber que el espíritu es esa -- sustancia fluida y universal en que la autoconciencia deviene para sí unidad de sí misma en su ser otro, esto es, deviene unidad de autoconciencias; "el yo es -- el nosotros y el nosotros el yo".

A.- INDEPENDENCIA Y SUJECION DE LA AUTOCONCIENCIA :

SEÑORIO Y SERVIDUMBRE.

1.- LA AUTOCONCIENCIA DUPLICADA.

Hemos visto que la autoconciencia sólo logra su satisfacción en otra autoconciencia

(102) Fenomenología..., IV, p 112.

(103) ibid, p 113.

cia; sólo es en y para sí en cuanto es en y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto es reconocida. En efecto, toda autoconciencia es para sí misma una autocerteza, una verdad, y en este sentido niega toda alteridad; pero, al mismo tiempo, es también para otro, o sea para otra autoconciencia, para la que aparece como un objeto independiente, fuera de ella, un objeto inmerso en el médium universal de la vida. Desde luego, esta desigualdad debe desaparecer, debe ser superada; y debe desaparecer en ambos lados, en ambas autoconciencias, ya que ambas autoconciencias deben encontrar su verdad. Ahora bien, esta verdad sólo pueden encontrarla reconociéndose mutuamente tal como son para sí, manifestándose recíprocamente una a la otra tal como es para sí.

Esta dialéctica de la autoconciencia duplicada, que presenta ante nosotros el movimiento del reconocimiento, aparece determinada por un doble momento: uno, en el que todos los elementos que aquí se relacionan se manifiestan rigurosamente separados; y, otro, en el que dichos elementos son, al mismo tiempo, tomados y reconocidos en su unidad. Este doble momento o doble sentido de lo diferenciado se desarrolla en la esencia misma de la autoconciencia que consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinabilidad en la que es puesta.

"Para la autoconciencia -dice Hegel- 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" (104). Debemos advertir, ante todo, que es la propia autoconciencia la que hace la experiencia de este movimiento de reconocimiento; el desdoblamiento se efectúa en ella misma, en su propia esencia, en su interior, ya que la autoconciencia es ella misma doble: es conciencia y vida. Teniendo esto en cuenta, contemplemos el desdoblamiento. A la autoconciencia se le presenta otra autoconciencia, y se le presenta como siendo fuera de ella. Evidentemente, cada una de estas dos autoconciencias no es para la otra lo que es para sí: pues mientras que para sí es certeza de sí misma, para la otra es como un objeto independiente inmerso en el ser de la vida. Ahora bien, con esto, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como otra esencia; tiene, por consiguiente, que superar este su ser otro, para que de este modo pueda devenir certeza de sí misma como esencia; pero al superar este su ser otro, se supera, al mismo tiempo, a sí misma, pues este otro es ella misma. Esta doble superación -superación de su ser otro y, al mismo tiempo, superación de sí misma- es para la autoconciencia, igualmente un doble retorno a sí misma; en efecto, al superar su ser otro, la autoconciencia se recobra a sí misma, retorna a sí misma, pues deviene de nuevo igual a sí misma; y, al mismo tiempo, restituye también a sí misma la autoconciencia que era en lo otro, retorna a sí de esta su alteridad.

Este doble movimiento de la autoconciencia -la doble superación y el doble - retorno a sí misma- en su relación con otra autoconciencia se representa como el hacer de la una. Este hacer, empero, tiene una doble significación: significa tanto el hacer de la una como el hacer de la otra; pues ambas autoconciencias son igualmente independientes, encerradas en su mismidad y no hay en ellas nada que no sea hecho por ellas mismas. Cada autoconciencia ve en la otra un objeto, pero un objeto independiente y que es para sí y sobre el cual ella no puede hacer nada para sí si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él. Por eso, este movimiento es un movimiento duplicado de ambas autoconciencias. "Cada una de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas" (105).

En esta dialéctica podemos advertir que la lucha en la que se realiza el reconocimiento recíproco de las autoconciencias es el hacer; el hacer que tiene una doble significación, no sólo por ser un hacer hacia sí y hacia lo otro, sino también en cuanto que el hacer, como indivisible, es tanto hacer de la una como hacer de la otra. Podemos advertir, además, que sólo en el hacer la autoconciencia cumple su sentido propio, ya que el hacer, como veremos posteriormente, es el médium universal en el que la autoconciencia, encontrándose a sí misma en lo otro, es la unidad dialéctica sujeto-objeto.

Este desdoblamiento de la autoconciencia es muy semejante al desdoblamiento de la fuerza. En efecto, en el desdoblamiento de la fuerza denominado "juego de fuerzas", cada fuerza se manifestaba en un principio como actuando fuera de ella y sufriendo las solicitudes del exterior; pero al final del proceso se obtuvo como resultado que cada fuerza tenía en sí misma lo que aparentemente era ajeno a ella. Este proceso se repite en esta figura de la autoconciencia duplicada, donde cada extremo es este intercambio de su determinabilidad y el tránsito al extremo opuesto. Cada extremo es fuera de sí, pero en este su ser fuera de sí es, al mismo tiempo, retenido en sí, es para sí y su ser fuera de sí es para él. "Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente" (106). Este reconocimiento recíproco en el sentido de que las autoconciencias se reconocen como reconociéndose mutuamente es el hacer de ambas autoconciencias; es el elemento de la vida espiritual en el que el sujeto es en sí mismo objeto.

En esta dialéctica vemos el movimiento por medio del cual cada extremo se convierte en infinito pasando, por consiguiente, a ser otro, pero permaneciendo al mismo tiempo él mismo; vemos el movimiento de lo otro y el sí mismo. Lo otro es la vida universal tal como se le manifiesta a la autoconciencia, a saber, como algo diferente a ésta; es el elemento de la diferencia y el médium universal en que son las diferencias. El sí mismo, en cambio, es la unidad reflejada y -

(105) Fenomenología..., IV, p 114.

(106) ibid., p 115

convertida en negatividad pura. Sin embargo, el sí mismo se encuentra en lo -- otro, y éste en aquél; lo otro aparece como el sí mismo, y el sí mismo aparece -- igualmente como lo otro. La negación del sí mismo es también negación de lo -- otro, y viceversa. Por último, como resultado de este movimiento, vemos que -- la mediación es esencial a la autoconciencia, la cual es para sí en virtud preci- samente de la mediación.

2.- LA LUCHA DE LAS AUTOCONCIENCIAS CONTRAPUESTAS.

En el párrafo anterior hemos visto el proceso de la autoconciencia duplicada, donde el término medio es la conciencia de sí, que se desdobra en los extremos. Veamos, ahora, este mismo proceso en su unidad, tal como aparece para la autoconciencia; y, en primer lugar, veamos el desplazamiento del término medio hacia los extremos, que como extremos se contraponen, siendo uno de ellos solamente lo reconocido y el otro lo que reconoce.

Para entender mejor este movimiento, recordemos que la autoconciencia se ha -- manifestado como un simple ser para sí, igual a sí mismo, que excluye, por con -- siguiente, toda alteridad; su esencia y su objeto es para ella el yo; y en esta -- mediatez es singular; lo otro es para ella como objeto no esencial, y tiene pa -- ra ella el carácter de lo negativo. Sin embargo, lo otro es también una auto -- conciencia; una autoconciencia que, al igual que la primera, tiene como su -- esencia y su objeto el yo. De este modo, surge una autoconciencia frente a -- otra autoconciencia. Ambas autoconciencias, empero, no se presentan una a -- la otra como autoconciencias, sino como objetos comunes, como figuras indepen -- dientes o conciencias hundidas en el ser de la vida. "Cada una de ellas está -- bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí -- no tiene todavía ninguna verdad, pues su verdad sólo estaría en que su propio -- ser para sí se presentase ante ella como objeto independiente o, lo que es lo -- mismo, en que el objeto se presentase como esta pura certeza de sí mismo" (107). Pero, de acuerdo con el concepto del reconocimiento, para que ambas autocon -- ciencias se reconozcan como tales, se requiere que cada una de ellas realice pa -- ra sí el movimiento de la pura abstracción del ser para sí, que consiste en supri -- mir toda inmediatez y devenir lo igual a sí mismo; se requiere que cada una de -- ellas realice esta abstracción en sí misma, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer de la otra.

Este reconocimiento no puede ser unilateral, esto es, no puede realizarse por -- una sola de las autoconciencias; tiene que ser doble, o sea, realizarse por am -- bas autoconciencias. Tienen que reconocerse como reconociéndose mutuamente. Para esto se requiere, como acabamos de ver, que cada una de las autoconciencias realice para sí misma y para la otra el movimiento de la abstracción pura -- del ser para sí; que cada una de ellas haga por sí misma y por la otra. Por eso -- decíamos anteriormente que la lucha del reconocimiento es el hacer duplicado, -- hacer del otro y hacer por sí mismo. En cuanto hacer del otro, cada autocon -- ciencia tiende a la muerte de la otra autoconciencia, ya que ésta no vale para --

(107) Fenomenología... , IV, p 115.

aquella más de lo que ella misma vale para sí; su esencia se representa ante ella como un otro, se halla fuera de sí y tiene que superar su ser fuera de sí. Pero en el hacer del otro se da también el segundo hacer, el hacer por sí mismo, pues aquel hacer implica el arriesgar la propia vida. Así, la lucha por el reconocimiento es una lucha a vida o muerte, y mediante esta lucha se comprueban por sí mismas las autoconciencias. "Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro ser para sí" (108). Solamente arriesgando la vida el hombre puede ser reconocido como una autoconciencia independiente, pues solamente arriesgando la vida puede elevar la certeza de sí mismo de ser para sí a la verdad en otra autoconciencia y en sí mismo; de lo contrario, mientras no arriesgue la vida, puede ser reconocido solamente como persona.

"Esta comprobación por medio de la muerte -dice Hegel- supera precisamente la verdad que de ella debiera surgir, y supera con ello, al mismo tiempo, la certeza de sí misma en general" (109). En efecto, puesto que la vida es la alteridad (lo negativo) de la autoconciencia, la muerte es la negación de esta alteridad; ahora bien, al arriesgar la vida, ambas autoconciencias superan su alteridad, esto es, superan su ser otro y, al mismo tiempo, superan la certeza de sí mismas en general, pues al arriesgar la vida superan la vida misma y son superadas como extremos que quieren ser para sí. Con ello, desaparece el momento esencial del cambio, consistente en desdoblarse en extremos de determinabilidades contrapuestas; pues el término medio, la conciencia en sí, coincide con una unidad muerta, que se desdobra en extremos muertos, en extremos que simplemente son y no son contrapuestos; en extremos que se comportan el uno con respecto al otro como simples cosas. "Su hacer es la negación abstracta, no la negación de la conciencia, la cual supera de tal modo que mantiene y conserva lo superado, sobreviviendo con ello a su llegar a ser superada" (110).

Al arriesgar la vida, la autoconciencia hace la experiencia de que la vida es para ella tan esencial como la pura autoconciencia, es decir, hace la experiencia de que el ser allí natural le es tan esencial como el ser para sí. En la autoconciencia inmediata, como vimos anteriormente, el simple yo es el objeto absoluto; pero el objeto es en sí mediación absoluta y tiene como momento esencial la independencia subsistente. Ahora bien, la disolución de aquella unidad simple, esto es, el desdoblamiento de la autoconciencia, es el resultado de la primera experiencia; aquí, los momentos son una autoconciencia pura -el ser para sí- y una conciencia en la figura de la coseidad. Ambos momentos son esenciales; pero como hasta ahora han aparecido desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha

(108) Fenomenología..., IV, p 116.

(109) ibidem.

(110) ibid. p 117

logrado aún, "tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo" (III). El señor es el ser para sí, que niega la vida en su positividad, niega el ser otro; el siervo es el ser para otro o la vida en su positividad, una conciencia en la forma de la coseidad.

3.- EL SEÑOR Y EL SIERVO.

Antes de comenzar a ver la dialéctica del señor y el siervo conviene tener presente que ésta ha sido, sin lugar a duda, una de las partes de la Fenomenología que más ha influido en la filosofía social y política de nuestros días. Muchos de los sucesores de Hegel, particularmente Marx, han basado su pensamiento social y político en esta dialéctica.

En resumen, podemos decir que esta dialéctica, que resulta de la lucha por el reconocimiento, nos muestra que el señor, que en un principio se manifiesta como una conciencia independiente cuya esencia es el ser para sí (en virtud del reconocimiento como tal por parte del siervo), al final se revela en su verdad como una conciencia no esencial, vale decir, como una conciencia sevil; mientras que el siervo, que en un principio aparece como una conciencia cuya esencia es la vida o el ser para otro, al final -en virtud del temor, del servicio y del trabajo- se revela en su verdad como una conciencia independiente, esto es, como una conciencia en y para sí. De este modo, el señor se revela en su verdad como siervo del siervo, y éste, como señor del señor.

a) EL SEÑOR.

Como resultado de la lucha por el reconocimiento, el señor es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, pero ya no simplemente el concepto de ésta, "sino una conciencia que es para sí, que es mediación consigo a través de otra conciencia, a saber: una conciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general" (II2). Por consiguiente, el señor sólo es señor, sólo es conciencia independiente, en tanto es reconocido como tal por parte del siervo; su independencia se debe precisamente a este reconocimiento. Ahora bien, al relacionarse con el siervo (relación de reconocimiento por parte de éste), el señor se relaciona también, por medio del siervo, con la coseidad en general. Así, como concepto de la autoconciencia, el señor es relación inmediata del ser para sí, pero, al mismo tiempo, como mediación o como un ser para sí que sólo es para sí por medio de un otro, se relaciona doblemente con el siervo y con la coseidad. En efecto, se relaciona de dos modos con el siervo: de un modo inmediato, cuando se presenta por vez primera ante éste para iniciar la lucha por el reconocimiento y, de un modo mediato, por medio del ser de la vida o la coseidad, al ser ésta la esencia del siervo, al estar éste sujeto a ella; lo mismo, se relaciona de un modo inmediato con la coseidad, en cuanto ésta es objeto de la apetencia y, de un modo mediato, por medio del siervo, en cuanto la coseidad es la esencia de éste. De es-

(III) Fenomenología..., IV, p 117.

(II2) ibidem.

te modo, el señor está por encima del siervo y de la coseidad: está por encima del siervo porque lo ha superado en la lucha, y está por encima de la coseidad porque el siervo está por encima de ésta, pues como autoconciencia en general se relaciona de un modo negativo con ella y la supera. Ahora bien, como resultado de esta doble superación, la relación inmediata entre el señor y la cosa se convierte para el señor en la pura negación de ésta o en el goce, y, así, lo que la apetencia no logra, a saber, superar la cosa y satisfacerse en ella, lo logra el señor. La apetencia no logra superar la cosa a causa de la independencia de ésta; en cambio, el señor, que intercala al siervo entre la cosa y él, deja la independencia al siervo, quien la transforma, y él no hace más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente. Así para el señor lo que vale es la negación que le da la certeza inmediata de sí, mientras que para el siervo lo que vale, como veremos posteriormente, es la transformación de la cosa; la producción.

En esta doble superación -superación del siervo y de la cosa- deviene para el señor su ser reconocido por parte del siervo. En efecto, en esta doble superación, el señor se supera como ser para sí: pues, por una parte, lo que el señor hace en el siervo, el siervo lo hace en sí mismo, a saber, reconocerse como siervo; y por otra parte, la acción del siervo es propiamente acción del señor, pues dicha acción no tiene sentido por sí misma sino que depende de la esencial acción del señor. Solamente para el señor es el ser para sí, la esencia; es la potencia negativa para la que la cosa no es nada y, por tanto, la acción esencial pura en este comportamiento; mientras que el siervo, por su parte, es el ser para otro; es la acción inesencial, no pura, ya que es una conciencia cuya esencia depende de la coseidad, una conciencia que no puede superar el ser independiente y llegar a la negación absoluta. "Pero, para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra el otro. Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual" (113). Falta, por consiguiente, que ambas autoconciencias, señor y siervo, realicen recíprocamente su acción de reconocimiento mutuo como verdaderas autoconciencias en y para sí.

El problema radica en que la verdad de la certeza de la conciencia del señor está en el reconocimiento por parte del siervo; pero como el siervo es una conciencia inesencial, dependiente de la coseidad; por consiguiente, el señor no tiene propiamente la certeza del ser para sí como de la verdad, sino que su verdad es, por el contrario, la conciencia no esencial y la acción no esencial de ella; es decir, su verdad es propiamente la conciencia servidora. Ahora bien, ¿cómo puede la conciencia servidora ser la verdad de la conciencia independiente (del señor) siendo que aquella conciencia aparece en un principio fuera de ella y no como la verdad de la autoconciencia? Para que la conciencia servidora sea la verdad de la autoconciencia o sea del ser para sí se requiere que dicha conciencia devenga realmente ser para sí, devenga conciencia independiente. ¿Logrará esto la conciencia servidora? Veamos su dialéctica.

(113) Fenomenología..., IV, p 118.

b) EL SIERVO.

La conciencia servidora aparece en un principio como la conciencia cuya esencia es el ser de la vida, el ser para otro, no el ser para sí; una conciencia que depende de la coseidad. En su relación con el señor, el siervo contempla a -- éste como su esencia, como su verdad; pero una verdad que está fuera de él. Sin embargo, de hecho, esta verdad, que consiste en la pura negatividad, en el puro ser para sí, está en el siervo mismo, pues éste ha experimentado en sí mismo esta esencia. La conciencia servidora se ha sentido angustiada no por este o por aquel momento, sino por su esencia entera misma, pues ha sentido el temor de la muerte. EL TEMOR DE LA MUERTE la ha hecho temblar en su interior, la ha hecho estremecerse internamente; ha disuelto su contenido, sus momentos naturales a los cuales se adhería como conciencia inmersa en el ser de la vida. -- "Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí, que es así en esta conciencia" (114). En otras palabras, el temor de la muerte, que ha hecho temblar internamente a la conciencia servidora, es la absoluta negatividad misma, el puro ser para sí, que es así en esta conciencia, pues este temor es la disolución universal de toda subsistencia, y en él, el siervo alcanza, aunque sea en un nivel puramente abstracto, su ser para sí, su independencia.

Pero la conciencia servidora no es la pura disolución universal en general, es decir, no es la pura fluidificación absoluta de toda subsistencia en general, en abstracto, "sino que en el servir la lleva a efecto realmente" (115). EN EL SERVICIO, la conciencia servidora lleva a efecto realmente la fluidificación absoluta de toda subsistencia, la disolución universal; en él, esta conciencia supera en todos los momentos singulares su supeditación al ser de la vida, esto es, supera su dependencia de la coseidad.

Sin embargo, ni el temor ni el servicio son suficientes para elevar la conciencia servidora a la verdadera independencia, pues estos momentos son solamente la disolución en sí, no el ser para sí. El ser para sí se logra por medio del TRABAJO. En efecto, en el momento de la apetencia, el señor logra una completa negación de la cosa, mientras al siervo le toca el lado de la relación no esencial de ésta; la apetencia se reserva aquí la pura negación del objeto y, con ella, el sí mismo. Sin embargo, esta satisfacción tiende a desaparecer, pues le falta la subsistencia. "El trabajo, por el contrario, es apetencia reprimida, desaparición contenida, o trabajo formativo" (116); es decir, por el trabajo se logra la subsistencia que le falta a la satisfacción, pues por el trabajo, la relación negativa del siervo con el objeto se convierte en forma de éste y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia.

(114) Fenomenología..., IV, p 119

(115) ibidem.

(116) ibid., p 120

Pero el trabajo no solamente es forma y permanencia del objeto, sino también singularidad o puro ser para sí de la conciencia, ya que por el trabajo ésta -- llega a la intuición del ser independiente como de sí misma. Por el trabajo, el hombre no solamente forma las cosas, sino que también se forma a sí mismo; imprime a las cosas el ser de la autoconciencia, el ser para sí, y con ello se encuentra a sí mismo en su obra. Por consiguiente, el trabajo es la realización efectiva del ser para sí en el ser en sí; y estos dos momentos, ser en sí y ser para sí, que anteriormente se encontraban separados, ahora; por medio del trabajo, se unen en una unidad inmediata dialéctica, la conciencia trabajadora independiente.

Ahora bien, el trabajo no tiene solamente esta significación positiva de que, por medio de él, el siervo se convierte en una autoconciencia verdaderamente independiente, sino que tiene también una significación negativa con respecto al temor. En efecto, la coseidad, ante la que temblaba la conciencia servidora, es formada por el trabajo, y lo que ahora aparece en el elemento de la misma es el puro ser para sí. De este modo, mientras que en el señor, el ser para sí es para la conciencia servidora un otro, que está fuera de ella; en el temor, el ser para sí es en ella misma; y en el trabajo, el ser para sí deviene como su propio ser para ella y se revela como tal, esto es, se revela como su ser en y para sí. Este ser en y para sí es su verdad.

Así, por medio del trabajo, la conciencia encuentra su sentido propio, y lo encuentra en aquello que parecía ser algo extraño a ella, a saber, en la coseidad. Debemos advertir, empero, que para esta reflexión de la conciencia se requieren tanto el temor como el servicio y el trabajo; y se necesitan 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" -- (117). El temor es necesario para que la conciencia servidora no vea fuera de ella la esencia negativa, el ser para sí, sino que encuentre éste en ella misma; -- si los momentos internos, los contenidos de esta conciencia no se estremecen por el temor, esta conciencia sigue perteneciendo en sí al ser determinado, a la coseidad, y su sentido propio es obstinación, una libertad que se aferra a lo singular y se mantiene dentro de la servidumbre; por eso, el temor es necesario para que la conciencia servidora encuentre en sí misma el ser para sí. El servicio, -- por su parte, es necesario para que el ser para sí que la conciencia encuentra -- por medio del temor -- en sí misma, no permanezca en el nivel de la abstracción, sino que se lleve a efecto realmente. Por último, el trabajo es necesario para que el ser para sí devenga como su propio ser para la conciencia. "Y, del mismo modo que la pura forma no puede devenir esencia, tampoco esta forma, considerada como expansión más allá de lo singular, puede ser formación universal, concepto absoluto, sino una habilidad capaz de ejercerse sólo sobre algo, pero no sobre la potencia universal y la esencia objetiva total" (118). Así, pues, se requieren los tres momentos señalados para que la conciencia logre su verdadera independencia.

(117) Fenomenología..., IV, p 121

(118) ibidem.

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

INTRODUCCION.

La dialéctica anterior nos ha dado como resultado, por una parte, que la apatencia, por ser la pura negación del ser de la vida, no llega a actualizarse en una forma subsistente; y por otra, que la conciencia del señor, no obstante estar por encima del siervo y de la coseidad, no logra la verdadera independencia, pues es reconocida como autoconciencia, o sea como ser para sí, no por una autoconciencia independiente, sino por una conciencia cuya esencia es la coseidad. La conciencia que logra la verdadera independencia es la conciencia servidora, ya que esta conciencia -por medio del temor, el servicio y el -- trabajo-- logra dominar el ser objetivo, la coseidad, e imprime en ésta el ser para sí. "Ahora bien, en cuanto que para nosotros o en sí la forma y el ser para sí son lo mismo y en el concepto de la conciencia independiente el ser en sí es la conciencia, tenemos que el lado del ser en sí o de la coseidad, que ha recibido su forma en el trabajo no es otra sustancia que la conciencia y deviene -- para nosotros en una nueva figura de la autoconciencia; una conciencia que es ante sí la esencia en cuanto la infinitud o el movimiento puro de la conciencia; que piensa o es una autoconciencia libre" (119). En otras palabras, para nosotros (desde el saber absoluto) o en sí, la forma y el ser para sí son lo mismo, a saber, el puro yo; y el ser en sí o la coseidad, que ha recibido su forma en el -- trabajo, es la conciencia misma. Por consiguiente, para nosotros o en sí, se ha dado ya, de un modo inmediato, la unidad dialéctica del ser en sí y el ser para sí; esta unidad dialéctica es la autoconciencia pensante, la autoconciencia libre.

La autoconciencia deviene autoconciencia pensante en cuanto es objeto de sí -- misma, en cuanto realiza de un modo inmediato la unidad del ser en sí y del ser para sí, esto es, en cuanto es de un modo inmediato la unidad dialéctica objeto sujeto. "Pues pensar --dice Hegel-- se llama a no comportarse como un yo abstracto, sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del ser en sí, -- o el comportarse ante la esencia objetiva de modo que ésta tenga el significado del ser para sí de la conciencia para la cual es" (120). En otros términos, pensar es comportarse como un yo que al mismo tiempo significa ser en sí, o sea, -- un yo que al mismo tiempo es subsistencia, objeto de sí mismo; o también, pensar es comportarse ante el ser en sí, ante el ser de la vida, de modo que éste tenga al mismo tiempo el significado del ser para sí.

Por tanto, pensar no es representar. En la representación, el objeto se mantiene de un modo inmediato diferente de la conciencia; el ser en sí es como un otro -- distinto del yo, del ser para sí. En el pensamiento, en cambio, el objeto no es diferente de la conciencia; el ser en sí no es diferente del ser para sí; y el objeto se mantiene en conceptos, no en representaciones o figuras. Un concepto es

(119) Fenomenología..., IV, p 121

(120) ibid. 122

una unidad inmediata que es al mismo tiempo ser en sí y ser para sí; una unidad inmediata en la cual el yo se encuentra a sí mismo en el ser objetivo.

Ahora bien, "En el pensamiento yo soy libre, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo" (121). Es decir, en el pensamiento la autoconciencia es libre porque permanece en sí misma; pues el objeto, el ser de la vida, que anteriormente aparecía como un otro distinto de ella, ahora es en ella misma, es su propio ser. Así, ser libre no significa ser amo, sino ser al mismo tiempo ser en sí y ser para sí; encontrar en sí mismo el ser de la vida; en resumen: pensar es ser al mismo tiempo sujeto-objeto.

Sin embargo, siendo esta conciencia pensante una conciencia pensante en general cuyo objeto es la unidad inmediata del ser en sí y del ser para sí, y no todavía la unidad mediata de estos dos momentos, la libertad que aquí se ha logrado no es todavía la libertad viva de la autoconciencia, sino una libertad abstracta. El concepto, por su parte, no es aquí todavía el concepto verdadero, esto es, no es todavía el concepto que ha adquirido su realización (Realisierung); no es aún el concepto en su verdad, a saber, en la unidad con su enajenación — pues le falta todavía su cumplimiento, de una parte, en el espíritu cierto de sí mismo y, de otra, en la religión, donde cobrará su contenido absoluto. Esta libertad abstracta de la autoconciencia, al surgir en la historia del espíritu como su manifestación consciente, se denomina estoicismo.

1.- EL ESTOICISMO.

El estoicismo, como manifestación consciente del espíritu, es la libertad de la autoconciencia que, escapando siempre inmediatamente a ella, se retrotrae a la pura universalidad del pensamiento. Abandona el ser de la vida, el ser objetivo, o sea, abandona todo contenido y tiene solamente como su verdad el pensamiento puro, la forma como tal, que, separada de la independencia de las cosas, se retrotrae a sí misma. Lo que cuenta para esta libertad es solamente la igualdad del pensamiento consigo mismo. "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 (allí) como esencia pensante" (122).

Mientras la apetencia y la conciencia servidora, ésta por el trabajo, actúan sobre la expansión, singularización y complejidad del ser de la vida; la conciencia estoica, en cambio, actúa solamente sobre el movimiento puro del pensamiento. Lo esencial para esta conciencia no es la diferencia que se manifiesta como cosa determinada, como un determinado ser allí natural, sino solamente la diferencia que es una diferencia pensada o que no se distingue de ella misma de un modo inmediato; lo esencial es conservar su libertad "tanto sobre el trono como

(121) Fenomenología..., IV, p 122

(122) ibidem.

bajo las cadenas, en toda dependencia de su ser allí singular" (123); es decir, - lo esencial es conservar su libertad en cualquier contingencia y determinación de la vida.

Desde luego, la libertad estoica es diferente de la libertad de la obstinación; - pues mientras ésta se aferra a lo singular y se mantiene dentro de la servidumbre, aquélla se retrotrae a la pura universalidad del pensamiento. Esta libertad en el pensamiento tiene como su verdad el pensamiento puro; es una verdad que carece del contenido de la vida; es, por consiguiente, el puro concepto de la libertad, "ya que para ella la esencia es solamente el pensamiento en general, la forma como tal, que, al margen de la independencia de las cosas, se ha retrotraído a sí misma" (124).

Para el estoico, el trabajo libera, pero al mismo tiempo esclaviza en la medida en que se efectúa para satisfacer los deseos del amo; el pensar, en cambio, libera totalmente al hombre, pues en el pensamiento puro hay una absoluta independencia, una absoluta libertad, un total desprendimiento del mundo exterior. -- Por eso, al preguntársele por el criterio de verdad, al inquirírsele sobre qué es - lo bueno y lo verdadero, el estoico responde que es el pensamiento puro, sin -- contenido, vale decir, lo puro racional.

"Como forma universal del espíritu del mundo, el estoicismo 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" (125). Sólo en una época de temor y servidumbre universales podía afirmarse que la verdadera libertad está en el pensamiento puro; que la servidumbre, por tanto, no era obstáculo para ser libre. Pero tenía que ser también una época de cultura universal, para que la formación se elevase al plano del pensamiento.

Ante todo, debemos advertir que la libertad proclamada por el estoicismo es una libertad abstracta, pues es una libertad que carece de contenido; una libertad que se retrotrae a la pura universalidad del pensamiento. El estoico no obra, sólo -- piensa; lo esencial para él no es la diferencia que se manifiesta como cosa determinada, sino la diferencia pensada o que no se distingue de su yo de un modo inmediato. Por eso, su yo es un yo inmediato que permanece unido consigo mismo, no es un yo mediatizado que está unido con el ser de la vida. Es una conciencia que no lucha contra el mundo ni contra el señor para hacerse reconocer como una conciencia verdaderamente libre, sino que se retrotrae a la pura universalidad de su pensamiento. Es libre, pero solamente en el pensamiento; por eso su libertad es una libertad abstracta. "Esta conciencia pensante, tal y como se ha determinado como la libertad abstracta, no es, por tanto, más que la negación imperfecta -- del ser otro; no habiendo hecho otra cosa que replegarse del ser allí sobre sí misma, no se ha consumado como negación absoluta de la misma. El contenido vale para ella, ciertamente, tan sólo como pensamiento, pero también, al mismo tiempo, como pensamiento determinado y como la determinabilidad en cuanto tal" -- (126).

(123) Fenomenología..., IV, p 123.

(124) ibidem.

(125) ibidem.

(126) ibid. p. 124

En resumen: el estoicismo, como figura consciente del espíritu, es el momento en el cual la conciencia se manifiesta como conciencia pensante, como conciencia libre. Sin embargo, puesto que esta libertad es en el puro pensamiento, no es, - por tanto, la libertad viva o sea la libertad que tiene por contenido el ser de la vida, sino una libertad abstracta, vale decir, el puro concepto de libertad.

2. - EL ESCEPTICISMO.

"El escepticismo es la realización de aquello de 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" (127). El estoicismo era solamente el concepto de la libertad, el concepto de la conciencia independiente; el escepticismo es, en cambio, la realización de la libertad, la realización de la conciencia independiente, como la tendencia negativa ante el ser otro, es decir, a la apatencia y al trabajo. Así, el escepticismo es al estoicismo lo que el siervo era al señor: el señor era el concepto de la autoconciencia independiente, el siervo su realización; el señor afirmaba su independencia, pero era incapaz de realizarla en el ser de la vida, el siervo, en cambio, por medio del temor, del servicio y del trabajo, llevó a efecto su realización.

(NOTA: como manifestación consciente del espíritu, el escepticismo no tiene nada que ver con cualquier otro tipo de escepticismo; por ejemplo, no tiene nada que ver con el escepticismo metafísico, que representa la negación de toda metafísica y afirma que no podemos conocer las cosas en sí y que debemos limitarnos a tener como auténticas las certezas del sentido común).

En el estoicismo, la conciencia se repliega del ser allí sobre sí misma, no se consume, por tanto, la negación absoluta del ser otro, esto es, del ser objetivo; su pensamiento es un pensamiento puro que rechaza el ser del mundo en su determinabilidad como su contenido. En el escepticismo, en cambio, "devienen para la conciencia la total inesencialidad y falta de independencia de este otro; el pensamiento deviene el pensar completo que destruye el ser del mundo múltiplemente determinado, y la negatividad de la autoconciencia libre se convierte, ante esta múltiple configuración de la vida, en negatividad real" (128). En el estoicismo, la forma es elevada a la universalidad, es la infinitud; pero es una forma que permanece aislada, de hecho, del contenido determinado de la vida, ya que la conciencia se retrotrae a la pura universalidad del pensamiento; es la negatividad abstracta. En el escepticismo, en cambio, la forma está unida a las determinaciones de la vida; pero la autoconciencia libre se vuelve contra tales determinaciones, las niega dialécticamente, haciendo que para la conciencia devenga la total inesencialidad y la falta de independencia de estas múltiples determinaciones, -- haciendo con ello, al mismo tiempo, que la negatividad sea ya una negatividad real. Las diferencias, que en el estoicismo eran solamente la pura abstracción de las mismas, en el escepticismo se convierten en una diferencia de la misma autoconciencia.

(127) Fenomenología..., IV, p 124.

"El escepticismo, -dice Hegel- pone de manifiesto el movimiento dialéctico que son la certeza sensible, la percepción y el entendimiento; y pone de manifiesto, asimismo, la inesencialidad de lo que es válido en la relación entre señorío y -servidumbre y de lo que vale como algo determinado para el pensamiento abstracto mismo" (129). En efecto, el escepticismo pone de manifiesto la dialéctica de la certeza sensible, de la percepción y del entendimiento, en cuanto pone de manifiesto la dialéctica del ser de la vida; y pone de manifiesto, asimismo, -la inesencialidad de lo que es válido en la relación entre señorío y servidumbre- y de lo que vale como algo determinado para el pensamiento abstracto mismo, en cuanto que pone de manifiesto que la autoconciencia libre se vuelve contra las -determinaciones de la vida y las niega dialécticamente.

El movimiento dialéctico, como negatividad, tal y como es de un modo inmediato en las figuras de la certeza sensible y de la percepción, aparece como un momento de la conciencia, a quien acaece que desaparece ante ella, sin que sepa cómo, lo que para ella es lo verdadero y lo real; así, en la certeza sensible, la conciencia, que en un principio supone tener la verdad en el esto sensible, al final de la figura ve desaparecer ante ella, sin que sepa cómo, lo que para ella era lo verdadero y lo real. "Por el contrario, como escepticismo, dicho movimiento es un momento de la conciencia, a quien no acaece que desaparezca ante ella, sin que sepa cómo, lo que para ella es lo verdadero y lo real, sino que, en la certeza de su libertad, hace que desaparezca este otro mismo que se presenta como real" (130). La conciencia escéptica es la que hace que en la certeza de su libertad desaparezca este otro mismo que se le presenta como lo verdadero y -lo real, a saber, las determinaciones de la vida. Ella misma niega dialécticamente estas determinaciones y, a través de esta negación, adquiere para sí misma la certeza de su libertad. Desaparece, por consiguiente, toda determinación o -diferencia permanente, y lo único que subsiste es la verdadera certeza de su libertad, esto es, la verdadera certeza de sí misma.

Esta verdadera certeza de sí misma no brota de algo ajeno a la conciencia, como -un resultado que tuviera tras sí su devenir; "sino que la conciencia misma es la inquietud dialéctica absoluta, esa mezcla de representaciones sensibles y pensadas cuyas diferencias coinciden y cuya igualdad se disuelve también de nuevo, ya que es ella misma la determinabilidad con respecto a lo desigual" (131). Dicho de --- otro modo, la conciencia logra la verdadera certeza de sí misma no mediante la -negación de algo ajeno a ella, sino mediante la negación de algo que es ella misma, pues ella misma es la determinabilidad de la vida; la conciencia misma es la determinabilidad con respecto a lo desigual.

Pero la conciencia escéptica no es, de hecho, una verdadera conciencia igual a sí misma, sino solamente "una confusión simplemente fortuita, el vértigo de un desorden que se produce constantemente, una y otra vez" (132); ella misma es una simple confusión en movimiento. En efecto, la conciencia escéptica opone a la des-

(129) Fenomenología, IV, p 125

(130) ibidem.

(131) ibid., p 126

(132) ibidem.

igualdad de las diferencias la igualdad de sí mismo; pero esta igualdad es, a su vez, una diferencia frente a aquella desigualdad. Por eso, la conciencia es-céptica misma confiesa "que es una conciencia totalmente contingente y singular, una conciencia que es empírica, que se orienta hacia lo que no tiene para ella ninguna realidad, que obedece a lo que no es para ella esencia alguna, - que hace y convierte en realidad lo que no tiene para ella ninguna verdad" -- (133). Pero, del mismo modo que se hace valer así como una autoconciencia singular y contingente, se convierte, al mismo tiempo, en una autoconciencia universal e igual a sí misma, ya que es la negatividad de todo lo singular y - de toda diferencia. "Esta conciencia es, por tanto, ese desatino inconsciente que consiste en pasar a cada paso de un extremo a otro, del extremo de la autoconciencia igual a sí misma al de la conciencia fortuita, confusa y engendrada de confusión, y viceversa" (134).

CONTRADICCIÓN DEL ESCEPTICISMO.- Como resultado de la dialéctica del escepticismo, la conciencia se experimenta como una conciencia contradictoria en sí misma. En efecto, de una parte, reconoce su libertad como algo que está por encima de toda determinación y de toda confusión y el carácter contingente del ser allí; pero, de otra, confiesa ser, a su vez, un retorno a lo inesencial y - un girar sobre ello. De una parte, reconoce su libertad; pero, de otra, aísla esta libertad de todo contenido. De una parte, niega en su pensamiento todo contenido inesencial y se pone solamente a sí misma; pero, de otra, ella misma se muestra, a la vez, como conciencia de algo inesencial. De una parte, proclama la desaparición de toda determinación y contingencia, es decir, proclama la desaparición absoluta; pero, de otra, esta proclamación es algo contingente y la conciencia misma es la desaparición proclamada, esto es, la conciencia misma - es una contingencia.

De esta experiencia surge una nueva figura, que reúne los dos momentos de la - contradicción, la conciencia desventurada. Una conciencia que, de una parte, es inmutable e idéntica a sí misma; y de otra, es la conciencia de una confusión y una inversión absolutas. En el estoicismo, la conciencia es la simple libertad de sí misma; en el escepticismo, esta libertad se realiza; pero al negar la conciencia escéptica todo contenido, se duplica, dando como resultado un desdoblamiento de la autoconciencia. "De este modo, la duplicación que antes aparecía repartida 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" (135). Así, en adelante ya no se tratará de dos conciencias singulares -el señor y el siervo- que se enfrentan recíprocamente en la lucha por el reconocimiento, sino de dos momentos que han pasado a ser el desdoblamiento de la autoconciencia en sí misma.

(133) Fenomenología..., IV, p 126

(134) ibíd, p 127

(135) ibidem.

3.- LA CONCIENCIA DESVENTURADA. SUBJETIVISMO PIADOSO.

En la dialéctica anterior hemos visto cómo la conciencia escéptica relaciona las diferencias de la vida con la infinitud del yo, convirtiéndose en una autoconciencia universal e igual a sí misma, ya que es la negatividad de todo lo singular y de toda diferencia; pero, al mismo tiempo, se confiesa como una conciencia totalmente contingente y singular, una conciencia empírica, que se orienta y obedece a lo inesencial, y que hace y convierte en realidad lo que no tiene para ella ninguna verdad. Justamente, por este desdoblamiento, la conciencia escéptica es en sí la conciencia de una contradicción, pero todavía no lo es para sí. Es precisamente la conciencia desventurada la que descubre esta contradicción, viéndose a sí misma como una conciencia duplicada: por una parte, se eleva por encima de toda confusión y de toda determinabilidad de la vida, captándose a sí misma como conciencia inmutable; pero, por otra, se rebaja hasta el ser determinado y se ve a sí misma como una conciencia empírica, como una conciencia mutable. Estos son los dos extremos -conciencia inmutable y conciencia singular- en los que se duplica la conciencia; conciencia que aspira internamente a su unidad, pero que por el momento se manifiesta transitando de un modo inmediato de un extremo a otro.

Para nosotros (desde el saber absoluto) o en sí, la conciencia misma es el concepto del espíritu viviente y entrado a la existencia, es decir, la conciencia misma es la unidad de ambos extremos; "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" (136). Pero, para sí, para la conciencia duplicada misma, no es todavía esta esencia, no es todavía la unidad de ambos extremos; para ella, estos extremos aparecen todavía absolutamente disociados; tendrá, pues, que llevar a cabo su movimiento para que al final de éste descubra que la conciencia singular es en sí esencia absoluta, y retorne entonces a sí misma. Este retorno a sí misma, esta reconciliación consigo misma es precisamente su unidad, su esencia.

a) LA CONCIENCIA SINGULAR.

La conciencia desventurada se presenta, pues, desdoblada en conciencia simple e inmutable, que es como la esencia, y conciencia singular o mutable, que es como lo no esencial, lo impírico. Ambas conciencias se presentan como esencias ajenas una a la otra; y la conciencia duplicada como el término medio que va de un extremo a otro. Esta conciencia se pone en un principio del lado de la conciencia singular, y se muestra a sí misma como lo inesencial. Pero, como conciencia de la esencia simple e inmutable que es a su vez, la conciencia duplicada tiene necesariamente que proceder, al mismo tiempo, a liberarse de lo inesencial y buscar lo esencial. Esto es posible porque la conciencia duplicada es en sí una única conciencia y los dos extremos, inmutable y singular, no son sino el desdoblamiento de ella misma, momentos de su ser. "Por consiguiente, la posición que atribuye a las dos (conciencia singular y conciencia inmutable) no puede ser la de una indiferencia mutua, es decir, la de la indiferencia de ella misma hacia lo inmutable, sino que es de un modo inmediato y ella misma ambas, y para

ella la relación entre ambas es como una relación entre la esencia y la no esencia, de tal modo que esta última es superada" (137).

Ahora bien, en cuanto que ambos extremos, singular e inmutable, son para la conciencia duplicada igualmente esenciales y contradictorios, tenemos que ésta no es sino "el movimiento contradictorio en el que el contrario no llega a la quietud en su contrario, sino que simplemente se engendra de nuevo en él como contrario" (138). Dicho de otro modo, la conciencia duplicada no es sino el continuo tránsito de un extremo a otro sin que logre por el momento su unidad, pues al alcanzar uno de ellos pasa de modo inmediato a su contrario. Así, de lo singular, pasa de modo inmediato a lo inmutable; pero esta elevación es justamente la conciencia misma y es, por tanto, de modo inmediato, la conciencia de lo contrario, a saber, la conciencia de sí misma como de lo singular. "Y, cabalmente con ello, 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" (139). En otras palabras, la conciencia duplicada misma no es sino la elevación de un extremo a otro, por eso lo inmutable no se alcanza sino en lo singular, en lo empírico, y lo singular, a su vez, no se encuentra sino en la elevación hacia lo inmutable.

b) LA FIGURA DE LO INMUTABLE.

Acabamos de ver cómo la conciencia duplicada es el movimiento contradictorio de un extremo a otro, y cómo en este movimiento ha hecho la experiencia del surgimiento de lo singular en lo inmutable y de lo inmutable en lo singular. "Para ella, lo singular en general aparece, en la esencia inmutable y, al mismo tiempo, lo singular suyo aparece en aquél" (140). De este modo, el resultado de su experiencia es precisamente el ser uno de su desdoblamiento, la unidad de sus extremos. "Pero esta unidad deviene para ella misma primeramente una unidad en la que la diversidad de ambos es todavía lo dominante" (141); es una unidad inmediata, afectada por la diversidad, esto es, por la contradicción de ambos extremos.

Para la conciencia, lo singular se presenta vinculado a lo inmutable de tres modos: primero, en el que la conciencia misma se opone como conciencia singular a lo inmutable y ve en éste su esencia; segundo, en el que lo inmutable mismo tiene para la conciencia lo singular, es decir, lo inmutable deviene singular, de manera que todo el modo de la existencia se transfiere a lo inmutable; y, tercero, en el que la conciencia misma se encuentra como este singular en lo inmutable. El primer modo corresponde a la figura del párrafo anterior (la conciencia singular), donde lo inmutable es para la conciencia singular como una esencia ajena a ella; el segundo corresponde a la figura del párrafo presente (la figura de lo inmutable), donde lo inmutable es una figura de lo singular como la conciencia misma, vale decir, donde lo inmutable deviene lo singular; y el ter-

(137) Fenomenología. . . , IV, p 128.

(138) ibid, p 129

(139) ibidem.

(140) ibidem.

(141) ibidem.

cero corresponde a la figura del párrafo siguiente (la unificación de lo real y la autoconciencia), donde la autoconciencia retorna a sí misma, esto es, donde se unifican lo real con la autoconciencia.

(NOTA: Un punto de vista no hegeliano sería relacionar estas figuras con --- Dios. Así, la primera figura correspondería al judaísmo, donde Dios es lo inmutable y es puesto más allá de la vida, como la esencia, mientras que el hombre es lo mudable, lo inesencial; Dios, la esencia, está más allá del hombre, fuera de éste. La segunda figura correspondería a Cristo, Dios hecho hombre; la unión de lo inmutable y lo singular, o más estrictamente, lo inmutable devenido singular. Por último, la tercera figura correspondería al cristianismo, a la iglesia, donde el hombre se encuentra él mismo en lo divino; donde lo singular se unifica con lo inmutable.

Una interpretación estrictamente hegeliana, empero, es la que refiere este proceso a la sola autoconciencia; no se trata, por consiguiente, de un proceso teológico, sino de un proceso estrictamente fenomenológico. Por tanto, lo que aquí se presenta como modo y comportamiento de lo inmutable no se refiere a Dios, sino a la experiencia del desdoblamiento que la autoconciencia ha efectuado en su recorrido de formación).

Este movimiento de la conciencia, en tanto que ella misma es conciencia singular y al mismo tiempo conciencia inmutable, es doble. Como movimiento de la conciencia inmutable, recorre, al igual que el movimiento anterior, tres momentos: primero, en el que lo inmutable es lo opuesto a lo singular en general; segundo, en el que lo inmutable, al devenir singular, se opone al resto de lo singular; y tercero, en el que lo inmutable forma una unidad con lo singular. Pero, este movimiento es doble para nosotros o en sí, no para la conciencia misma; para ésta, la inmutabilidad que aquí ha surgido no es todavía la inmutabilidad verdadera, esto es, no es todavía la inmutabilidad en y para sí misma, sino la inmutabilidad que está todavía afectada por la diversidad, vale decir, la inmutabilidad que lleva todavía en sí una contradicción. Por consiguiente, para ella, estas determinaciones indicadas se manifiestan solamente en lo inmutable, no todavía en la unidad con lo singular.

Como resultado de esta dialéctica tenemos que lo inmutable ha dejado de ser para la conciencia duplicada una esencia ajena que está por encima de toda singularidad, y "es ahora para ella y frente a ella como un uno sensible e impenetrable, con toda la rigidez de algo real" (142). Sin embargo, la esperanza de devenir uno con él, la esperanza de la unidad entre lo inmutable y lo singular tiene necesariamente que seguir siendo esperanza, pues falta todavía la realización de dicha unidad; falta todavía suprimir toda diversidad, toda contraposición entre ambos extremos; falta todavía, en una palabra, efectuar la mediación. Así, por la naturaleza de lo inmutable, "Por la naturaleza de lo uno que es, por la realidad que ha revestido acaece necesariamente que haya desaparecido en el -

tiempo y que en el espacio se halle lejos y permanezca sencillamente lejos" -- (143). En otras palabras, por lo que lo inmutable ha devenido --uno sensible, -- real-- acaece necesariamente que su primera figura, la de aparecer como una --esencia ajena más allá de toda singularidad, ha desaparecido en el tiempo, esto es, ha desaparecido en la dialéctica misma de la autoconciencia, y en el espacio se halla lejos y permanece sencillamente lejos, vale decir, en el proceso de la autoconciencia es ya un momento suprimido, negado dialécticamente.

c) LA UNIFICACION DE LO REAL Y LA AUTOCONCIENCIA.

Hasta aquí hemos visto cómo lo inmutable ha dejado de ser para la conciencia--duplicada una esencia ajena que está más allá de toda singularidad y es ahora -- para ella un uno sensible, real; o sea, hemos visto cómo se ha logrado la unidad de la conciencia singular y lo inmutable. Pero este inmutable no es todavía lo inmutable configurado, esto es, lo inmutable real, concreto, mediatizado, sino solamente lo inmutable no-configurado, vale decir, lo inmutable abstracto, inmediato. Por consiguiente, la necesidad interna de la conciencia es, en adelante, superar su relación con lo inmutable no-configurado para devenir uno con lo inmutable configurado; ser uno con este inmutable es, en adelante, su esencia y su objeto. Para ello, es necesario que la conciencia supere el estado de oposición que caracteriza al concepto de la conciencia desventurada (momento precedente), y efectúe en sí misma la unidad con lo inmutable configurado. "Y debe elevar al devenir uno absoluto su relación primeramente externa con lo inmutable configurado como una realidad ajena" (144). Esta unidad se logra precisamente mediante un movimiento triple de la conciencia singular, movimiento que está a tono con la triple actitud que la conciencia adopta ante lo inmutable configurado: de una parte, como conciencia pura; de otra parte, como esencia singular que se comporta hacia la realidad como apetencia y como trabajo; y, por último, como conciencia de su ser para sí o autoconciencia que arriba a la razón. -- Cómo estos tres modos de su ser se hallan presentes y se determinan en su relación general con lo inmutable es lo que ahora debemos contemplar.

PRIMER MOVIMIENTO: LA CONCIENCIA PURA, EL ANIMO, EL FERVOR.

En este primer movimiento, lo inmutable configurado aparece todavía de un modo inmediato a través de la conciencia; se presenta todavía afectado de imperfección o de una contraposición; por ende, no se manifiesta aún tal y como es en y para sí mismo. Ahora bien, aunque la conciencia, como conciencia pura, no posea -- todavía la presencia de lo inmutable configurado tal y como éste es en y para sí -- mismo, sin embargo, sí ha superado ya el pensamiento puro, o sea el pensamiento abstracto del estoicismo que prescinde de toda singularidad y el pensamiento del --escepticismo que es pura inquietud; y lo ha superado precisamente en tanto que ha unificado de un modo inmediato el pensamiento puro y la singularidad de ella misma. En efecto, la conciencia misma es el médium por el cual el pensamiento abstracto se relaciona con la singularidad de la conciencia como singularidad; ella misma es la unidad de ambos. "Pero no es (todavía) para ella el que este su ob--

(143) Fenomenología..., IV, p 131.

(144) ibidem.

jeto, lo inmutable, que tiene esencialmente para ella la figura de la singularidad, sea ella misma y ella misma la singularidad de la conciencia" (145). La conciencia inesencial aún no ha descubierto que ella misma es tanto lo inmutable como lo singular de la conciencia.

"En este primer modo, en que la consideramos como conciencia pura, no se comporta, por tanto, hacia su objeto como pensante, sino que, al ser ella misma, ciertamente, en sí, pura singularidad pensante y su objeto cabalmente esto, pero no siendo pensamiento puro la relación misma entre ellos, se limita, por así decirlo, a tender hacia el pensamiento y es recogimiento devoto" (146). En otros términos, como conciencia pura, la conciencia no se comporta hacia su objeto, esto es, hacia el ser uno con lo inmutable, como conciencia pensante, como concepto, sino como sentimiento de esta unidad. Por eso "Su pensamiento como tal sigue siendo el informe resonar de las campanas o un cálido vapor nebuloso, un pensamiento musical, que no llega a concepto, el cual sería el único modo objetivo inmanente" (147). (NOTA: esta es la figura del romanticismo, donde el pensamiento carece del contenido de la singularidad, y es solamente un puro sentir interior infinito cuyo objeto aparece como algo completamente ajeno).

Es así como se da el movimiento interior del ánimo puro, el movimiento de un fervor piadoso que tiene la certeza de que su esencia es un pensamiento puro que se piensa como singularidad; pero, al mismo tiempo, esta esencia es el más allá inasequible, lo inmutable, que se piensa como singularidad, por donde la conciencia se alcanza a sí misma inmediatamente en él, pero se alcanza a sí misma como lo contrapuesto a lo inmutable, esto es, como lo inesencial. Así, en vez de captar la esencia, la conciencia solamente la siente y lo único que capta es solamente lo inesencial. De este modo, el sentimiento que esta conciencia tiene de lo inmutable, justamente porque no es más que sentimiento, es un sentimiento quebrantado, roto; por donde, no se le encontrará donde quiera que se le busque, precisamente porque no es algo inmanente a la conciencia, sino un más allá. "Buscado como singular, no es una singularidad universal pensada, no es concepto, sino un singular como objeto o algo real; objeto de la certeza sensible inmediata y, precisamente por ello, solamente un objeto que ya ha desaparecido" (148). Así, lo único que se hace presente ante la conciencia es el sepulcro de su esencia real e inmutable; pero, al hacer la experiencia de que aun dicho sepulcro carece de realidad, de que la singularidad desaparecida, como desaparecida, no es la verdadera singularidad, la conciencia renuncia entonces a indagar la singularidad inmutable como real o a retenerla como desaparecida, y retorna a sí misma. Sólo mediante este retorno a sí misma, podrá la conciencia encontrar la singularidad como verdadera o como universal.

SEGUNDO MOVIMIENTO: LA ESENCIA SINGULAR Y LA REALIDAD. EL OBRAR DE LA CONCIENCIA PIADOSA.

(145) Fenomenología..., IV, p 132.

(146) ibidem.

(147) ibidem.

(148) ibid. p 133.

En el momento anterior, la actitud del movimiento de la conciencia era solamente el concepto de la conciencia real o el ánimo interior, todavía no real en la acción y en el goce; en el momento presente, la actitud de este movimiento es la realización de la conciencia, como acción y goce externos, pues en el retorno del ánimo a sí mismo, la conciencia se experimenta como una conciencia real y actualmente. En el momento anterior, la conciencia singular era solamente como un momento musical, abstracto; en el momento presente, en cambio, en el trabajo y en el goce, es la realización (Realisierung) de este ser carente de esencia. - En tanto que puro ánimo, a la conciencia le pertenece al menos su dolor y su sentimiento de la ausencia de lo inmutable, por lo que ella retorna a sí misma y se manifiesta solamente como negatividad exterior, negatividad del mundo; en el trabajo y en el goce, en cambio, esta negación va a tener otro sentido, pues lo que la conciencia experimentará ahora con su actuación será la realización de su unidad con lo inmutable. Posteriormente, en la tercera actitud del movimiento, la negación llegará hasta la negación de sí misma, hasta la supresión dialéctica de la singularidad por medio de la enajenación de su yo y, así, restaurar la universalidad. Pero, veamos ya en detalle la segunda actitud del movimiento de la conciencia.

Aunque para la conciencia, como puro ánimo, en su sentimiento, la esencia se presente como separada de ella; para nosotros o en sí, la conciencia se ha encontrado y se ha satisfecho en sí misma, y este sentimiento es sentimiento de sí misma; ha sentido el objeto de su puro sentir y ella misma es este objeto; surge, así, como sentimiento de sí misma o como algo real que es para sí. Justamente en este retorno a sí misma deviene para nosotros su segunda actitud, "la actitud de la apetencia y el trabajo, que confiere a la conciencia la certeza interior de sí misma, certeza que ha adquirido para nosotros, y se la confiere mediante la superación y el goce de la esencia ajena, o sea de la esencia bajo la forma de las cosas independientes" (149). La conciencia sólo podrá objetivar su certeza de sí misma mediante su acción en el mundo, como apetencia, trabajo y goce. Sin embargo, en cuanto que la conciencia no tiene todavía la certeza interior de sí misma, su interior sigue siendo más bien la certeza rota de sí misma; por tanto, la seguridad que habría de adquirir mediante el trabajo y el goce es también una seguridad rota; - es solamente la seguridad de su desdoblamiento.

Si la realidad contra la que se vuelve la apetencia y el trabajo fuese una realidad nula en sí, y la conciencia fuese una conciencia en y para sí independiente, la conciencia llegaría en el trabajo y en el goce al sentimiento de su independencia, por cuanto que sería ella misma la que consumiría y superaría la realidad. Pero, en cuanto que aquí se trata no de una conciencia para sí independiente ni de una realidad nula en sí, sino de una conciencia desventurada cuya certeza de sí misma es una certeza rota y de una realidad rota en dos, la conciencia no puede entonces superar por sí sola esta realidad. En efecto, la realidad es aquí una realidad rota en dos: de una parte es nula en sí, y de otra es un mundo sagrado; "es la figura de lo inmutable, pues esto ha conservado en sí la singularidad y, por ser universal en cuanto inmutable, su singularidad tiene en general la significación de toda la realidad" (150). Ahora bien, en cuanto que esta realidad

(149) Fenomenología..., IV, p 133.

(150) ibid. p 134

es para la conciencia la figura de lo inmutable, la conciencia no puede superar la por sí sola, sino que, cuando llega a la anulación de la misma y al goce, esto sólo sucede para la conciencia, esencialmente, porque lo inmutable mismo abandona su figura y se la cede para que la goce. A su vez, la conciencia surge aquí, asimismo, como real, pero también como rota en su interior, y este desdoblamiento se presenta en su trabajo y en su goce; se desdobla en una actitud ante la realidad o el ser para sí 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" (151). Así, en su actuación, la conciencia es, por el momento, la relación entre dos extremos: entre el ser para sí, que corresponde a la conciencia singular como tal, y el ser en sí que es la figura de lo inmutable. Y, de este modo, la conciencia inesencial, tanto en su repliegue sobre sí misma como en su actuación, no hace más que experimentar el más allá de su esencia. Su certeza de sí tiene como su verdad una esencia ajena, la cual la condena a no tener en sí misma su propia verdad.

¿ Cuándo llega entonces la conciencia inesencial al sentimiento de su unidad con lo inmutable ? "Cuando la conciencia inmutable renuncia a su figura y la abandona y, frente a ello, la conciencia individual da gracias, es decir, se niega la satisfacción de la conciencia de su independencia y transfiere de sí al más allá la esencia de la acción, cuando se dan estos dos momentos de la entrega mutua de ambas partes, con ello nace, ciertamente, para la conciencia su unidad con lo inmutable" (152). La unidad con lo inmutable surge, pues, para la conciencia, cuando, de una parte, lo inmutable mismo renuncia a su figura de inmutable y, de otra, la conciencia inesencial reconoce su propia dependencia con respecto a lo inmutable; se requiere, por tanto, la renuncia a su figura por parte de lo inmutable y la humillación en la acción de gracias por parte de la conciencia individual. Así como el siervo reconocía al señor y se ponía a sí mismo como siervo, del mismo modo la conciencia individual reconoce en la acción de gracias su dependencia de lo inmutable y transfiere de sí al más allá la esencia de la acción. Sin embargo, justamente por una inversión dialéctica, -- que ya se dio también en la figura del señor y el siervo, este reconocimiento, es ta humillación de la conciencia individual que transfiere de sí su propia esencia a lo inmutable es, en realidad, una superación: pues la conciencia individual misma ha sido apetencia, trabajo y goce, y como tal, ha querido, hecho y ha gozado; más aún, su gratitud misma, con la que reconoce a lo inmutable como la esencia, es también una acción propia de ella; y es una acción que supera a la renuncia hecha por la conciencia inmutable, ya que ésta solamente se limita a ceder de sí algo superficial. De este modo, deviene para la conciencia singular su unidad con lo inmutable.

(151) Fenomenología..., IV, p 134

(152) ibid. p 135

Antes de terminar este párrafo conviene tener presente que tanto la apetencia, el trabajo y el goce reales, como la acción de gracias misma, y el movimiento - en su totalidad se refleja en el extremo de la singularidad. "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; lo que se ha producido es solamente la doble reflexión en los dos extremos, y el resultado es la escisión repetida en la conciencia contrapuesta de lo inmutable y en la conciencia - del querer, el realizar y el gozar contrapuestos y de la renuncia a sí misma o de la singularidad que es para sí, en general" (153).

TERCER MOVIMIENTO : LA CONCIENCIA DE SU SER PARA SI O AUTOCONCIENCIA QUE ARRIBA A LA RAZON.

En la primera actitud del movimiento de la conciencia, ésta no era más que un sentimiento, un momento musical, abstracto, "el concepto de la conciencia real o el ánimo interior, todavía no real en la acción y en el goce". La segunda actitud es la realización de ese concepto, como acción y goce externos: pues en la apetencia, en el trabajo, en el goce y en la acción de gracias misma, deviene para la conciencia su unidad inmediata con lo inmutable. Sin embargo, esta unidad todavía está afectada por una contradicción, ya que la humillación de la conciencia en la acción de gracias representa un retorno al interior de sí misma y, concretamente, a sí misma como a la verdadera realidad. Ahora bien, la actitud presente, tercer movimiento, "en la que esta verdadera realidad es uno de los extremos, es la relación de esa realidad con la esencia universal como la nada" --- (154); es el momento de la renuncia a su propia decisión, a la propiedad y al goce; el momento en el que la conciencia tiene la certeza de enajenarse de su yo y de convertir su autoconciencia inmediata en una cosa, en un ser objetivo. Precisamente, al ponerse a sí misma como una cosa, por medio de la obediencia y la enajenación de su propia voluntad singular, 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, esto es, deviene para ella la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella misma. Veamos en detalle este movimiento.

Recordemos que en este movimiento la conciencia singular ha surgido como real, pero al mismo tiempo como rota en su interior, y este desdoblamiento se presenta también en su trabajo y en su goce; asimismo, la realidad es para ella una realidad rota en dos: de una parte es nula en sí y de otra es un mundo sagrado. Ahora bien, en cuanto que su realidad es para ella inmediatamente lo nulo, su acción real deviene también una acción nula, una acción de nada, y su goce deviene asimismo el sentimiento de su desventura. "De este modo, la acción y el goce pierden todo contenido y toda significación universales ya que de otro modo tendrían un ser en y para sí, y ambos se retrotraen a la singularidad, hacia la que - tiende la conciencia, para superarla" (155).

(153) Fenomenología... ,IV, p 135

(154) ibid, p 136

(155) ibidem.

En este momento, Hegel describe la actitud de la conciencia singular en las funciones animales; en ellas, la conciencia es consciente de sí como de este singular real, y descubre que tales funciones en vez de ser algo nulo y para sí en donde no hay esencialidad alguna para el espíritu, como son funciones en las que se manifiesta el enemigo, devienen para ella lo más importante; ahora bien, como este enemigo se produce en su derrota, la conciencia, al fijarlo, en vez de liberarse de él, permanece siempre en relación con él y se siente siempre como manjada. Así, el contenido de sus aspiraciones, en vez de ser algo esencial, es lo más vil y, en vez de ser algo universal, es lo más singular; asimismo, en vez de dar lugar a una personalidad ilimitada a sí misma y a su acción, tales funciones sólo producen una personalidad tan desventurada como pobre (156).

Pero, a esta autonegación va unida la conciencia de su unidad con lo inmutable, ya que dicha autonegación se realiza por mediación del pensamiento de lo inmutable y acaece en esta relación; por su parte, esta relación mediata, no obstante ser una relación negativa es, al mismo tiempo, como relación, en sí positiva, y producirá para ella misma su unidad. "Esta relación mediata es, por tanto, un silogismo en el que la singularidad, que empieza fijándose como opuesta al en sí, sólo se halla en conexión con este otro extremo por medio de un tercer término" (157). Este tercer término es el término medio, por el cual la conciencia inmutable es tal para la conciencia singular y ésta, a su vez, es conciencia inessential para aquélla; este término medio es el 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" (158). Este término medio es la unidad que encierra un saber inmediato de lo singular y lo universal o inmutable y los relaciona entre sí y es la conciencia de su unidad, que anuncia a la conciencia, y con ello se anuncia a sí misma la certeza de ser toda verdad.

En este término medio la conciencia inessential se libera de su acción y de su goce, pues repudia de sí misma la esencia de su voluntad, su peculiaridad y su libertad de decisión y, con ello, la culpa de lo que hace. Su acción, por consiguiente, en cuanto acatamiento de una decisión ajena, en cuanto acatamiento de la voluntad de la conciencia inmutable, deja de ser una acción propia, suya; y el mismo lado objetivo de dicha conciencia, a saber, el fruto de su trabajo y el disfrute, es repudiado de sí misma por ella. Así, del mismo modo que renuncia a su voluntad, renuncia también a su realidad lograda en el trabajo y en el disfrute; renuncia a ella, en parte, como a la verdad alcanzada de su independencia autoconsciente, en cuanto se mueve como algo totalmente ajeno; en parte, también, como propiedad externa, al ceder algo de la posesión adquirida por medio del trabajo; y, renuncia, asimismo, al goce ya logrado, al prohibirse lo totalmente de nuevo la abstinencia y la mortificación.

(156) Fenomenología..., IV, p 136

(157) ibid. p 137

(158) ibidem.

A través de estos momentos -renuncia a su libertad de decisión, a su propiedad y goce, y al momento positivo de la realización de algo que no comprende- la conciencia singular se priva plenamente de su libertad, de la realidad como su ser para sí, esto es, se niega plenamente a sí misma; "tiene la certeza de haberse enajenado en verdad de su yo, y de haber convertido su autoconciencia inmediata en una cosa, en un ser objetivo" (159). Sólo a través de este autosacrificio real puede la conciencia singular probar su renuncia a sí misma, pues solamente así desaparece el engaño que reside en el reconocimiento y en la acción de gracias interiores, reconocimiento que, aunque desplaza de sí toda esencia, todo ser para sí, y lo atribuya a un don del más allá, conserva empero él mismo en este desplazamiento la peculiaridad externa en la posesión, que no abandona, y la particularidad interna en la conciencia de la decisión que ella misma asume y en la conciencia del contenido (determinado por ella) de esta decisión, contenido que no ha trocado por un contenido para ella ajeno y carente plenamente de sentido.

Ahora bien, en este autosacrificio, la conciencia singular, al mismo tiempo que supera la acción como lo suyo, se desprende también en sí de su desventura como proveniente de dicha acción. "Sin embargo, el que este desprendimiento -- ocurra en sí es la acción del otro extremo del silogismo, que es la esencia que es en sí. Pero, al mismo tiempo, aquel sacrificio del extremo no esencial no -- era una acción unilateral, sino que contenía en sí la acción del otro" (160). Dicho de otro modo, el autosacrificio real de la conciencia singular es una acción doble en sí, pues es una acción tanto de ella como del otro extremo del silogismo o sea de la conciencia inmutable; y el contenido de esta acción es la negación dialéctica de la conciencia singular en sí misma y su elevación a la universalidad. "Pues la renuncia a la propia voluntad sólo es negativa de una parte, -- de acuerdo con su concepto o en sí, pero es al mismo tiempo positiva, a saber, -- la posición de la voluntad como un otro y, de un modo determinado, la posición de la voluntad, no como algo singular, sino universal" (161). Sólo mediante la renuncia a su propia voluntad singular, que es, al mismo tiempo, la voluntad del otro extremo, esto es, de la conciencia inmutable, deviene para la conciencia -- su voluntad universal; y deviene voluntad universal no por medio de los extremos, sino por medio del término medio.

Sin embargo, esta voluntad universal devenida solamente es para nosotros o en sí; solamente nosotros, desde el saber absoluto, sabemos que la renuncia a su voluntad como singular es para la conciencia lo positivo de la voluntad universal. -- Para ella, en cambio, su voluntad singular deviene voluntad universal, "pero ella misma no es ante sí este en sí; la renuncia a su voluntad como singular no es para ella, de acuerdo con el concepto, lo positivo de la voluntad universal" (162). -- La conciencia misma no ha descubierto aún que la voluntad universal, esto es, -- el en sí devenido es ella misma; no ha descubierto, por tanto, el significado positivo de su renuncia. "Y, del mismo modo, su renuncia a la posesión y al goce sólo tiene esta misma significación negativa, y lo universal que así deviene para ella no es su propia acción" (163).

(159) Fenomenología..., IV, p 137

(160) ibid, p 138.

(161) ibidem.

(162) ibidem.

(163) ibidem.

Puesto que la conciencia no ha descubierto aún que el en sí devenido es ella -- misma, o sea, no ha descubierto aún que la unidad inmediata de lo objetivo y -- del ser para sí es ella misma; esta unidad, por consiguiente, no deviene todavía objeto para ella. "Esta unidad de lo objetivo y del ser para sí que es en el concepto de la acción y que, de este modo, deviene para la conciencia como la esencia y objeto, al no ser para ella el concepto de su acción, no deviene tampoco objeto para ella de un modo inmediato y por medio de ella misma, sino que hace que el servidor que sirve de mediador exprese esta certeza ella misma totalmente de que solamente en sí es su desventura lo inverso, a saber, la acción -- que se satisface a sí misma en su hacer o el goce bienaventurado, por donde su -- miseria acción es asimismo en sí lo inverso, o sea la acción absoluta" (164). En otros términos, la unidad de lo objetivo y del ser para sí, en cuanto que aún no es para la conciencia el concepto de su acción, no deviene todavía objeto para ella de un modo inmediato y por medio de ella, sino que hace que el término -- medio exprese que dicha acción es para la conciencia, al mismo tiempo, acción absoluta; es decir, hace que el término medio anuncie a la conciencia inmutable que lo singular ha renunciado a sí y a lo singular que lo inmutable no es ya un -- extremo para él, sino que se ha reconciliado con él.

Para la conciencia singular, su acción sigue siendo una acción miseria, su goce -- el dolor, y la superación de este dolor, en su significación positiva, un más allá; no ha descubierto todavía que su acción es, al mismo tiempo, la acción absoluta donde se efectúa la unidad inmediata de lo objetivo y del ser para sí; no ha descubierto aún que esta unidad inmediata es para ella su objeto, en el que su acción y su ser, como ser y acción de sí misma, son para ella ser y acción en sí. -- "Pero, 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" (165). Notemos, en el objeto señalado, esto es, en la unidad inmediata de lo objetivo y del ser para sí, deviene para la conciencia singular la representación de la razón; no deviene, pues, el concepto de la razón, sino únicamente la representación de ésta. El concepto de la razón de -- vendrá para ella al final de la figura que lleva el mismo nombre.

Como resultado de este movimiento, la conciencia ha descubierto que la singularidad, en su desarrollo total, o la singularidad que es conciencia real, ha sido -- puesta como lo negativo de sí misma, esto es, como el extremo objetivo o ha -- desgajado de sí su ser para sí, convirtiéndolo en el ser; "de este modo, ha devenido también para la conciencia su unidad con este universal que, para nosotros, -- no cae ya fuera de ella, puesto que lo singular superado es lo universal; y, como la conciencia se mantiene a sí misma en esta su negatividad, su esencia es en -- ella como tal" (166). Su verdad es el término medio, es decir, la unidad de lo objetivo y del ser para sí, que encierra un saber inmediato de estos extremos y -- los relaciona entre sí, y es la conciencia de su unidad que anuncia a la conciencia, y con ello se anuncia a sí misma la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella misma.

(164) Fenomenología..., IV, p 138

(165) ibid., p 139

(166) ibid., V, p 143.

De este modo, por medio de la enajenación de su yo, y de convertir su autoconciencia inmediata en una cosa, en un ser objetivo, deviene para la conciencia su unidad con lo universal, la unidad del ser objetivo con el ser para sí, vale decir, la unidad dialéctica objeto-sujeto. Esta unidad, empero, como acabamos de ver, no es todavía la unidad mediata de estos extremos, sino solamente su unidad inmediata; su unidad mediata se logrará posteriormente.

A P E N D I C E

NUESTRO PUNTO DE VISTA SOBRE DOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGIA.

1. - LA IDENTIDAD DEL OBJETO Y EL SUJETO.

Uno de los problemas fundamentales de la Fenomenología es, sin duda alguna, - el que se refiere a la identidad del objeto y el sujeto, esto es, a la identidad - del mundo y la conciencia. La experiencia que hace la conciencia en su recorrido de formación -cuya descripción fenomenológica es el contenido de esta obra-nos muestra, precisamente, desde su fase inicial (certeza sensible) hasta - su fase final (saber absoluto) la realización de esta identidad.

La identidad de estos dos extremos es un problema fundamental porque trae consigo la cancelación del dualismo gnoseológico. En efecto, para el dualismo, - el objeto y el sujeto son dos esencias absolutamente independientes, absolutamente irreductibles entre sí; según la Fenomenología, en cambio, tales extremos no son sino dos momentos singulares que al final del proceso se identifican plenamente. Para el dualismo, el mundo tiene en sí mismo verdad absoluta; según la Fenomenología, en cambio, la verdad absoluta es el todo, y el mundo sólo subsiste, - sólo es en tanto se refiere al todo.

Esta identidad está plenamente justificada en la Fenomenología, pues la experiencia que hace la conciencia en su camino hasta llegar al saber absoluto es una experiencia necesaria totalmente legitimada. Tal experiencia tiene como resultado la identidad del objeto y el sujeto, la cual sólo al final del proceso es lo que es - en verdad, a saber, una identidad mediata, totalmente realizada.

En las figuras descritas en este trabajo, esta identidad, desde luego, no ha logrado aún su realización (Realisierung); más aún, la conciencia singular ni siquiera ha descubierto todavía que la unidad del ser objeto y del ser para sí es ella - misma, por eso esta unidad no deviene aún objeto para ella. Pero, tanto el ser objetivo como el ser para sí y la unidad inmediata misma de estos dos momentos - sí han devenido ya para la conciencia singular. Esto entraña una triple legitimidad: la legitimidad del ser objetivo, la del ser para sí y la de la unidad inmediata de estos dos momentos.

A) LA LEGITIMIDAD DEL SER OBJETIVO.

El ser objetivo, esto es, el ser del mundo (el ser del objeto como diría el dualismo), se legitima en los tres primeros capítulos descritos. Este momento implica un triple movimiento de la conciencia: primero, el movimiento que va de lo inmediato o singular supuesto a lo universal condicionado; segundo, el movimiento

que desde lo universal condicionado se eleva hasta lo universal incondicionado; y tercero, el movimiento mediante el cual lo universal incondicionado deviene autoconciencia, es decir, el movimiento mediante el cual el objeto reflejado que tiene como contenido solamente la esencia objetiva deviene objeto reflejado cuyo contenido es ya la conciencia misma.

a) Primer movimiento.

En este primer movimiento, el ser objetivo aparece como lo dado, lo inmediato, lo otro del sujeto; éste, a su vez, se manifiesta como un sujeto receptivo, un sujeto cognoscente que está frente al objeto, frente al mundo sensible; es la -- conciencia en su estadio más primitivo, conciencia inmediata, ingenua, para -- la que el objeto aparece como algo externo, algo que está fuera de ella y ella tan sólo lo aprehende. Uno y otro, objeto y sujeto, aparecen de este modo como dos estos diferentes, opuestos entre sí, el éste como yo y el esto como sujeto.

El movimiento se legitima precisamente cuando la conciencia hace la doble experiencia de su desdoblamiento y descubre por sí misma que tanto el ser del objeto en su doble momento --el ahora y el aquí-- como el ser del sujeto, no son lo inmediato que ella suponía, sino algo mediado, lo universal que niega todo esto singular, pues "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 un otro, que es precisamente el yo". De este modo, al final del movimiento, el objeto y el sujeto se revelan ya no como dos estos singulares supuestos, sino como dos estos universales; dos estos negativos, o sea, dos estos que sólo son por medio de la negación de su ser otro.

Conviene advertir que en este primer movimiento, la negación o mediación --fundamento de la dialéctica y, consiguientemente, fundamento de la identidad del objeto y el sujeto-- aparentemente externa a éstos en el principio del movimiento, al final de éste se revela ya como algo esencial a ellos; ciertamente no es todavía la mediación consciente, sino la mediación en su estadio más simple. El tránsito de lo singular supuesto a lo universal condicionado se efectúa precisamente por la mediación, y todo paso de una figura a otra tiene siempre en su base a aquélla.

b) Segundo movimiento.

El movimiento de lo universal condicionado a lo universal incondicionado se legitima en la dialéctica de la percepción. En esta figura, el objeto como cosa, -- que de lo singular supuesto ha devenido universal condicionado, la cosa desnuda de sus propiedades, al final de este segundo movimiento se revela ya como la cosa de múltiples cualidades; se revela ya como el objeto que tiene la negación en sí. Este tránsito se efectúa cuando la conciencia hace su experiencia en el objeto, en la cosa, y descubre que juntamente con lo universal puro, la coseidad, -- aparecen en la cosa otras múltiples cualidades, que también son universales; por

ejemplo, en el terrón de azúcar, juntamente con la coseidad aparecen, al mismo tiempo, lo blanco, lo cúbico, lo dulce, etc. Todas estas propiedades son en un mismo y simple aquí, el terrón de azúcar: todas ellas se relacionan consigo mismas, son indiferentes las unas con respecto a las otras y cada una de ellas es para sí y libre de las demás. La coseidad es, a su vez, distinta y libre de estas sus determinaciones; es el puro relacionarse consigo mismo dichas determinaciones; en ella son y en ella se compenetran en una unidad simple e indiferente, el también. Sin embargo, para que estas múltiples propiedades sean en verdad determinadas se requiere no solamente que sean indiferentes y se refieran a sí mismas, sino, además, que se distinguan y se relacionen con otras propiedades como contrapuestas; por ejemplo, lo blanco se distingue y se relaciona con lo negro como contrapuestos, lo dulce se distingue y excluye lo amargo, etc; este es el momento de la pura singularidad, el uno excluyente. Por esta determinación, cuando percibimos, no percibimos solamente la coseidad, sino una cosa de múltiples cualidades, esto es, una cosa determinada en sí y para sí, por ejemplo, este terrón de azúcar. De este modo, la cosa, como objeto de la conciencia perceptora, no es solamente lo universal, el también de las propiedades, sino, al mismo tiempo, lo singular, el uno excluyente.

Estos dos extremos, el también y el uno excluyente, aparecen en un principio como la esencialidad misma del objeto, pero sólo son abstracciones puras que arrastran a la conciencia a una serie de contradicciones que están presentes en el objeto mismo. "La sofistiquería del percibir" pretende resolver esta contradicción mediante la separación de ambos momentos, de modo que unas veces -- pretende poner la unidad en la cosa y la diversidad en la conciencia, otras, en cambio, pretende poner la diversidad en la cosa y la unidad en la conciencia. Sin embargo, toda esta sofistiquería resulta ser nula, pues al final del movimiento la conciencia llega al resultado de que ambos momentos se unifican, forman una unidad que es lo universal incondicionado, que en adelante es el nuevo objeto de la conciencia, la cual, a su vez, entra por vez primera en el reino del entendimiento.

De este modo, para la conciencia, el objeto ha retornado a sí desde el comportamiento de su ser otro; es un objeto reflejado, y con ello ha devenido concepto en sí; pero la conciencia no es todavía para sí misma el concepto, por lo cual no se reconoce aún en este objeto reflejado. En cambio, para nosotros, desde el saber absoluto, este objeto reflejado ha devenido a través del movimiento dialéctico de la conciencia de tal modo que la conciencia misma se ha entrelazado con este devenir y la reflexión es en ambos lados -objeto y conciencia- la misma, es decir, solamente una. Pero para la conciencia perceptora, en el momento presente del proceso, el objeto reflejado obtenido es un concepto en sí cuyo contenido es solamente la esencia objetiva y no todavía la conciencia como tal, por eso ésta no se reconoce aún en dicho objeto.

Para el problema que nos ocupa -mostrar la legitimidad de la identidad real del objeto y el sujeto- el momento de la percepción es básico, no sólo por tener en su esencia la negación, diferencia o multiplicidad que, como dijimos anteriormente, es el alma de la dialéctica y, consiguientemente, el fundamento de la identidad señalada, sino además porque en la percepción se legitima, como aca

bamos de ver, el tránsito de lo universal condicionado a lo universal incondicionado.

c) Tercer movimiento.

El movimiento de lo universal incondicionado a la autoconciencia, esto es, el tránsito del objeto reflejado cuyo contenido es solamente la esencia objetiva al objeto reflejado cuyo contenido es ya la conciencia misma, se justifica plenamente en la dialéctica del entendimiento. Aquí, tras una serie de contradicciones o desdoblamientos de la conciencia, ésta llega al resultado de que el contenido del objeto reflejado es ella misma. Principia el movimiento en aquel primer objeto reflejado cuyo contenido es solamente la esencia objetiva, vale decir, la fuerza, y descubre que la esencia de este objeto no es sino la unidad misma de sus momentos singulares anteriores, esto es, la unidad de su propio movimiento. Esta unidad la descubre mediante el "juego de fuerzas" o sea el desdoblamiento de la fuerza cuyo único ser es el desaparecer; tal unidad es el concepto como concepto. Pero descubre también que el concepto como concepto es lo interior, es decir, el fondo verdadero de las cosas, en el que, a su vez, se revela un mundo suprasensible, un mundo que está más allá del mundo sensible; este mundo suprasensible se revela en un principio como el mundo verdadero y permanente porque lo interior tiene en sí la certeza de sí mismo o sea el movimiento del ser para sí. Sin embargo, posteriormente descubre que lo suprasensible no es sino lo sensible y lo percibido puestos como en verdad son, a saber, un mundo cuya esencia es el movimiento dialéctico mediante el cual no cesa de desaparecer y de negarse a sí mismo, esto es, un mundo cuya esencia y verdad es ser fenómeno; es el fenómeno como fenómeno, vale decir, el fenómeno considerado en su movimiento de desaparición; es lo universal simple cuya esencia es la negación o mediación que es, a su vez, diferencia universal, indeterminada. Esta diferencia universal es lo simple en el juego de fuerzas, lo verdadero de éste; es la ley de la fuerza, la ley del fenómeno o la ley como la verdad de la manifestación, del desaparecer; es el cambio absoluto.

Ahora bien, el cambio absoluto aparece en un principio solamente en el objeto, en el fenómeno; pero a través de su movimiento, la conciencia llega al resultado de que, como concepto del entendimiento, el cambio se da en ella misma, más todavía, llega al resultado de que el cambio es lo interior de las cosas, por lo que el cambio puro es para el entendimiento la ley de lo interior. De este modo, la conciencia hace la experiencia de que es ley del fenómeno mismo el que lleguen a ser diferencias que no son tales o el que las cosas homónimas se repelen de sí, es decir, hace la experiencia de una segunda ley cuyo contenido se contraponen a la diferencia que permanecía constantemente igual a sí misma; hace la experiencia de la ley de la contradicción. Con la aparición de esta segunda ley, la conciencia experimenta un nuevo desdoblamiento, un desdoblamiento cuyos extremos son el mundo suprasensible y el mundo invertido. Este mundo invertido aparece como un mundo opuesto al mundo suprasensible, como un mundo que está fuera de él y éste repele de sí mismo como una realidad invertida. En este mundo invertido, lo que en el mundo suprasensible era igual-

a sí en este mundo se repele de sí y lo que allá era desigual a sí aquí es lo igual a sí, y viceversa. La ley de este mundo invertido es el cambio y la mutación.

Con la aparición de la contradicción en el pensamiento, la diferencia es ya diferencia interna o la diferencia en sí misma, en cuanto lo igual a sí es al mismo tiempo lo desigual a sí y lo desigual a sí es lo igual a sí. Por otra parte, con la aparición del mundo invertido, la conciencia hace la experiencia de — que uno es el fenómeno (el mundo suprasensible) y otro, en cambio, es el en sí (el mundo invertido); aquél es el mundo como es para otro, éste como es para sí. De este modo, la conciencia descubre que hay una diferencia entre el fenómeno y el en sí, entre el mundo como es para otro y el mundo como es para — sí, de manera que una determinación en sí es lo contrario de lo que parece ser para otro. Sin embargo, esta diferencia es tan profunda que se destruye a sí — misma, se suprime dialécticamente a sí misma. Esta diferencia es la oposición absoluta, la oposición en sí misma, esto es, la contradicción. Precisamente, — mediante la contradicción, cada determinación se autodestruye, se suprime dialécticamente y deviene su contraria; así, lo dulce deviene amargo, lo negro — deviene blanco, la pena deviene perdón, etc. Mediante la contradicción, el fenómeno es el en sí, pues el fenómeno tiene en sí la contradicción, la negatividad, la diferencia de sí consigo mismo.

De este modo, la conciencia obtiene como resultado que el mundo suprasensible y el mundo invertido, el fenómeno y el en sí, no son sino uno y el mismo mundo; ambos son momentos de la realidad que es captada en su totalidad fenoménica como infinitud, ya que lo único que subsiste es la pura diferencia, el concepto absoluto. La infinitud es lo simple de la ley, la inquietud absoluta del puro moverse a sí mismo, según lo cual lo determinado de algún modo es — más bien lo contrario de esta determinación; es "la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, omnipotente, que no se ve empañada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella misma todas las diferencias así como su ser superado y que, por tanto, palpita en sí misma sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta"; es la mediación de lo inmediato — consigo mismo.

Cuando la infinitud es aprehendida como tal por la conciencia y deviene objeto de ésta, es entonces cuando se efectúa el tránsito de lo universal incondicionado a la autoconciencia, del objeto reflejado que tiene como contenido — solamente la esencia objetiva al objeto reflejado cuyo contenido es ya la conciencia misma, pues la conciencia es ya conciencia de la diferencia, conciencia para sí misma, esto es, autoconciencia. La conciencia hace la experiencia de que la diferencia es su propia diferencia, su propia negación; "yo me — distingo de mí mismo, y en ello es inmediatamente para mí el que este distinto no es distinto"; el yo es lo otro y lo otro es el yo. Así, la conciencia obtiene como resultado que lo interior es ella misma: "y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, 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"; la conciencia misma es el contenido del objeto como co-

sa, el contenido del mundo sensible. El mundo no tiene ya, consiguientemente, subsistencia en sí, como aparentaba en un principio, sino que solamente es por referencia a la conciencia; ésta es su verdad.

De este modo, pues, es como se legitima el ser objetivo, vale decir, el ser en-sí de la conciencia. La conciencia no es ya conciencia de un otro, del mundo, sino conciencia de sí misma en su ser otro; es conciencia reflejada en sí o autoconciencia. Creía conocer un objeto extraño a ella y ocuparse de este objeto, pero ha descubierto que sólo se conoce a sí misma y se ocupa de sí misma; ella misma es el objeto, lo verdadero.

B) LEGITIMIDAD DEL SER PARA SÍ.

El ser para sí de la conciencia (el ser del sujeto como diría el dualismo) se legitima en la figura de la autoconciencia. En esta figura, la conciencia hace la doble experiencia de su independencia y su libertad, experiencia que trae consigo una serie de escisiones o desdoblamientos de la conciencia, que ésta va superando hasta lograr la unidad inmediata de sí misma consigo misma.

En su primer desdoblamiento la conciencia se escinde en la contraposición entre la autoconciencia y la vida. Como VIDA, es el objeto reflejado en sí, la unidad infinita de las diferencias, lo otro de la autoconciencia; es "el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene en este movimiento", es decir, la unidad de todos los momentos anteriores del proceso, proceso que parte de la primera unidad inmediata o sea de lo singular supuesto de la certeza sensible, pasa por la determinabilidad de la percepción y la universalidad del entendimiento, y retorna a la unidad de estos momentos y, con ello, a la unidad reflejada. Esta unidad reflejada (objeto reflejado) es aquella primera unidad inmediata, pero superada; es una unidad universal que tiene en sí, como superados, todos los momentos señalados; es el género simple. Como AUTOCONCIENCIA, la conciencia aparece siendo para sí como una esencia simple que se tiene por objeto como yo puro; es la conciencia reflejada; la alteridad de la vida; es también el género simple, por eso el género simple es la totalidad que implica vida y autoconciencia.

La autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de lo otro, del objeto, que aparece ante ella como vida independiente; es una apetencia. Como APETENCIA, la autoconciencia niega dialécticamente su objeto, la vida, y al negarlo lo supera, obteniendo de este modo su mismidad; es absolutamente para sí, y lo es sólo mediante la superación del objeto, el cual tiene que ser su satisfacción puesto que es lo verdadero. El objeto, por su parte, es independiente, pues pone en sí mismo su ser otro, cumple en sí mismo la negación; y precisamente, por medio de la independencia del objeto, la autoconciencia logra su satisfacción. Que el objeto cumpla en sí mismo la negación es evidente, puesto que el objeto es en sí lo negativo y tiene que ser para otro lo que él es en sí. Por último, en cuanto que el objeto es en sí mismo la negación y en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia, pues este doble momento ---negación e independencia--- es la esencia de la conciencia.

Ahora bien, para que la autoconciencia se satisfaga plenamente en el objeto, - tiene éste que revelársele como yo y como objeto al mismo tiempo, es decir, - tiene que revelársele como autoconciencia, pues "la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia". Para lograr esta satisfacción la autoconciencia se duplica entonces en el interior de sí misma, dando origen a dos autoconciencias, cada una de las cuales es para sí certeza de sí misma --- mientras que para la otra es como un objeto independiente inmerso en el ser de la vida; con esto, la autoconciencia se pierde a sí misma, pues se encuentra como otra esencia. Ambas autoconciencias efectúan entre sí una lucha a muerte por el reconocimiento; esta lucha es el hacer; que tiene una doble significación, no sólo por ser un hacer hacia sí y hacia lo otro, sino también porque, como indivisible, es tanto hacer de la una como hacer de la otra. En esta lucha una de las autoconciencias, el señor, que en un principio aparece como una autoconciencia independiente cuya esencia es el ser para sí, al final se revela como una conciencia dependiente, ya que es reconocida por una conciencia dependiente; la otra autoconciencia, el siervo, en cambio, que en un principio aparece como una conciencia dependiente cuya esencia es la coesidad, el ser de la vida, al final -por medio del temor, del servicio y del trabajo- -- logra dominar el ser objetivo e imprimir en éste el ser para sí, y se revela como una conciencia independiente. Así, la autoconciencia logra su independencia en el hacer.

Una vez que la autoconciencia ha logrado imprimir en el objeto el ser para sí - deviene autoconciencia pensante, autoconciencia libre, pues pensar es comportarse como un yo que al mismo tiempo es ser en sí, un yo que al mismo tiempo es objeto de sí mismo, o también, pensar es comportarse como un ser en sí que - al mismo tiempo es ser para sí. "En el pensamiento yo soy libre, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo". El ser objetivo, el ser de la vida, que anteriormente aparecía como un otro distinto de la autoconciencia, ahora es en ella misma, es su propio ser, y ello hace que la autoconciencia sea libre. Sin embargo, puesto que esta unidad del ser en sí y del ser para sí es todavía una -- unidad inmediata, la libertad que ha devenido no es todavía la libertad real de la autoconciencia, sino una libertad abstracta. Esta libertad abstracta, al surgir en la historia del espíritu como su manifestación consciente, se denomina estoicismo. El estoicismo es, pues, la libertad de la autoconciencia que escapando siempre inmediatamente a ella se retrotrae a la pura universalidad del -- pensamiento; abandona el ser objetivo, o sea todo contenido determinado y tiene solamente como su verdad el pensamiento puro, la forma como tal, que, separada de la independencia de las cosas, se retrotrae a sí misma.

El tránsito a la libertad real se efectúa en el escepticismo. Aquí, la forma está unida a las determinaciones de la vida, pero la autoconciencia se vuelve contra tales determinaciones, las niega dialécticamente, haciendo que para la conciencia devenga la total inesencialidad y la falta de independencia de estas múltiples determinaciones, haciendo con ello, al mismo tiempo, que la negatividad, abstracta en el estoicismo, devenga negatividad real. Las diferencias, que en -

el estoicismo eran solamente la pura abstracción de las mismas, en el escepti-- cismo se convierten en una diferencia de la autoconciencia misma. Así, al ne-- gar conscientemente las determinaciones de la vida, la conciencia adquiere pa-- ra sí misma la certeza de su libertad, hace surgir la experiencia de ella y la -- eleva de este modo a verdad. Desaparece, por consiguiente, toda determina-- ción o diferencia permanente, y lo único que subsiste es la verdadera certeza -- de su libertad, esto es, la verdadera certeza de sí misma. Evidentemente, es-- ta verdadera certeza de su libertad o de sí misma, la conciencia la logra me-- diante la negación no de algo ajeno a ella, sino mediante la negación de algo que es ella misma, pues la conciencia misma es la determinabilidad de la vida, la determinabilidad con respecto a lo desigual.

C) LEGITIMIDAD DE LA UNIDAD INMEDIATA DEL SER OBJETIVO Y DEL SER PARA SÍ.

La conciencia escéptica, que ha alcanzado la verdadera certeza de sí misma, -- no logra, empero, la unidad real consigo misma, ya que al final de su movi-- miento se experimenta como una conciencia contradictoria en sí misma; pues, -- de una parte, reconoce su libertad como algo que está por encima de toda de-- terminación y el carácter contingente del ser allí, pero, de otra, confiesa ser, -- a su vez, un retorno a lo inesencial y un girar sobre ello; de una parte, niega -- en su pensamiento todo contenido inesencial y se pone solamente a sí misma, -- pero de otra, ella misma se muestra a la vez como conciencia de algo inesen-- cial, o sea, se muestra como una conciencia contingente. Este desdoblamiento de la conciencia da lugar a una nueva figura de ésta, a la conciencia desventu-- rada.

En la conciencia desventurada, la conciencia se ve a sí misma duplicada: por -- una parte, se eleva por encima de toda confusión y de toda contingencia de la vida, captándose a sí misma como conciencia inmutable; pero, de otra, se re-- baja hasta el ser determinado y se ve a sí misma como conciencia singular, --- empírica, mudable. En un principio ambas conciencias, singular e inmutable, -- aparecen como opuestas, siendo la segunda lo esencial y la otra lo inesencial; -- sin embargo, a través de su movimiento, la conciencia descubre que ella misma es la contemplación de una conciencia en otra, y ella misma es ambas, y la uni-- dad de ambas es también para ella la esencia. Lo inmutable no es como se ma-- nifiesta en un principio una esencia ajena que está más allá de toda singulari-- dad, sino un uno sensible, real. Se logra, pues, la unidad de lo inmutable y -- lo singular.

Sin embargo, lo inmutable que se ha unido a lo singular no es todavía lo inmu-- table configurado (real, concreto), sino lo inmutable no-configurado (abstrac-- to). La conciencia tiende entonces a superar su relación con lo inmutable no-- configurado para devenir uno con lo inmutable configurado. Esta unidad se lo -- gra precisamente mediante un triple movimiento de la conciencia singular, mo-- vimiento que está a tono con la triple actitud que la conciencia adopta ante lo inmutable configurado: primero, como conciencia pura; segundo, como esencia singular que se comporta hacia la realidad como apetencia y como trabajo; y --

tercero, como conciencia de su ser para sí o autoconciencia que arriba a la -- razón.

En su primera actitud, como conciencia pura, la conciencia no es más que un sentimiento, un momento musical, abstracto, "el concepto de la conciencia-real o el ánimo interior, todavía no real en la acción y en el goce". Aquí, -- en vez de captar la esencia, la conciencia solamente la siente, y lo único -- que capta es lo puro inesencial. De este modo, lo único que se hace presente ante ella es el sepulcro de su realidad. Pero, al hacer la experiencia de que aun dicho sepulcro carece de realidad, la conciencia renuncia entonces a indagar la singularidad inmutable como real, y retorna a sí misma. Justamente -- en este retorno a sí misma deviene para nosotros su segunda actitud, la actitud de la apetencia y el trabajo, que confiere a la conciencia la certeza interior de sí misma, y se la confiere mediante la superación y el goce de la esencia -- ajena, o sea de la esencia bajo la forma de las cosas independientes. Esta actitud es precisamente la realización (Realisierung) de la conciencia, como acción y goce externos: pues en la apetencia, en el trabajo y en el goce, deviene para la conciencia su ser para sí. Sin embargo, en esta misma experiencia -- la conciencia descubre, al mismo tiempo, que su ser para sí es un ser para sí -- vacío, pues su esencia --lo inmutable-- todavía es un más allá.

¿ Cuándo logra entonces la conciencia singular su unidad con la inmutable, -- con lo esencial? Cuando lo inmutable renuncia a su figura y la abandona y, frente a ello, la conciencia a singular reconoce su propia dependencia con respecto a lo inmutable, se humilla. En esta humillación, en esta acción de gracias, empero, la conciencia singular se supera, pues aun esta acción de gracias es una acción de ella.

Esta unidad es todavía, sin embargo, una unidad afectada por una contradicción, ya que la humillación de la conciencia en la acción de gracias representa un retorno al interior de sí misma y, concretamente, un retorno a sí misma -- como a la verdadera realidad. Precisamente en este retorno a sí misma deviene la tercera actitud del movimiento de la conciencia, la conciencia de su ser para sí o autoconciencia que arriba a la razón, "en la que esta verdadera realidad es uno de los extremos, es la relación de esa realidad con la esencia universal como la nada". Este es el momento en el que la conciencia renuncia a su propia decisión, a la propiedad y al goce; en el que tiene la certeza de enajenarse de su yo y de convertir su autoconciencia inmediata en una cosa, en un ser objetivo. Justamente, al ponerse a sí misma como una cosa, por medio de la renuncia a su propia voluntad singular y la enajenación de su yo, deviene para la conciencia singular su voluntad universal y, con ello, la representación de la razón, esto es, la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella misma.

Sólo a través de la renuncia a su libertad singular, a su propiedad y a su goce, la conciencia singular se priva plenamente de la realidad como su ser para sí, -- esto es, se niega plenamente a sí misma; "tiene la certeza de haberse enajenado en verdad de su yo, y de haber convertido su autoconciencia inmediata en --

una cosa, en un ser objetivo". Sólo a través de este autosacrificio real puede la conciencia singular probar su renuncia a sí misma, pues solamente así desaparece el engaño que reside en el reconocimiento y en la acción de gracias interiores, reconocimiento que aunque desplaza de sí toda esencia, todo ser para sí, y lo atribuya a un don del más allá, conserva sin embargo el mismo en este desplazamiento la peculiaridad externa en la posesión, que no abandona, y la particularidad interna en la conciencia de la decisión que ella misma asume y en la conciencia del contenido (determinado por allá) de esta decisión, contenido que no ha trocado por un contenido para ella ajeno y carente de sentido.

Este autosacrificio de la conciencia singular es, sin embargo, una acción doble en sí, ya que es una acción tanto de ella como de lo inmutable mismo; y el contenido de esta acción es la negación dialéctica de la conciencia singular en sí misma y mediante esta negación su elevación a la universalidad, pues la renuncia a su propia voluntad singular sólo es negativa de una parte, de acuerdo con su concepto o en sí, pero es al mismo tiempo positiva, a saber, en cuanto que es la posición de la voluntad como un otro y, de un modo determinado, la posición de la voluntad no como algo singular, sino como algo universal. De este modo, la voluntad singular de la conciencia deviene para ella voluntad universal; es decir, deviene para ella la unidad inmediata del ser objeto y del ser para sí.

Esta unidad inmediata del ser objetivo y del ser para sí devenida es la conciencia misma; ella misma es esta unidad. Pero esto solamente lo es para nosotros o en sí; sólo nosotros, desde el saber absoluto, sabemos que la unidad inmediata del ser objetivo y del ser para sí devenida es la conciencia misma. Para ella, -- para la conciencia misma, en cambio, "Esta unidad de lo objetivo y del ser para sí que es en el concepto de la acción y que, de este modo, deviene para la conciencia como la esencia y objeto, al no ser para ella el concepto de su acción, no deviene tampoco objeto para ella de un modo inmediato y por medio de ella misma"; la conciencia misma aún no ha descubierto que la unidad inmediata del ser objetivo y del ser para sí es ella misma, por eso esta unidad no deviene todavía objeto para ella. Sin embargo, 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 la conciencia la representación de la razón, esto es, -- deviene para la conciencia la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella misma.

De este modo, pues, deviene para la conciencia la unidad del ser objetivo y del ser para sí, vale decir, la identidad del objeto y el sujeto, la identidad del mundo y la conciencia. Ciertamente no es todavía la identidad mediata -- de estos extremos, sino una identidad inmediata; sólo al final del proceso devendrá para la conciencia su identidad plena con el mundo, esto es, la identidad de sí misma consigo misma en su realización (Realisierung), o sea en la unidad con su enajenación.

2.- LA ENAJENACION DE LA AUTOCONCIENCIA.

Otro de los problemas fundamentales de la Fenomenología es, sin duda alguna, - el que se refiere a la enajenación de la autoconciencia. Es un problema fundamental porque mediante la enajenación de sí misma la autoconciencia logra su realización (Realisierung); "la autoconciencia sólo es algo, sólo tiene realidad (Realität) en la medida en que se extraña de sí misma; se pone así como universal, y esta su universalidad es su validez y su realidad" (167). Mientras la autoconciencia se mantiene contrapuesta a su enajenación es una autoconciencia abstracta, carente de objeto; pero en la medida en que se extraña de sí misma viene universal, y esta su universalidad es su validez y su realidad. Sólo mediante el extrañamiento de sí misma la autoconciencia es, al mismo tiempo, objeto verdadero; es el sí mismo que es para sí.

La enajenación de la autoconciencia es importante, además, porque de aquí parte el concepto moderno de enajenación. Feuerbach, y el mismo Marx, toman como punto de partida este fenómeno de la autoconciencia para desarrollar sus tesis respectivas sobre la enajenación.

Desde luego, advertimos que este problema, al igual que el problema de la identidad del objeto y el sujeto que acabamos de ver, no lo analizaremos en toda su extensión, sino solamente en aquellos rasgos generales que se manifiestan en las primeras figuras del proceso. Esclareceremos algunas de las características principales de la enajenación, pondremos de manifiesto el contenido real y la validez de la misma y terminaremos haciendo un somero análisis de los puntos en que convergen y divergen las filosofías de Hegel y Marx sobre este fenómeno.

A) CARACTERISTICAS PRINCIPALES DE LA ENAJENACION.

Las principales características que aparecen en el fenómeno de la enajenación de la autoconciencia de acuerdo con el planteamiento de la Fenomenología, son las siguientes:

a) La enajenación está en el extrañamiento.

La enajenación de la autoconciencia está en el EXTRAÑAMIENTO de sí misma. - En efecto, de acuerdo con el planteamiento de la Fenomenología, la enajenación tiene una doble significación: negativa una, en cuanto significa para la autoconciencia el extrañamiento o negación de sí misma; positiva la otra, en cuanto que por medio de este extrañamiento la autoconciencia se realiza. Precisamente, por el extrañamiento de sí misma la autoconciencia tiene lo negativo del objeto, esto es, la coseidad que tiene para la autoconciencia el carácter de lo negativo; - pero, al mismo tiempo, por medio de este extrañamiento la autoconciencia logra superarse a sí misma, pues logra su realización.

En la figura de la conciencia desventurada la autoconciencia tiene la certeza de haberse enajenado en verdad de su yo, y tiene esta certeza justamente porque - tiene la certeza de haberse extrañado plenamente de su mismidad, y de haber - convertido su autoconciencia inmediata en una cosa, en un ser objetivo. Solamente por medio del extrañamiento de sí misma puede la autoconciencia probar su renuncia a sí misma, esto es, la renuncia a su propia voluntad singular y a su realidad lograda en el trabajo y en el goce. Sólo mediante el extrañamiento de sí misma, su voluntad singular deviene voluntad universal. "Pues la renuncia a la propia voluntad sólo es negativa de una parte, de acuerdo con su concepto o en sí, pero es al mismo tiempo positiva, a saber, la posición de la voluntad, no como algo singular, sino universal" (168).

En su recorrido de formación la autoconciencia hace la experiencia de una doble enajenación, vale decir, de un doble extrañamiento: uno, en el mundo de la realidad; otro, en el mundo de la pura conciencia. Este segundo extrañamiento, que sólo es en contraposición del primero y que tiene como fundamento a éste, más bien es la otra forma del extrañamiento que, como dice Hegel, consiste cabalmente en tener la conciencia en dos mundos distintos, abarcando ambos.

Evidentemente, ambos extrañamientos son necesarios en el proceso de formación de la autoconciencia, ya que uno y otro son momentos singulares de este proceso. En la medida en que la autoconciencia se extraña de sí misma en el mundo de la pura conciencia, es una abstracción; pero en la medida en que se extraña de sí misma en el mundo de la realidad, la autoconciencia tiene realidad, es una realidad. Ahora bien, abstracción y realidad, como momentos contrapuestos, son momentos esenciales del proceso, son momentos constitutivos de la autoconciencia.

Así, pues, la enajenación de la autoconciencia está en el extrañamiento de sí misma; el extrañamiento es la esencia de la enajenación.

b) El sujeto de la enajenación es la autoconciencia.

El sujeto de la enajenación es la AUTOCONCIENCIA. Es un sujeto que al enajenarse se pone como objeto o pone al objeto como sí mismo por razón de la inseparable unidad del ser objetivo y del ser para sí; un sujeto que en verdad renuncia de sí mismo, se priva plenamente de su realidad como su ser para sí, y - mediante esta renuncia logra su universalidad.

En la figura de la conciencia desventurada, la autoconciencia tiene la certeza - de enajenarse en verdad de su yo, y de convertir su autoconciencia inmediata en una cosa, porque tiene la certeza de haber renunciado plenamente a su voluntad singular y a su realidad lograda en el trabajo y en el goce. Sólo mediante este-

sacrificio puede la autoconciencia probar su renuncia a sí misma, y a través de esta renuncia devenir universal.

Como sujeto de la enajenación, la autoconciencia no es algo puramente abstracto, como algunos lectores de Hegel afirman, sino una realidad. En efecto, en la figura del espíritu, la autoconciencia aparece enajenada en dos mundos distintos: "el primero es el mundo de la realidad o del extrañamiento del espíritu; el segundo, empero, aquel que el espíritu, elevándose por sobre el primero, se construye en el éter de la pura conciencia" (169). Este segundo mundo evidentemente es una abstracción que la autoconciencia construye como contraposición al primero, y tiene como fundamento a éste; y en este caso, la conciencia como sujeto de la enajenación podría ser algo puramente abstracto. Pero el primer mundo no es una abstracción, sino el mundo real, concreto, histórico; y el extrañamiento de la autoconciencia en este mundo no es una abstracción, sino un extrañamiento real, que implica un sujeto real. Justamente por medio de este extrañamiento la autoconciencia logra su realización.

c) La enajenación es algo esencial a la autoconciencia.

Hemos visto que la autoconciencia sólo es algo, sólo tiene realidad (Realitat) - en la medida en que se extraña de sí misma, pues mediante su extrañamiento deviene universal, y esta su universalidad es su validez y su realidad. Por consiguiente, la enajenación es un momento esencial de la autoconciencia.

Esta característica de la enajenación de la autoconciencia aparece ya en la figura de la conciencia desventurada, donde la voluntad singular de la autoconciencia deviene voluntad universal en la medida en que la autoconciencia se enajena de su yo y convierte su autoconciencia inmediata en una cosa, en un ser objetivo. Justamente por esta enajenación deviene para la autoconciencia la unidad inmediata del ser objetivo y del ser para sí.

Pero donde se manifiesta con más claridad esta característica es en la figura del espíritu, donde la enajenación aparece como la esencia misma de la autoconciencia. "La verdadera naturaleza originaria y la sustancia del individuo es - dice Hegel - el espíritu del extrañamiento del ser natural. Esta enajenación es, por consiguiente, tanto fin como ser allí del individuo; y es, al mismo tiempo, - el medio o el tránsito de la sustancia pensada a la realidad como, a la inversa, - de la individualidad determinada a la esencialidad" (170). La esencia del individuo es, pues, la enajenación del ser natural; esta enajenación es tanto su fin como su ser allí, esto es, tanto lo inmediato, lo real puro, como su propia existencia real.

Pero la enajenación es la esencia no sólo del individuo, sino también del todo. - "El todo es, por consiguiente, como cada momento singular, una realidad (Realitat) extrañada de sí; se quiebra en un reino en el que la autoconciencia es real, lo mismo que su sujeto, y otro, el reino de la pura conciencia, que más

(169) Fenomenología..., VI, p 289.

(170) ibid, p 290

allá del primero no tiene presencia real, sino que es en la fe" (171). El todo - sólo es lo que es en verdad - lo verdadero, el ser real, sujeto o devenir de sí - mismo- en la medida en que se extraña de sí mismo; es una realidad extrañada de sí.

Así, pues, la enajenación es un momento esencial de la autoconciencia; sólo en la medida en que se extraña de sí misma la autoconciencia deviene universal, y esta su universalidad es su validez y su realidad.

d) Carácter positivo de la enajenación.

Una consecuencia de las características anteriores es, sin duda alguna, el carácter o significación positiva de la enajenación. En efecto, de acuerdo con su concepto o en sí, esto es, en cuanto significa para la autoconciencia el extrañamiento de sí misma, evidentemente la enajenación tiene una significación negativa; pero, en cuanto que por medio de este extrañamiento la autoconciencia deviene universal y esta su universalidad es su validez y su realidad, la enajenación reviste, al mismo tiempo, un carácter positivo.

De acuerdo con su concepto o en sí, la enajenación tiene una significación negativa porque representa para la autoconciencia el extrañamiento de sí misma, vale decir, la negación o pérdida de sí misma; se priva en verdad y plenamente de la realidad como su ser para sí. Pero esta renuncia a su ser para sí es ella misma la creación de la realidad y, gracias a ella, la autoconciencia se apodera inmediatamente de ésta.

El carácter positivo de la enajenación está en que, mediante el extrañamiento de sí misma la autoconciencia se supera. Así, por ejemplo, en la figura de la conciencia desventurada, mediante la enajenación de su yo, mediante la enajenación de su ser para sí que convierte a éste en una cosa, en un ser objetivo, la autoconciencia logra que su voluntad singular devenga voluntad universal; deviene para la conciencia la unidad inmediata del ser objetivo y del ser para sí. Y en la figura del espíritu, vemos que la verdadera naturaleza originaria y la sustancia del individuo no es sino el extrañamiento del ser natural; esta enajenación es, por consiguiente, tanto fin como ser allí del individuo, es decir, tanto lo real puro como lo real existente de éste. Más aún, la enajenación es, además, el medio o el tránsito de la sustancia pensada a la realidad como, a la inversa, de la individualidad determinada a la esencialidad; es el tránsito de la abstracción a la realidad y el tránsito de lo singular a lo universal.

B) CONTENIDO REAL Y VALIDEZ DE LA ENAJENACION.

Contra lo que afirman algunos lectores de Hegel en el sentido de que la enajenación de la autoconciencia, al igual que ésta, reviste un carácter puramente abstracto, nosotros advertimos en ella un CONTENIDO REAL, CONCRETO.

Este contenido real se advierte ya en la figura de la conciencia desventurada, -- donde la autoconciencia, a través de la renuncia a su propia libertad y a su realidad lograda en el trabajo y en el goce, se priva en verdad y plenamente de su yo, de la realidad como su ser para sí; tiene la certeza de haberse enajenado de su yo y de convertir su autoconciencia inmediata en una cosa, en un ser objetivo. Esta renuncia de su yo es una renuncia real de la autoconciencia, ya que ésta se extraña en verdad y plenamente de sí misma, niega la realidad como su ser para sí y convierte su autoconciencia inmediata en una cosa, en un ser objetivo.

Pero donde se revela con mayor claridad este contenido real de la enajenación -- es en la figura del espíritu. Aquí, como vimos anteriormente, la autoconciencia hace la experiencia de una doble enajenación, de un doble extrañamiento -- de sí misma: uno, el extrañamiento en el mundo de la realidad; otro, el extrañamiento en el mundo de la pura conciencia. Este segundo extrañamiento, contrapuesto al primero, no por ello se halla libre precisamente de él, sino que más bien es simplemente la otra forma del extrañamiento, que consiste cabalmente -- en tener la conciencia en dos mundos distintos, abarcando ambos. Aquí, la autoconciencia aparece como el simple repliegue de sí misma en su pura interioridad; es una abstracción. Este extrañamiento, evidentemente, carece de un contenido real.

Pero el extrañamiento en el mundo de la realidad no es una abstracción, sino -- una realidad que extraña un contenido real. En este extrañamiento la autoconciencia se manifiesta no como el simple repliegue de sí misma en su pura interioridad, sino como el hundimiento de sí misma en el mundo de lo real.

El mundo de la realidad es el mundo de la CULTURA; el mundo donde la autoconciencia se extraña de sí misma para lograr su realización; "aquello mediante lo cual el individuo tiene aquí validez y realidad -- dice Hegel -- es la cultura" (172). Sólo mediante el hundimiento de sí misma en el mundo de la cultura, la autoconciencia deviene universal, y esta su universalidad es su validez y su realidad.

Este mundo de la cultura no puede entenderse en Hegel, ni en ningún otro filósofo, como un mundo abstracto, carente de realidad, sino el mundo real, concreto, humano, histórico en que vivimos, en que somos; es el mundo construido por el hacer de todas y cada una de las autoconciencias; es OBRA. En este mundo es donde la autoconciencia se extraña de sí misma y se hunde en él convirtiéndose en objeto y contenido de sí misma.

Ahora bien, si la autoconciencia sólo es algo, sólo tiene realidad en la medida en que se extraña de sí misma en el mundo de la cultura es porque su extrañamiento tiene un contenido real, concreto; pues, ¿cómo podría la autoconciencia lograr su realización en el extrañamiento de sí misma en la cultura si este extrañamiento no tuviese ya en sí mismo un contenido real, concreto? La realización de la autoconciencia no es, después de todo, más que el resultado del extrañamiento de sí misma. Por tanto, si la autoconciencia sólo tiene realidad en la me

dida en que se extraña de sí misma, su extrañamiento mismo debe tener necesariamente un contenido real, concreto.

C) PUNTOS EN QUE CONVERGEN Y DIVERGEN LAS FILOSOFÍAS DE HEGEL Y MARX SOBRE EL PROBLEMA DE LA ENAJENACION.

Antes de hacer un somero análisis sobre los puntos en que convergen y divergen las filosofías de Hegel y Marx sobre el problema de la enajenación, conviene advertir que en una y otra filosofía la enajenación ocupa un lugar central. En efecto, de acuerdo con el planteamiento de la Fenomenología, la enajenación es el momento de la realización (Realisierung) de la autoconciencia; "la autoconciencia sólo es algo, sólo tiene realidad (Realität) en la medida en que se extraña de sí misma". Sólo mediante su enajenación, la autoconciencia deviene universal, y esta su universalidad es su validez y su realidad. Por consiguiente, la enajenación es básica en la filosofía de Hegel. Y es también fundamental en la filosofía de Marx porque de acuerdo con el planteamiento de los Manuscritos económico-filosóficos de 1844, la enajenación es el fundamento teórico de la propiedad privada, de las realizaciones antagónicas entre los hombres (división de la sociedad en clases), de la depauperación material y espiritual del obrero, etc. La propiedad privada, dice Marx, es el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado; se deriva, por análisis, del concepto de éste (173). Por medio de la enajenación, Marx explica la propiedad privada y, con ayuda de ambas, todas las categorías de la economía política: "Así como del concepto del trabajo enajenado hemos desprendido por análisis el concepto de la propiedad privada -dice Marx- podemos ahora, con ayuda de estos dos factores, desarrollar todas las categorías de la Economía Política, y en cada una de ellas, por ejemplo el cambio, la competencia, el capital, el dinero, descubrimos simplemente una determinada y desarrollada expresión de estos primeros fundamentos" (174). La enajenación ocupa, pues, un lugar central en una y otra filosofía.

a) Puntos en que convergen.

Son dos los puntos fundamentales en que convergen las filosofías de Hegel y Marx sobre el problema de la enajenación: 1) la enajenación está en el extrañamiento; 2) la enajenación tiene un contenido real, antropológico.

1) La enajenación está en el extrañamiento.

En una y otra filosofía la enajenación está en el EXTRAÑAMIENTO, esto es, en la negación o pérdida de la mismidad. Esto ya quedó manifiesto en cuanto a la enajenación en la Fenomenología; veámoslo ahora en los Manuscritos.

(173) Carlos Marx, Manuscritos económico-filosóficos de 1844, versión al español de Wenceslao Roces, editorial Grijalbo, México, D.F., 1968, p 85.

(174) ibid, p 87.

Según esta obra, en el trabajo enajenado el extrañamiento es inherente al obrero, a su trabajo y al producto de éste. Es inherente al obrero, porque en su trabajo el obrero no se pertenece a sí mismo, sino a otro, al patrón; su trabajo presenta, por consiguiente, la pérdida de sí mismo; "el trabajo enajenado convierte el ser genérico del hombre, tanto la naturaleza como su capacidad genérica - espiritual, en un ser extraño a él" (175). Es inherente al producto, porque el obrero se comporta hacia el producto de su trabajo como hacia una realidad - - - extraña y hostil; "la vida que el obrero ha infundido al objeto se enfrenta a él como algo extraño y hostil" (176). Por último, el extrañamiento es inherente a la actividad productiva misma, pues si es inherente al producto de éste debe serlo también al acto de la producción, ya que el producto no es más que el resumen de la actividad productiva misma; "La enajenación del objeto del trabajo resume simplemente la enajenación, el extrañamiento inherente a la actividad - del trabajo mismo" (177).

Así, pues, tanto en la Fenomenología como en los Manuscritos la enajenación - está en el extrañamiento; es la negación o pérdida de sí mismo, vale decir, el hundimiento del sujeto en lo otro, en el objeto. Sin embargo, como veremos - - - posteriormente, el resultado del extrañamiento es diferente en una y otra filosofía: pues mientras en la Fenomenología es la realización de la autoconciencia, - en los Manuscritos, en cambio, es la deshumanización del obrero.

2) La enajenación tiene un contenido real, antropológico.

Otro de los puntos en que convergen las filosofías de Hegel y Marx sobre el fenómeno de la enajenación es el que se refiere al contenido real, antropológico de ésta. En una y otra filosofía, la enajenación aparece como un hecho o fenómeno real, inherente al hombre (o autoconciencia) real, concreto, histórico.

En la Fenomenología, como vimos anteriormente, este contenido real, antropológico se revela en el extrañamiento que la autoconciencia experimenta en el - mundo de la realidad, en el mundo de la cultura; mundo construido por el hacer de todas y cada una de las autoconciencias. Este mundo, evidentemente, no es un mundo abstracto, carente de contenido, sino el mundo real, concreto, humano, histórico en que somos. La autoconciencia se hunde en este mundo y lo convierte en objeto y contenido de sí misma. Ahora bien, si la autoconciencia sólo es - algo, sólo tiene realidad (Realitat) en la medida en que se extraña de sí misma en este mundo de la cultura es porque su extrañamiento mismo tiene un contenido real, antropológico; pues, ¿cómo podría la autoconciencia lograr su realización en el extrañamiento de sí misma en la cultura si este extrañamiento no tuviese - ya en sí mismo un contenido real, antropológico? La realización de la autoconciencia no es, después de todo, más que el resultado del extrañamiento de sí - misma en este mundo. Por tanto, si la autoconciencia sólo tiene realidad en la medida en que se extraña de sí misma en la cultura, su extrañamiento mismo debe tener necesariamente un contenido real, antropológico.

(175) Manuscritos..., p 82.

(176) ibid, p 76.

(177) ibid, p 78.

Un contenido real, antropológico es lo que aparece también en la enajenación descrita en los Manuscritos. En efecto, aunque de acuerdo con el planteamiento de esta obra la enajenación no es constitutiva del hombre, no es un elemento esencial de éste, sin embargo, por razones históricas, el obrero no ha podido -- sustraerse a ella; el extrañamiento siempre se ha manifestado como algo inherente a su trabajo, al producto de éste y a su ser genérico mismo.

La enajenación del trabajo consiste, "en que el trabajo es algo externo al obrero, es decir, algo que no forma parte de su esencia, en que, por tanto, el obrero no se afirma, sino que se niega en su trabajo, no se siente bien, sino a disgusto, no desarrolla sus libres energías físicas y espirituales, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu" (178). En otras palabras, la enajenación del trabajo consiste en que el trabajo del obrero no es algo propio de éste, no le pertenece a él, sino a otro, al capitalista; más aún, el obrero mismo no se pertenece a sí mismo en su trabajo, sino que pertenece a otro. Es un trabajo forzado, de autosacrificio; un trabajo que mortifica su cuerpo y degrada su espíritu.

La enajenación del trabajo convierte el producto de éste en un objeto extraño al obrero; "el obrero se comporta hacia el producto de su trabajo como hacia un -- objeto ajeno" (179). Los objetos producidos por el obrero no le pertenecen a él; por eso el obrero se empobrece tanto más cuantos más objetos produce. Más aún, su ser genérico mismo se convierte en un ser extraño a él, en un simple medio -- para su existencia individual.

(NOTA: el ser genérico del hombre es el ser de éste en su universalidad, o sea el ser del hombre en conformidad con el género, con lo universal. La universalidad del hombre se revela de un modo práctico en su actividad real, consciente, libre y creadora, por la que transforma el mundo objetivo; este mundo ya transformado es su obra).

La enajenación del trabajo, al enajenarle al obrero su actividad productiva y el producto de ésta, le enajena también su ser genérico, ya que convierte a éste en un ser extraño a él, en un simple medio de su existencia individual; la conciencia que el obrero tiene de su especie se transforma mediante la enajenación de -- tal modo, que la vida de la especie pasa a ser para él simplemente un medio para su existencia física.

Como consecuencia de esta triple enajenación --enajenación del trabajo, del -- producto de éste y del ser genérico del obrero-- aparece la enajenación de éste -- con respecto al no-obrero. Pues al enfrentarse el hombre a sí mismo, se enfrenta también al otro hombre, ya que toda relación del hombre consigo mismo sólo se realiza y se expresa en su relación con los demás hombres. Así, la enajenación del trabajo entraña una relación antagónica entre el obrero y el no-obrero (el -- capitalista), ya que el dominio de los productos sobre el productor no hace sino -- expresar el dominio del capitalista sobre el obrero.

De este modo, la enajenación en los Manuscritos, al igual que en la Fenomenolo-

(178) Manuscritos... , p 78.

(179) ibid, p 75.

gía, tiene un contenido real, antropológico, pues en una y en otra obra la enajenación aparece como un hecho real, inherente al hombre (o autoconciencia) - real, concreto, histórico.

b) Puntos en que divergen.

Antes de analizar los puntos en que divergen las filosofías de Hegel y Marx sobre el problema de la enajenación, conviene tener presente una diferencia profunda que distingue una filosofía de la otra: nos referimos a la identidad del sujeto y el objeto por parte de Hegel, y a la no-identidad de los mismos por parte de Marx. Para Hegel, el sujeto y el objeto se identifican plenamente, y forman una unidad dialéctica, una totalidad; para Marx, en cambio, el sujeto y el objeto jamás se identifican; se mantienen siempre separados formando dos totalidades completamente diferentes, la totalidad sujeto y la totalidad objeto. En --- Hegel, la distinción sujeto-objeto está totalmente superada; en Marx, en cambio, esta distinción jamás se cancela: se da en todos los planos, teórico, práctico, -- etc.

Evidentemente, esta diferencia fundamental se extiende al problema de la enajenación: así, mientras en la Fenomenología todo el proceso de la enajenación se realiza en la autoconciencia misma como una unidad dialéctica, como una totalidad; en los Manuscritos, en cambio, este proceso se efectúa en la relación y distinción sujeto-objeto como dos totalidades completamente diferentes. En la Fenomenología, la autoconciencia se enajena en la cultura; pero la cultura no es sino su propia realización; por consiguiente, la autoconciencia se enajena en sí misma, en su propia realidad. En los Manuscritos, en cambio, el obrero se enajena en su trabajo y en el producto de éste; pero uno y otro son algo externo a él, es decir, algo que no forma parte de su esencia, algo en que el obrero no se afirma sino que se niega a sí mismo; por ende, el obrero se enajena en una realidad diferente a él.

Además de esta diferencia fundamental, hay otros puntos en que divergen las filosofías de Hegel y Marx sobre la enajenación; estos puntos divergentes son el sujeto, la esfera, el contenido y el carácter de la enajenación.

1) Diferente sujeto.

El sujeto de la enajenación es diferente en una y otra filosofía: pues mientras en la Fenomenología se enajena la autoconciencia real, en los Manuscritos, en cambio, se enajena el obrero.

De acuerdo con la Fenomenología, el sujeto de la enajenación es la autoconciencia que, en la medida en que se extraña de sí misma deviene universal, y esta su universalidad es su validez y su realidad. Es un sujeto que al enajenarse se pone como objeto o pone al objeto como sí mismo por razón de la inseparable unidad -- del ser objetivo y del ser para sí. Un sujeto que en verdad renuncia de sí mismo, se priva plenamente de su realidad como su ser para sí, y mediante esta renuncia --

logra su universalidad, que es su realidad (Realitat); "la renuncia a su ser para sí es ella misma la creación de la realidad, y gracias a ella (la autoconciencia) se apodera, por tanto, inmediatamente, de ésta" (180). El mundo en que se enajena es el mundo de la cultura, o sea el mundo real, concreto, humano, histórico en que somos; así, el extrañamiento es una realidad que tiene un contenido real y que, por consiguiente, implica un sujeto real.

De acuerdo con el planteamiento de los Manuscritos, en cambio, el sujeto de la enajenación no es la autoconciencia real (el hombre real, concreto, histórico - en general), sino el obrero. El obrero, que al apropiarse la naturaleza por medio del trabajo, la apropiación se presenta como enajenación, su trabajo como actividad productiva para otro, su vitalidad como sacrificio de la vida, el producto de su trabajo como objeto para otro, y su ser genérico mismo como un simple medio de su existencia individual.

Por medio de su trabajo, el hombre se apropia la naturaleza, la transforma y la muestra como su obra; al mismo tiempo, él se manifiesta como ser genérico. Pero en la sociedad capitalista, el obrero, al transformar el mundo objetivo, es despojado de su trabajo, del producto de éste y de su ser genérico mismo. Su trabajo aparece como algo externo a él, vale decir, como algo que no forma parte de su esencia; por ende, como algo donde el obrero no se afirma, sino que se niega a sí mismo. Es un trabajo de autosacrificio, de mortificación; un trabajo que no pertenece al obrero que lo realiza, sino al capitalista. A su vez, el producto de su trabajo aparece como un objeto extraño, más aún, hostil a él; como una existencia independiente del obrero. Es un objeto que no pertenece al obrero que lo produce, sino al capitalista que nada tiene que ver en su producción; un objeto que empobrece tanto más al obrero cuantos más objetos éste produce. Por último, al despojarle al obrero su actividad productiva y el objeto de esta producción, se le arrebató, al mismo tiempo, su vida genérica: pues la transformación del mundo objetivo -el acto de la producción y el resultado de ésta- constituye su vida genérica laboriosa; así, su ser genérico se convierte para él en un simple medio de su existencia física o individual.

2) Diferente esfera.

Otro de los puntos en que divergen las filosofías de Hegel y Marx sobre el problema de la enajenación es el que se refiere a la esfera de ésta: pues mientras en la Fenomenología la esfera de la enajenación es la CULTURA, entendida como la realización misma de la autoconciencia; en los Manuscritos, en cambio, es el -- TRABAJO HUMANO.

En la Fenomenología, como vimos anteriormente, la autoconciencia hace la experiencia de un doble extrañamiento: uno en el mundo de la realidad, y otro en el mundo de la pura conciencia. Este extrañamiento, contrapuesto al primero y en el que tiene su fundamento, no es más que la otra forma del extrañamiento, que consiste en tener la conciencia en dos mundos distintos, abarcando ambos; es una abstracción. En cambio, el extrañamiento en el mundo de la realidad es un extra

ñamiento real que experimenta la autoconciencia real. El mundo de la realidad es el mundo de la cultura; el mundo construido por el hacer de todas y cada una de las autoconciencias. En este mundo es donde la autoconciencia se extraña - de sí misma, y mediante este extrañamiento deviene universal, y esta su universalidad es su validez y su realidad.

En los Manuscritos, en cambio, la esfera de la enajenación es el trabajo humano; en esta obra, la enajenación aparece como una característica del trabajo humano en determinadas condiciones históricas, a saber, como una característica del trabajo del obrero en la sociedad capitalista. "La Economía Política -dice Marx- esconde la enajenación contenida en la misma esencia del trabajo por el hecho - de que no considera la relación directa entre el obrero (el trabajo) y la producción" (181). La esencia misma del trabajo entraña, pues, la enajenación que se manifiesta al considerar la relación directa entre el obrero, su trabajo y el producto de éste.

Por medio del trabajo, el hombre humaniza el mundo objetivo. Pero en la sociedad capitalista, el trabajo contiene en su esencia misma la enajenación del obrero, pues contiene en sí mismo el extrañamiento inherente a éste. El extrañamiento consiste en que el trabajo es algo externo al obrero, es decir, algo que no forma parte de su esencia, en que, por tanto, el obrero no se afirma, sino que se niega en su trabajo. Es un trabajo en el que el obrero no desarrolla sus libres energías físicas y espirituales, sino que mortifica su cuerpo y degrada su espíritu. Un trabajo que no satisface las propias necesidades del obrero, sino necesidades ajenas a él. Un trabajo no voluntario, sino forzado; un trabajo de autosacrificio, de mortificación. En definitiva, un trabajo que no le pertenece al obrero, sino al capitalista; más aún, el obrero mismo durante su trabajo no se pertenece a sí mismo, sino a otro.

El trabajo humano, la actividad vital consciente del hombre lleva en sí todo el carácter de una "specie"; su carácter genérico; es la vida misma de la especie. - "La actividad vital consciente distingue al hombre directamente de la actividad vital de los animales" (182). Por su actividad vital consciente, el hombre es un ser genérico, un ser universal; es un ser consciente, esto es, un ser que tiene como objeto su propia vida genérica. Pero en la sociedad capitalista, el trabajo -- enajenado invierte los términos de la relación, en cuanto que el obrero hace de su actividad vital consciente, de su esencia, un simple medio de su existencia individual.

3) Diferente contenido.

Anteriormente vimos que uno de los puntos en que convergen las filosofías de --- Hegel y Marx sobre el problema de la enajenación es el que se refiere al contenido real, antropológico de ésta; sin embargo, este contenido es diferente en una y otra filosofía: pues mientras en Hegel tal contenido es la REALIZACIÓN de la autoconciencia, en Marx, en cambio, es la DESHUMANIZACIÓN del obrero.

Según la Fenomenología, "la autoconciencia sólo es algo, sólo tiene realidad (Realitat) en la medida en que se extraña de sí misma; se pone así como universal, y esta su universalidad es su validez y su realidad". Sin el extrañamiento de sí misma, la autoconciencia permanece en el campo de la sustancia pensada, de la abstracción; sólo mediante el extrañamiento de su mismidad deviene universal, y esta su universalidad es su realización.

"La verdadera naturaleza originaria y la sustancia del individuo es el espíritu - del extrañamiento del ser natural. Esta enajenación es, por consiguiente, tanto fin como ser allí del individuo; y es, al mismo tiempo, el medio o el tránsito -- tanto de la sustancia pensada a la realidad como, a la inversa, de la individualidad determinada a la esencialidad". Sólo mediante el extrañamiento de su ser natural, el individuo tiene realidad (Realitat); su momento esencial, ser en sí y ser para sí, es el espíritu del extrañamiento. Esta enajenación es, por consiguiente, tanto lo inmediato, lo real puro, como lo real existente del individuo; y es, al mismo tiempo, el tránsito tanto de lo abstracto a lo real como de lo singular a lo universal; es el medio por el cual el en sí es algo reconocido y tiene un ser allí, esto es, tiene existencia real.

Esta enajenación de la autoconciencia, mediante la cual ésta tiene realidad, es la cultura; la cultura que, como vimos anteriormente, es el hacer de todas y -- cada una de las autoconciencias; es lo universal reconocido. En la medida en que la autoconciencia se extraña de sí misma en la cultura, deviene universal, y esta su universalidad es su validez y su realidad. Así, pues, el contenido real de la enajenación de la autoconciencia es la realización de ésta.

De acuerdo con el planteamiento de los Manuscritos, en cambio, el contenido de la enajenación es la deshumanización del obrero. En efecto, en el trabajo enajenado, no sólo el producto de su trabajo se convierte para el obrero en una realidad extraña y hostil a él, sino que su actividad productiva misma es algo que no le pertenece; más aún, su ser genérico mismo es un ser extraño a él.

"La enajenación del obrero en su producto -dice Marx- no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia externa, sino que esta existencia se halla fuera de él, es independiente de él y ajena a él y representa frente a él un poder propio y sustantivo, que la vida que el obrero ha infundido al objeto se enfrenta a él como algo extraño y hostil" (183). El obrero no ve su -- imagen en el producto, sino un objeto extraño a él; no ve un producto humanizado por él, sino un producto ajeno a él. Por eso, el obrero se empobrece tanto -- más cuantos más objetos produce; y "se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías crea" (184)

Pero la deshumanización del obrero no se manifiesta solamente en el producto de su trabajo, sino también en su actividad productiva misma. Pues su trabajo es -- algo externo a él, es decir, algo que no forma parte de su esencia; un trabajo en el que el obrero no se afirma, sino que se niega a sí mismo. Es una actividad --

(183) Manuscritos... , p 76.

(184) ibid, p 74.

productiva en la que el obrero no desarrolla sus libres energías físicas y espirituales, sino que mortifica su cuerpo y degrada su espíritu. Un trabajo no voluntario, sino forzado; un trabajo de autosacrificio, de mortificación. Un trabajo que no le pertenece al obrero que lo realiza, sino al capitalista que lo esclaviza. Más aún, el obrero mismo, en su trabajo, no se pertenece a sí mismo, sino que pertenece a otro.

Por último, la deshumanización del obrero se revela también en la pérdida de su vida genérica, ya que el trabajo enajenado "convierte el ser genérico del hombre, tanto la naturaleza como su capacidad genérica espiritual, en un ser extraño a él, en medio para su existencia individual" (185). En efecto, el hombre es un ser genérico, esto es, un ser que produce a tono con toda especie y aplica -- siempre la medida inherente al objeto; precisamente, se manifiesta como ser genérico en la transformación, en la humanización del mundo objetivo. Esta humanización de la naturaleza constituye su vida genérica laboriosa. Pero el trabajo enajenado, al arrebatárle al obrero el objeto de su producción, le arrebatata también su vida genérica, su real objetividad como especie, pues le arrebatata la naturaleza; hace que la conciencia que el obrero tiene de su especie se transforme mediante su enajenación de tal modo, que la vida de la especie pasa a ser para él un simple medio de su existencia individual.

Así, la enajenación contiene para el obrero no sólo la pérdida de su trabajo y -- del producto de éste, sino también la pérdida de sí mismo; contiene la depauperación material y espiritual, la degradación, la deshumanización del obrero.

4) Diferente carácter.

Consecuencia directa de las divergencias anteriores es la diferencia del carácter de la enajenación en una y otra filosofía: pues mientras en la Fenomenología la enajenación tiene un carácter esencial y positivo para la autoconciencia, en -- los Manuscritos, en cambio, se revela como algo no-esencial y negativo para el obrero.

De acuerdo con la Fenomenología, la autoconciencia sólo es algo, sólo tiene -- realidad (Realitat) en la medida en que se extraña de sí misma en la cultura; su enajenación es tanto lo mediato como su existencia real. Además, la enajenación es el medio o el tránsito tanto de la sustancia pensada a la realidad como, -- a la inversa, de la individualidad determinada a la esencialidad; es el medio por el cual el en sí es algo reconocido y tiene un ser allí. Por consiguiente, la -- enajenación en la Fenomenología reviste un carácter esencial y positivo para la autoconciencia.

En cambio, de acuerdo con el planteamiento de los Manuscritos, la enajenación -- no es constitutiva del obrero, no es un elemento esencial de éste --aunque por razones históricas el obrero no ha podido sustraerse a ella. Aparece más bien co-

mo una característica del trabajo humano; está "contenida en la misma esencia - del trabajo". Más aún, ni siquiera se manifiesta como un rasgo inherente al trabajo humano en general, sino como una característica de la actividad productiva - en determinadas condiciones históricas, a saber, como una determinabilidad del trabajo del obrero en la sociedad capitalista. Por consiguiente, la enajenación no es constitutiva del obrero, no es un elemento esencial de éste.

Por otra parte, como vimos en el número anterior, la enajenación representa para el obrero no sólo la pérdida de su trabajo y del producto de éste, sino la pérdida de sí mismo; representa la depauperación material y espiritual, la degradación, la deshumanización del obrero. Por consiguiente, la enajenación es algo negativo para el obrero.

5) Diferente terminación.

En cuanto la enajenación es tanto fin como ser allí de la autoconciencia, esto - es, tanto lo inmediato como la existencia real de ésta, es algo necesario en ella; por consiguiente, no puede cancelarse, sino solamente superarse. La superación se da, precisamente, cuando la autoconciencia es en su verdad, a saber, en la unidad con su enajenación.

En cambio, en cuanto la enajenación, de acuerdo con los Manuscritos, aparece como una característica del trabajo humano en determinadas condiciones históricas, a saber, como una característica del trabajo del obrero en la sociedad capitalista, y no como constitutiva del hombre; puede, por consiguiente, cancelarse. Su cancelación devendría al desaparecer las condiciones históricas que la crean y la desarrollan.

CONCLUSIONES DE ESTE TRABAJO

1.- LA FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU es la exposición del "devenir de la ciencia en general o del saber". Su contenido es la descripción fenomenológica de las manifestaciones o apariciones del espíritu, vale decir, la descripción de los fenómenos de la realidad. La obra se divide en dos partes: la primera, — que comprende las figuras de la conciencia, de la autoconciencia y de la razón, describe los elementos constitutivos de la conciencia real; la segunda, que encierra las figuras del espíritu, de la religión y del saber absoluto, describe la evolución o desarrollo histórico del espíritu. Las figuras de la primera parte son abstracciones del espíritu, llamadas a desaparecer dialécticamente; hay una sucesión lógica (ontológica) entre ellas, pero no histórica. Las figuras de la segunda parte, en cambio, son "espíritus reales (reales), auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo"; hay una sucesión lógica e histórica entre ellas.

2.- EL METODO DE LA FENOMENOLOGIA de ningún modo es un método dialéctico que introduzca la negación en la realidad, sino un método puramente contemplativo - descriptivo. Es el método de la ciencia que se limita a contemplar y describir el movimiento dialéctico de la realidad sin suprimir ni añadir nada, esto es, sin modificar en lo más mínimo la realidad.

3.- LA DIALECTICA no es un "arte extrínseco", es decir, no es un método de búsqueda o de exposición filosófica, sino "la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones intelectuales de las cosas y de lo finito en general"; es la propia y verdadera naturaleza de lo que es, de la realidad. La realidad es dialéctica tanto en su aparición como en su realización.

4.- LA IDENTIDAD, LA NEGATIVIDAD Y LA TOTALIDAD son los momentos constitutivos de la dialéctica. Por la primera, toda determinación finita es idéntica a sí misma y diferente de las demás; por la segunda, tal identidad se suprime dialécticamente y deviene su contraria; la totalidad es el resultado de la acción negadora en lo dado.

5.- LO UNIVERSAL CONDICIONADO es el resultado de la dialéctica de la certeza sensible. Aquí se legitima el tránsito de lo singular supuesto a lo universal puro; pues las cosas no son como aparecen al principio de la figura, estos supuestamente singulares, sino estos universales, que sólo son por medio de la negación de su ser otro.

6.- EL SENSUALISMO, que afirma que la realidad o el ser de las cosas exteriores, en cuanto estos o cosas sensibles, tiene verdad absoluta para la conciencia, está totalmente superado en esta dialéctica; pues en toda certeza sensible sólo se experimenta lo contrario de lo que aquél afirma, a saber, sólo se experimenta el esto como universal.

7. - **LO UNIVERSAL INCONDICIONADO** es el resultado del movimiento dialéctico de la percepción. En esta figura se legitima el tránsito de lo universal condicionado (universal opuesto a su determinabilidad) al universal incondicionado -- (universal que encierra en sí su propia determinación o singularidad); aquí se -- muestra cómo la cosa, desnuda de sus propiedades, esto es, la pura coseidad, resultado de la certeza sensible, se reviste de sus propiedades, deviene una cosa de múltiples cualidades.

8. - **LA RIQUEZA DEL SABER SENSIBLE** pertenece a la percepción, por que ésta tiene en su esencia la **NEGACION**, la diferencia o la multiplicidad.

9. - **LA DIALECTICA DEL ENTENDIMIENTO** nos da como resultado la legitimidad del tránsito de lo universal incondicionado a la autoconciencia, o sea el tránsito del objeto reflejado cuyo contenido es solamente la esencia objetiva al objeto reflejado cuyo contenido es ya la conciencia misma. La conciencia obtiene -- como resultado que lo interior, o sea el fondo verdadero de las cosas, es ella misma; "y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, 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". La conciencia misma es el contenido del mundo sensible; ella es la verdad de éste.

10. - **LA LEGITIMIDAD DEL SER DEL MUNDO** se obtiene como resultado de la dialéctica de las figuras anteriores. El mundo no tiene subsistencia en sí, como se manifiesta en el principio del proceso, sino que solamente es por referencia a la conciencia; ésta es su verdad.

11. - **LA AUTOCONCIENCIA** es la reflexión de la conciencia, que desde el ser otro, esto es, desde el ser del mundo objetivo, retorna a sí misma. Esta reflexión es la esencia de la autoconciencia que, por tanto, no es más que ese retorno.

12. - **LA LEGITIMIDAD DEL SER PARA SÍ** es el resultado de la dialéctica de la autoconciencia. Esta legitimidad se obtiene mediante varias escisiones o desdoblamientos de la autoconciencia; desdoblamientos que tienen como resultado la independencia y la libertad de la autoconciencia.

13. - **LA INDEPENDENCIA** es el resultado de la lucha por el reconocimiento. Esta lucha es el hacer, y se desarrolla entre el señor y el siervo. El señor, que en un principio aparece como una conciencia independiente cuya esencia es el ser para sí, al final de su dialéctica se revela como una conciencia dependiente, ya que es reconocida por una conciencia dependiente; en cambio, el siervo, -- que en un principio aparece como una conciencia dependiente cuya esencia es el ser objetivo, al final --por medio del temor, del servicio y del trabajo-- logra dominar el ser objetivo e imprime en éste el ser para sí, y se revela ya como una conciencia verdaderamente independiente. Así, la autoconciencia logra su **INDEPENDENCIA** en el **HACER**.

14. - **LA LIBERTAD** es el resultado de la dialéctica del estoicismo y el escepticismo; el primero es el concepto de la libertad, el segundo la realización de ésta. La li

bertad estoica es una libertad abstracta porque se retrotrae a la pura forma, a la pura universalidad del pensamiento; la libertad del escepticismo, en cambio, es una libertad real porque la forma está unida al contenido, a las determinaciones de la vida.

15. - LA UNIDAD INMEDIATA DEL SER OBJETIVO Y DEL SER PARA SI se logra en la dialéctica de la conciencia desventurada, donde la autoconciencia, mediante la enajenación de su yo y de la conversión de su autoconciencia inmediata en una cosa, logra dicha unidad.

16. - LA SUPERACION DEL ROMANTICISMO es otro de los resultados de la dialéctica de la conciencia desventurada. El Romanticismo es la figura de la conciencia donde el pensamiento carece del contenido de la singularidad, y es solamente un puro sentir interior infinito cuyo objeto aparece como algo completamente ajeno; es la figura de la conciencia pura, el ánimo, el fervor, que quedó totalmente superada.

17. - LA IDENTIDAD INMEDIATA DEL OBJETO Y EL SUJETO, vale decir, DEL MUNDO Y LA CONCIENCIA es el resultado del movimiento dialéctico de las figuras del espíritu descritas en este trabajo.

18. - LA CANCELACION DEL DUALISMO GNOSEOLOGICO es una consecuencia de esta identidad. Pues para el dualismo, el objeto y el sujeto, esto es, el mundo y la conciencia son dos esencias independientes, absolutamente irreductibles entre sí; según la dialéctica descrita, en cambio, tales extremos no son sino dos momentos singulares que al final del proceso se identifican plenamente. Para el dualismo, el mundo tiene en sí mismo verdad absoluta para la conciencia; según la dialéctica descrita, en cambio, la verdad absoluta es el todo, y el mundo sólo es en tanto se refiere al todo.

19. - LA ENAJENACION ES FUNDAMENTAL en las filosofías de Hegel y Marx: pues según Hegel, la autoconciencia sólo tiene realidad (Realität) en la medida en que se extraña de sí misma en la cultura; y según Marx, la enajenación es el fundamento de la propiedad privada, de las relaciones antagónicas entre los hombres (división de la sociedad en clases), de la depauperación material y espiritual del obrero, etc.

20. - LA ENAJENACION ESTA EN EL EXTRAÑAMIENTO Y TIENE UN CONTENIDO REAL, ANTROPOLOGICO en una y otra filosofía.

21. - LA IDENTIDAD DEL SUJETO Y EL OBJETO por parte de Hegel, y la NO-IDENTIDAD de los mismos por parte de Marx, es una de las diferencias fundamentales de estas dos filosofías, que se extiende al problema de la enajenación.

22. - LA DIFERENCIA DE SUJETO, ESFERA, CONTENIDO, CARACTER y TERMINACION son los puntos en que divergen las filosofías de Hegel y Marx sobre el problema de la enajenación.

BIBLIOGRAFIA

- HEGEL, G.W.F., Fenomenología del Espíritu, traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, Primera edición en español, 1966.
- HEGEL, G.W.F., Enciclopedia de las ciencias filosóficas, estudio introductorio y análisis de la obra por Francisco Larroyo, Editorial Porrúa, S.A., México, 1973.
- HYPOLITE, JEAN, Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel, traducción de Francisco Fernández Buay, Ediciones Península, Barcelona, Primera edición, 1974.
- KOJEVE, ALEXANDRE, La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel, traducción de Juan José Sebreli, Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1972.
- KOJEVE, ALEXANDRE, La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, traducción de Juan José Sebreli, Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1971.
- KOJEVE, ALEXANDRE, La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel, traducción de Juan José Sebreli, Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1972.
- MARCUSE, HERBERT, Ontología de Hegel, traducción de Manuel Sacristán, Ediciones Martínez Roca, S.A., Barcelona, 1970.
- CHATELET, FRANCOIS, Hegel según Hegel, traducción de Josep Escoda, Editorial Laia, S.A., Barcelona, Primera edición, 1972.
- FINDLAY, NIEMEYER JOHN, Reexamen de Hegel, traducción castellana de J.C. García Borrón, Ediciones Grijalbo, S.A., Barcelona-México, D.F., Primera edición, 1968.
- MARX, CARLOS, Manuscritos económico-filosóficos de 1844, versión al español de Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, S.A., México, D.F., 1968.

I N D I C E

| | |
|--|----|
| INTRODUCCION | 1 |
| 1.- La dialéctica hegeliana | 1 |
| 2.- El Método de la Fenomenología | 7 |
| 3.- La estructura de la Fenomenología | 8 |
| | |
| CAPITULO I : LA CERTEZA SENSIBLE O EL ESTO Y LA SUPOSICION , | 16 |
| 1.- La dialéctica del objeto de la certeza sensible | 18 |
| 2.- La dialéctica del sujeto de la certeza sensible | 20 |
| 3.- La experiencia de esta certeza | 21 |
| a) La dialéctica del "ahora" | 21 |
| b) La dialéctica del "aquí" | 22 |
| 4.- La superación del sensualismo y la ley de la negación de la negación | 23 |
| | |
| CAPITULO II : LA PERCEPCION, O LA COSA Y LA ILUSION | 24 |
| 1.- El concepto simple de la cosa | 25 |
| 2.- La percepción contradictoria de la cosa | 27 |
| 3.- El movimiento hacia la universalidad incondicionada y hacia el reino del entendimiento | 31 |
| | |
| CAPITULO III : FUERZA Y ENTENDIMIENTO, FENOMENO Y MUNDO SUPRASENSIBLE | 35 |
| 1.- Concepto y realidad de fuerza. Juego de fuerzas | 36 |
| a) Concepto de fuerza | 36 |
| b) Realidad de fuerza | 37 |
| c) Juego de fuerzas | 37 |
| 2.- Fenómeno y mundo suprasensible | 39 |
| a) Lo interior | 39 |
| b) El fenómeno | 39 |
| c) Lo suprasensible como manifestación | 40 |
| d) La ley como la verdad de la manifestación | 41 |
| e) La ley como diferencia y homonimia | 42 |
| f) Ley y fuerza | 43 |
| g) La explicación | 45 |
| h) La Ley de la pura diferencia, el mundo invertido | 46 |
| i) La infinitud | 48 |

| | |
|--|-----------|
| CAPITULO IV : LA AUTOCONCIENCIA O LA VERDAD DE LA CERTEZA DE SI MISMO | 51 |
| 1.- La autoconciencia en sí | 51 |
| 2.- La vida | 53 |
| 3.- El yo y la apetencia | 56 |
| A.- INDEPENDENCIA Y SUJECION DE LA AUTOCONCIENCIA; SEÑORIO Y SERVIDUMBRE | 58 |
| 1.- La autoconciencia duplicada | 58 |
| 2.- La lucha de las autoconciencias contrapuestas | 61 |
| 3.- El señor y el siervo | 63 |
| a) El señor | 63 |
| b) El siervo | 65 |
| B.- LIBERTAD DE LA AUTOCONCIENCIA; ESTOICISMO, ESCEPTICISMO Y CONCIENCIA DESVENTURADA | 67 |
| Introducción | 67 |
| 1.- El estoicismo | 68 |
| 2.- El escepticismo | 70 |
| 3.- La conciencia desventurada. Subjetivismo piadoso | 73 |
| a) La conciencia singular | 73 |
| b) La figura de lo inmutable | 74 |
| c) La unificación de lo real y la autoconciencia | 76 |
| Primer movimiento: La conciencia pura, el ánimo, el fervor | 76 |
| Segundo movimiento: La esencia singular y la realidad. El obrar de la conciencia piadosa | 77 |
| Tercer movimiento: La conciencia de su ser para sí o autoconciencia que arriba a la razón (la mortificación de sí mismo)..... | 80 |
| | |
| APENDICE : NUESTRO PUNTO DE VISTA SOBRE DOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGIA | 85 |
| 1.- La identidad del objeto y el sujeto | 85 |
| A) La legitimidad del ser objetivo | 85 |
| B) La legitimidad del ser para sí | 90 |
| C) La legitimidad de la unidad inmediata del ser objetivo y del ser para sí | 92 |
| 2.- La enajenación de la autoconciencia | 95 |
| A) Características principales de la enajenación | 95 |
| a) La enajenación está en el extrañamiento | 95 |
| b) El sujeto de la enajenación es la autoconciencia | 96 |
| c) La enajenación es algo esencial a la autoconciencia | 97 |
| d) Carácter positivo de la enajenación | 98 |
| B) Contenido real y validez de la enajenación | 98 |
| C) Puntos en que convergen y divergen las filosofías de Hegel y Marx sobre el problema de la enajenación | 100 |
| a) Puntos en que convergen | 100 |
| 1) La enajenación está en el extrañamiento | 100 |
| 2) La enajenación tiene un contenido real, antropológico.. | 101 |

| | |
|------------------------------------|-----|
| b) Puntos en que divergen | 103 |
| 1) Diferente sujeto | 103 |
| 2) Diferente esfera | 104 |
| 3) Diferente contenido | 105 |
| 4) Diferente carácter | 107 |
| 5) Diferente terminación | 108 |
| | |
| CONCLUSIONES DE ESTE TRABAJO | 109 |
| | |
| BIBLIOGRAFIA | 112 |
| | |
| INDICE | 113 |