

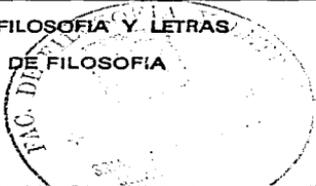
21
2ej.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFIA



LA FIGURA DEL RECONOCIMIENTO, A NIVEL
ESPECULATIVO, DENTRO DE LA
FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU DE HEGEL

T E S I N A

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
ALVARO UBALDO REYES ZURITA

COLEGIO DE FILOSOFIA



MEXICO, D. F.

1997



FACULTAD DE FILOSOFIA Y
LETRAS

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



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.

DEDICATORIA

A la memoria de mi adorable y finado padre y amigo, el Sr. : Angel Reyes Vázquez. A quien ni la muerte, ni la ausencia, ni tampoco el tiempo, ha podido alejar de nuestra mente, de nuestra alma y de nuestros corazones.

A mi venerable madre, la Sra. : Guadalupe Zurita Rendón, quien en este momento de nostalgia habrá de recibir este obsequio, como resultado del esfuerzo de todos.

A mi querido hermano, el joven: Antonio Reyes Zurita, quien me ha apoyado como un padre. Y a mi tío, Jesus Cariño Lázaro, quien me ha orientado con sabiduría de amigo. Y en general, a toda mi familia, por su inquebrantable apoyo y comprensión.

¡ Va, pues, a todos los pobres del mundo !

LA FIGURA DEL RECONOCIMIENTO, A NIVEL ESPECULATIVO,

DENTRO DE LA FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU DE HEGEL.

INDICE	PAG.
INTRODUCCION	5
I. METODOLOGIA Y DIALECTICA HEGELIANA	9
II. AUTOCONCIENCIA Y RECONOCIMIENTO	27
1. La Conciencia "en sí" y "para sí"	31
2. La Conciencia "en sí y para sí"	34
III. LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO	39
1. La Conciencia Pura, o Conciencia para sí	44
2. La Conciencia Cosificada, o Conciencia en sí.	47
IV. LIBERTAD ABSTRACTA DE LA CONCIENCIA	51
1. Estado Estoico de la Conciencia	54
2. Estado Escéptico de la Conciencia	57
V. LA CONCIENCIA REAL DESVENTURADA	61
VI. CONCLUSION	69
CITAS, NOTAS Y REFERENCIAS	73
BIBLIOGRAFIA BASICA(HEGEL)	81
BIBLIOGRAFIA BASICA(SOBRE HEGEL)	81
BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA	82

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

La presente investigación refleja la inquietud más importante dentro de mi formación profesional, la cual está vinculada con la cuestión de la desigualdad y la dominación entre los seres humanos. Así, mediante este trabajo, pretendo demostrar que una de las grandes aportaciones de la filosofía de Hegel, se funda, primordialmente, en haber logrado plantear y desarrollar el problema de la dominación en el plano especulativo, es decir, a nivel del pensamiento. Lo cual le ha permitido superar, tanto las visiones utópicas de la sociedad, como las teorías que postulan el Derecho Natural, y las basadas en la idea del Contrato Social. Pues como veremos, el tema de la dominación, y por ende la desigualdad, Hegel lo estudia en el contexto de "La Figura del Reconocimiento", en la Fenomenología del Espíritu. Aquí se muestra que la dominación está vinculada con la lucha a muerte por ser reconocido. Y aunque la lucha a muerte por el reconocimiento no se sitúa en tiempo y espacio determinados, tiene su sentido en la realidad. Pues su acontecer encuentra su realización en todo tiempo y espacio en que se enfrenten dos o más Autoconciencias. En lo que, también, entran en juego el éste o yo en general (la conciencia en general) y el es-

to o ser en general (el objeto en general) que son postulados racionales, es decir, especulativos.

Por lo tanto, tomando en consideración la propia metodología hegeliana basada en su posición ontológica-epistemológica, y que nos conduce por el camino de lo más abstracto a lo más concreto; de la inmediatez a la mediación; de la indeterminación a la determinación. También la exposición del presente trabajo se realizará en esa misma dirección. Además, procurando dar mayor fluidez a la lectura, desarrollo una investigación descriptiva y casi lineal. Y por ello, tratando de cumplir con esa misma exigencia metodológica, he dedicado el primer capítulo a un breve análisis sobre la dialéctica y metodología hegeliana.

Luego, sin detenerme demasiado en el estudio del primer apartado de la Fenomenología del Espíritu relacionado con la "Certeza Sensible"; doy inicio, lo más pronto posible, al desarrollo de "La Figura del Reconocimiento." La cual comienza su específica realización en el capítulo de la Autoconciencia. Aquí veremos cómo, la conciencia, que es el sujeto que se configura en toda la obra, se pone a sí misma como objeto para saber de ella, y en este saber de sí misma, deviene como autoconciencia. En ello, la conciencia, manifiesta un doble comportamiento; pues, por una parte, la conciencia es "en sí", es decir es objeto; y, por otra parte, la conciencia es también "para sí", es sujeto: es yo. Este yo es una verdadera esencia. Es apetencia. La cual al saberse como lo fundamental y verdadero, satisface su apetencia; aunque sólo de manera subjetiva. Pues para que su satisfacción sea plena y objetiva, también requiere que otra autoconciencia la reconozca.

Pero, como en el otro lado de la esencia de la conciencia, es decir, en el lado de la cosa, subyace también una conciencia; pues la cosidad no sólo existe como subsistencia universal sino que al volver sobre sí misma deviene, ahora, en ^{la} Vida como proceso. Este género simple, en su fluidez universal, remite a un otro; y, éste otro, es una autoconciencia viva. Y de este modo una autoconciencia surge frente a otra autoconciencia. Es el momento del "en sí y para sí" de la autoconciencia; en el cual, libran una lucha a muerte por el reconocimiento. De donde resulta que una autoconciencia reconoce sin ser ella reconocida y, la otra, es reconocida, sin que ella reconozca a la vez. Y así surge, a nivel especulativo, el planteamiento del problema de la desigualdad en el reconocimiento; y, al mismo tiempo, la cuestión de la dominación en el plano del pensamiento. Ahí también deviene el concepto de trabajo. Este será el medio por el cual la conciencia que no es reconocida logre alcanzar la realización de su ser "para sí"; al igual que su reconocimiento. Pero, sobre todo, su independencia y libertad. Llegando con ello a la certeza de sí misma como de la realidad; o, bien, que toda realidad no es otra cosa que ella misma. La conciencia sabe que ella es toda realidad. Y por esa razón se pone en paz con el mundo y con ella misma; pues, al mismo tiempo, puede soportar a ambos.

De paso quiero mencionar que poder alcanzar un cierto acercamiento al pensamiento hegeliano, no ha sido fácil para mí; pues por un lado, debido a su propia meto-

dología; ya que al conducirnos de lo más abstracto a lo más concreto; de la inmediatez a la mediación; no representa, en modo alguno, la forma tradicional. Y junto a ello su visión dialéctica de la realidad, en que muestra la contradicción y el movimiento de la superación de los diversos elementos que en su relación diferenciada constituyen la unidad de lo real. Es la unidad de la identidad con la no-identidad que en su relación diferenciada hacen la Unidad Absoluta del Saber. Pero que conforme al pensamiento positivo era imposible comprender. Pues sólo había comprendido que "A sólo es igual con A" y que "no-A sólo es igual con no-A", pero no veía que relación pudiera encontrarse entre ellas. Y menos llegaba a pensar que por ser diferentes, eran precisamente iguales; y que en su relación constituyen la unidad de la diferencia, es decir la contradicción; pues la diferencia hace posible la relación.

Sin embargo he llegado a la conclusión de que lo más difícil no ha sido poder acercarme a Hegel, sino lograr separarme de él; sobre todo, sin dar muestra de estar influenciado por su pensamiento, es decir, desprenderse de su lenguaje, de sus conceptos y de sus categorías. Lo más difícil no es acercarse a la filosofía hegeliana, sino separarse de ella. Pero, se dirá: eso sucede con todos y cada uno de los pensadores de la filosofía; de acuerdo, pero creo sinceramente, que la consistencia del discurso hegeliano obliga a que el fenómeno sea más radical.

I. METODOLOGÍA Y DIALECTICA HEGELIANA.

De una amplia gama de estudios en cuanto a la filosofía de Hegel, se encuentra una tendencia muy generalizada que permite pensar que Hegel no se ocupa, en modo alguno, del problema de la metodología. Así, por ejemplo, Jean -Michel Palmier, afirma que: " La filosofía, tal como la concibe Hegel, no será un Organon ni un enfoque infinito de la verdad: es una ciencia, la ciencia del Absoluto...(1)". En efecto, esta afirmación no parece ser una aseveración cuestionable; Hegel mismo realiza la crítica a la limitación de la filosofía como Organon o Instrumento en la Introducción a la Fenomenología del Espíritu. Sin embargo no hay que perder de vista que Hegel se refiere al problema del conocimiento, como si éste fuera un instrumento, pero ahí no se critica el método de investigación filosófica. Y en este sentido, de aquella interpretación no deviene la afirmación que niegue la realidad de la metodología hegeliana. Además, sería imposible realizar una investigación filosófica sin método. Por lo cual, la Fenomenología del Espíritu habrá de concebirse también como una metodología, es decir, como el camino que sigue la conciencia desde la absoluta indeterminabilidad hasta la más rica determinación, o como suele decirse, de lo más abstracto a lo más concreto. Ese es su método, y si bien es cierto que Hegel no escribió un Organon, de esta ausencia no se deriva aquella conclusión. El método no se prescribe, sino que se realiza.

En efecto, como resultado de un atento y minucioso estudio sobre su filosofía, es posible concluir que el método hegeliano constituye el camino que conduce de lo más abstracto a lo más concreto, de la inmediatez a la mediación, de lo indeterminado a la determinación; del más pobre contenido de la

conciencia a la riqueza plena de su Ser. Así, conforme a ello, el despliegue realizado por la filosofía hegeliana en la Fenomenología del Espíritu, constituye la trayectoria del devenir de la conciencia desde su estado natural hasta su realización en el Espíritu Absoluto. En lo cual encontramos que:

"La serie de las configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la formación de la conciencia misma hacia la ciencia(2)".

La Fenomenología del Espíritu es la historia de la realización de la conciencia, es decir que la conciencia es quien realiza la historia. Sin la acción de la conciencia no hay pues historia. No se puede concebir la historia separada de la acción de la conciencia, y el curso de la historia no es más que el devenir de la acción de la conciencia. Así, también, el método no se puede pre-escribir separadamente de la investigación filosófica. Lo cual significa que el método se realiza en la acción investigadora. Esta es la razón por la cual no podemos concebir el método separado de la investigación; tampoco la investigación se puede realizar separadamente del método. Y así se comprende por qué Hegel no escribió un Organon o un tratado de metodología.

Así, también, en la presente investigación he tenido que seguir el procedimiento hegeliano que va de lo más indeterminado a la determinación, o lo que es lo mismo, del contenido más pobre de la conciencia a la riqueza plena de su Ser.

En efecto, Hegel parte en la Fenomenología del Espíritu

de la Certeza Sensible, la cual constituye el saber más limitado; pero que, como unidad conceptual comprende la relación diferenciada de un éste o yo puro (el yo en general) con un esto, el esto universal, es decir el Ser en general. Que son postulados racionales, es decir, especulativos.

Aquí, en la Certeza Sensible, el "conocimiento se manifiesta, además, como el más verdadero pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud. Pero, de hecho, esta certeza se muestra ante sí misma como la verdad más abstracta y pobre(3)". Así se inicia el desarrollo de la investigación filosófica hegeliana, en la Fenomenología del Espíritu.

Pero cuando Hegel afirma que en la Certeza Sensible, el conocimiento de la conciencia se manifiesta como el más pleno y verdadero; y, al mismo tiempo, como el más abstracto y pobre. No hay en la mente de Hegel una contradicción. Sino que esa contradicción, Hegel la muestra en la realidad, la analiza y la despliega. Pero la contradicción no es un error de Hegel. Es la realidad la que es contradictoria. Hegel sólo la concibe y la despliega. Y así surge la Dialéctica hegeliana, que no es más que el análisis detallado de los diferentes elementos que integran la realidad, de su aparición y del movimiento de la superación de esta aparición. Aquí, los elementos de la contradicción se relacionan, pero esa relación sólo es posible por su diferenciación; pues la diferencia hace posible la relación. La relación es una relación de la diferencia, es decir, es una relación diferenciada. La cual constituye la Unidad Absoluta de lo real. La realidad está constituida por un sistema de relaciones.

Y, así, este desarrollo nos permite distinguir la diferencia entre metodología y dialéctica hegeliana. Las cuales no se deben confundir, pues la primera procede de lo más abstracto a lo más concreto, y la segunda concibe la contradicción y la despliega. Pero en la filosofía de Hegel, tanto el procedimiento de investigación como la Dialéctica (en tanto busca la contradicción) se encuentran en unidad.

Además, a la Dialéctica hegeliana no se le debe confundir como una fórmula de: tesis, antítesis y síntesis; "o, lo que es lo mismo: 1^o la fase del entendimiento abstracto o de la tesis simplemente establecida; 2^o la fase de la reflexión negativamente racional de la antítesis, a la que Hegel da también el nombre, completamente crítico, de fase de la negación, del conflicto, de la colisión, de la diferencia; 3^o la fase de la mediación positivamente racional, es decir, negación de la negación o síntesis(4)".

Ciertamente que en la presente investigación se habrá de mostrar también que la dialéctica hegeliana es una crítica y, en efecto así lo es. Es una crítica y, al mismo tiempo, superación del pensamiento positivo si comprendemos por ello el pensamiento formal o unilateral, el cual postula como Principio Supremo al Principio de Identidad de donde se derivan el Principio de no-Contradicción y el Principio del Tercer Excluido, ambos como una consecuencia lógica del primero, en lo que, cualquier falta a uno de estos principios constituye un error, una falta de rigor y, como consecuencia, una falta de verdad.

Así, en la forma del pensamiento positivo y de acuerdo con el Principio de Identidad, "A sólo es igual con A" (A=A);

pues "A" es la positividad e unilateralidad del Ser: el Ye pure e la tautología del Ye sin movimiento (Ye=Ye). En esta forma del pensamiento positivo es incomprendible el lado distinto de la Identidad, es decir la "no-Identidad", el lado de lo que "no es A", el "no-ser", el "no-ye"; pero que, sin embargo, es. No obstante, en este lado de la "no-Identidad", de lo que "no-es A", del "no-ser", del "no-ye" se manifiesta un reino con una riqueza plena de contenido. Pero que el aparente rigor e la desconfianza a equivocarse, pegtulaba como un banquete prohibido para la razón. O bien, como enuncia Blech, "el necio jamás advierte que todo tiene dos caras(5)". Sin embargo, Blech se inclina a sostener que "A" también es "B"(A=B); lo cual, como proposición, parece absurdo; pues "A" es "A"(A=A) y "B" es "B"(B=B); e tan bien, "A" es "A"(A=A), y "no-A" es "no-A"(-A = -A). Las cuales son proposiciones contrarias.

De esta nueva visión de la realidad se infiere que el pensamiento positivo no constituye, en modo alguno, el pensar absoluto. Este último, como el más alto grado de reflexión de la razón, se encuentra con la necesidad de que, tanto la identidad, como la no-identidad, le son indispensables. Pues la relación diferenciada que la razón encuentra entre ambas, constituye la Unidad Absoluta del Saber. Es así que, para la razón "la contradicción es tan necesaria como la no-contradicción. Ambas son, como proposiciones, para sí, pueden de igual potencia(6)". La identidad con la no-identidad como elementos distintos, en esa diferenciación, constituyen la Unidad. Y son iguales precisamente por ser diferentes. Es la igualdad de la diferencia. Sin la diferencia no es posible la relación, pues la relación es relación de la diferen

cia. Lo que no es diferente es en sí mismo homogeneidad y no es diferenciable; pero, la realidad, se consolida en la relación de la diferencia. Pero debemos evitar restringir a la razón en este lado de la no-identidad, del no-ser, del no-yo, pues con ello se caería nuevamente en la positividad.

En efecto, el pensamiento positivo postula la identidad y la establece como pauta para realizar sus investigaciones: por lo que se sujeta a ella para evitar la contradicción. En lo cual es necesario señalar que pensar la identidad y no caer en la contradicción es muy fácil. En cambio, concebir la contradicción y mantenerse en ella al desplegarla, es lo más difícil. Esto porque la contradicción comprende la identidad con la no-identidad, como elementos de igual potencia. Dichos elementos, en su relación diferenciada, constituyen la Unidad, es decir el Absoluto. Y mediante esta nueva visión se contempla el reino absoluto de lo real. Y con ello también observamos cómo se consolida la diversidad. La cual se manifiesta como diversidad relacionada, es decir, como relación de elementos en Unidad, como Totalidad. La Totalidad es la relación de la diferencia; pues la diferencia hace posible la relación. También la relación deviene como tal, en la diferencia; pues, sin la diferencia no es posible la relación. Si no hay diferencia tan poco hay elementos que relacionar.

Así, la identidad con la no-identidad como elementos de igual potencia, constituidos en unidad, la Unidad Absoluta del Saber o Relación Diferenciada, se ha impuesto necesariamente a las ciencias positivas. En las que se encuentra

la ciencia de los números. Esta ha tenido que aceptar que a la serie de números positivos se opone la serie de los números negativos. Por más que en la historia de la ciencia de los números estos últimos se hayan aceptado con posterioridad. Pero en realidad ambos elementos devienen en la inmediatez de su determinabilidad, es decir que en la determinación de uno deviene de modo inmediato la determinación del otro. Y hasta podríamos decir que el uno positivo representa la identidad, y el uno negativo (el uno negado) representa la no-identidad del primero o, lo que es lo mismo, su identidad negada. Pero que, también, es.

Al sujetarse a la identidad, la ciencia de los números, realiza proposiciones puramente tautológicas. Y de ese modo se explica cómo, en una proposición, es factible sustituir a una variable por otra, es decir a "A" por el valor de "B". Eso se debe a que "B", en realidad, adquiere la significación de "A". Y bajo ese supuesto, es posible derivar, de las proposiciones categóricas: "A coincide con B", "A no coincide con B"; los cuatro axiomas siguientes:

- Si A coincide con B, B coincide con A.
- Si A no coincide con B, B no coincide con A.
- Si A coincide con B, y B coincide con C, también A coincide con C.
- Si A coincide con B, no-A coincide con no-B (7).

Estos axiomas, cuyo privilegio se reserva el pensamiento positivo o formal, presuponen el Principio de Identidad. Esa es la razón por la cual en la proposición: "si A coincide con B", "B coincide con A"; B coincide con A, sólo bajo el supuesto de que B signifique lo mismo que A, es decir que su valor sea el mismo. O, lo que es igual: si en la proposición

en donde aparece A podemos sustituirla por el valor de B sólo es posible en el supuesto caso de que el valor de B sea el mismo con el valor de A, es decir que A y B sean lo mismo. O según Leibniz: "Coinciden aquellas cosas una de las cuales puede ser sustituida por la otra(8)". Pero mediante dichos axiomas no se demuestra que A y B, como proposiciones, sean lo mismo. Pues si son lo mismo entonces no hay diferencia entre ellas; pero si las puedo distinguir entonces no son iguales. Esto según el principio de los discernibles;

En efecto, hablando con absoluta propiedad, al poner la identidad en lugar de la identidad, no significa haber quitado ni puesto algo; pues no hemos realizado movimiento alguno. Es la tautología de A ($A=A$) sin movimiento. Es, pues, "la igualdad consigo misma es la abstracción pura(9)". Es la afirmación del ser consigo mismo. Pero este "formalismo que la filosofía de los tiempos modernos denuncia y vitupera(10)" debe ser superado por la visión dialéctica de la razón. Y sobre todo porque el pensamiento positivo o formal presupone "la ingenuidad del vacío en el conocimiento(11)".

Además, el pensamiento positivo o formal representado en las matemáticas, aunque ella trata acerca del tiempo y del espacio; sin embargo dice Hegel que: "no establece tampoco el tiempo como tiempo frente al espacio(12)"; lo cual le impide considerar cual es la relación que existe entre ellos. Y aunque ciertamente la matemática aplicada "trata del movimiento y de otras cosas reales, pero toma ^{la} experiencia los principios sintéticos, es decir, los principios de sus relaciones, determinadas por los conceptos de éstos, y se li-

mita a aplicar sus fórmulas a estos supuestos (13). "En efecto, las fórmulas matemáticas representan al esquematismo puro, es decir el pensamiento sin contenido, y conforme a ello se debe

tener en cuenta que el aparato científico que nos suministra la matemática -su aparato de explicaciones, divisiones, axiomas, serie de teoremas y sus demostraciones derivados de - ello no quedado ya, por lo menos, anticuado - en la opinión(14).

Por tal motivo es realmente preocupante que la certidumbre de las matemáticas se hoye limitada a fragmentar o medir la realidad. Y como afirma el mismo Hegel: "aun cuando su - ineficacia no se aprecie claramente, es lo cierto que se hace poco o ningún uso de ello, y si no se lo prueba, por lo menos no se lo ve con agrado(15)."

La realidad desborda los esquemas del formalismo. Y según la visión dialéctica, en tanto que: "también postula la - posición de aquello de lo que se hizo abstracción en la igualdad pura, la posición de lo contrario de la desigualdad - (16)"; nos permite conocer la manifestación de un nuevo reino de la realidad. Es el reino de la contradicción, que es lo - que el pensamiento positivo pretende evitar.

Así, en la manifestación de este reino de la realidad es como se constituye la Unidad Absoluta del Saber, es el Saber de la Totalidad. Misma que aparece a la razón al surgir la escisión en el absoluto. Pues en la determinación de un es-

te, se niega también lo otro. Lo cual significa que no hay un algo sino en relación a un otro. Ambos subsisten en la "inseparabilidad de sus determinaciones(17)"; o lo que es lo mismo, son en la unidad que los une pero que, al mismo tiempo, los diferencia. Ellos son en la diferencia. Y, de este modo, la razón pone "el ser en el no-ser; como devenir; la escisión en el absoluto: como aparición fenoménica; lo finito en lo infinito: como vida(18)".

Por tal motivo, para la visión dialéctica de la realidad, lo otro como el lado opuesto del ser, como no-ser; la no-identidad como el lado opuesto de la identidad; el no-yo como el lado opuesto del yo; son tan reales como su opuesto. Y sólo en su determinación encuentran su realización. Son en la unidad que los une, pero que al mismo tiempo los diferencia, pues la diferencia hace posible la relación.

Así, por ejemplo, las dos caras de una misma moneda en encuentran su realización en la unidad que las une. pero que, al mismo tiempo, las diferencia. Sin embargo, no podemos ver las dos caras de manera simultánea y de modo directo; pues al mirar (afirmar) la una, no miramos (negamos) la otra. Y en su inseparabilidad encuentran su realización. Y de modo parecido, la luna que siempre nos muestra la misma cara, también tiene la otra; y el hecho de que sólo nos muestre una, no implica que la otra no la tenga, es decir que la otra no sea. Esa otra como el lado opuesto de lo que nos muestra, tam bién es. Pero lo mismo sucede cuando mis ojos no ofrecen nun ca la posibilidad de poder mirar de manera simultánea y de modo directo lo que se encuentra a mis espaldas con lo que se halla al frente; de ahí no se deriva que lo que se en-

cuentra a mis espaldas no-sea de modo absoluto, es decir que sea la pura nada, la nada vacía de contenido. En efecto, lo que aparece frente a mí, sólo aparece frente a mí, en cuanto niego el aparecer de lo que se encuentra a mis espaldas. Lo del frente es lo del frente, en tanto que lo que se encuentra a mis espaldas no-me-aparece, es decir en tanto que niego su aparecer. Pero cuando me vuelvo hacia lo otro, aquél que era lo del frente ya no lo es ahora, es decir ya no-me-aparece.

Así, pues, en la afirmación de lo que me aparece enfrente, niego el aparecer de lo que se encuentra a mis espaldas. Pero al negar no niego de manera absoluta, sino que la negación que realizo es una negación determinada. Determinar es delimitar o afirmar, pero en toda determinación o afirmación también negamos. Toda afirmación implica, de modo inmediato, una negación; lo cual significa que al afirmar, también negamos de manera simultánea. Y toda negación también implica, de modo inmediato, una afirmación. La afirmación se encuentra determinada (limitada) por la negación, y la negación está determinada (limitada) por la afirmación. Ambas subsisten determinándose mutuamente. La una, afirmando y, la otra, negando. Y ambas encuentran su realización sólo en su relación o, mejor, la relación hace posible su realidad.

Y continuando con esa misma manera de ver el mundo, la afirmación del ser, implica de modo simultáneo la negación del no-ser; pero la afirmación del no-ser, implica la negación del ser. En cambio la negación de este no-ser, negación de la negación, es la afirmación del ser. Pues ser y no-ser sólo son, el uno con respecto al otro, en la unidad que los relaciona, pero que, al mismo tiempo, los diferencia; pues la diferencia

hace posible la relación. Lo cual significa que podemos afirmar "A", sólo porque al afirmarla postulamos algo como "no-siendo A"; y ésto que "no-es A", bien podemos llamarlo "B". De donde se infiere que "A" sólo es "A" ($A = A$), en su relación diferenciada con "no-A", es decir con "B". Y de otra parte también, "B" que es el "no-ser de A", "B" sólo es "B" ($B = B$), en su relación diferenciada con "no-B", es decir con "A". Por ello, si "B" es el "no-ser de A", entonces "A" es el "no-ser de B"; pues "A" sólo es igual con "A" ($A = A$), de acuerdo con el principio de identidad; y "B" sólo es igual con "B" ($B = B$), por el principio de no-identidad. Y, así, la contradicción es tan necesaria como la no-contradicción.

De la misma manera, cuando nos referimos a la verdad, la afirmación de la verdad es, también, la negación de la no-verdad, pues la afirmación de la verdad, encuentra su realización, mediante la negación de la no-verdad. Afirmo la verdad cuando niego la no-verdad. Pero si afirmo la no-verdad, niego la verdad. En efecto, sólo puedo distinguir a la verdad, porque niego lo otro como no-verdad. Y la afirmación de una verdad, sólo se concibe en su relación diferenciada con el elemento de la no-verdad. Pues la no-verdad también es. Lo cual no significa que la no-verdad sea equivalente con el error. Ya que el error representa un equívoco, una falta de rigor, o es un absurdo. En cambio la no-verdad constituye un elemento conceptual que permite la relación y diferenciación con la verdad. Y por esa misma razón, la no-verdad también deviene como verdad en otro momento. La no-verdad alcanza su realización como verdad mediante la negación de la verdad, pues negar la verdad es afirmar la no-verdad. Y, así, lo que aparece como verdadero en un primer momento, puede aparecer como

no-verdadero en otro. Y lo que aparece como no-verdad, puede aparecer como verdad en otro momento. De este modo, al devenir la no-verdad como verdad, niega a la verdad anterior, pero al negarla no la niega de modo absoluto, sino que al negarla la conserva, aunque de modo distinto, en otro momento, únicamente la supera. Y, así, en la superación, deviene realidad lo que aún no-era, pero al mismo tiempo conserva el elemento de la negación. Lo cual significa que aquello que no ha devenido aún como verdadero, la no-verdad, no es en modo alguno ya un error; un equivoco o una falsedad sino que únicamente aún no se ha dado realidad.

Cuando Nietzsche afirma que: "suponiendo que nosotros que-remos la verdad: ¿ por qué no, más bien, la no-verdad? (19)". En efecto, deseamos la no-verdad, pero como una superación de la verdad, superación en la cual la no-verdad deviene como verdad, pero negando y conservando a la verdad anterior. Por esta razón, Nietzsche se confunde cuando pregunta: " ¿ Cómo podría una cosa surgir de su antítesis? ¿ Por ejemplo, la verdad, del error?(20)". Lo cual es absurdo, pues el error, no puede, en modo alguno devenir como verdad. Recordemos que "A" es "A" ($A = A$), y ella misma no puede ser "no-A", es decir "B". Pues sería una falta al principio de Identidad, el cual establece que "A" es igual con "A" ($A = A$), y no puede ser igual con "no-A" ($A \neq \neg A$); pues "A" igual con "no-A" ($A = \neg A$), sería absurdo.

De igual manera, en lo que concierne al movimiento, al afirmar el movimiento, negamos el reposo, pero cuando afirmamos el reposo, negamos el movimiento. Y, de este modo, pueden aclararse las aporías de Zenón de Elea. En efecto, la

afirmación: " la flecha en movimiento está en reposo(21)" , encierra, en su seno, un absurdo. Lo cual se comprende porque en la proposición: " La flecha en movimiento está en reposo", se afirma que "A" es igual con "no-A", pero ello significa un absurdo. Ya que lo correcto es decir que "la flecha en movimiento está en movimiento" y "la flecha en reposo, está en reposo". Aunque el movimiento sólo se comprende como tal, en relación al reposo y el reposo en relación al movimiento. Y no pueden concebirse, el uno sin el otro.

Y cuando Zenón de Elea afirma que: " el corredor más lento no será nunca adelantado por el más rápido; pues es necesario que antes llegue el perseguidor al punto de donde partió el perseguido, de modo que es preciso que el más lento vaya siempre algo adelante(22)". En este argumento hay que considerar, de una parte que: el espacio finito que separa al perseguido del perseguidor, puede ser negado como tal, es decir como finito, y suponerlo como un espacio infinito. Y, así, cuando decimos que el perseguidor debe llegar al punto de donde partió el perseguido, se manifiesta, claramente, la concepción de suponer estático al perseguidor. Lo-cual se entiende porque del argumento mismo, es posible deducir, que para recorrer la mencionada distancia, se debe recorrer antes la mitad de ella. Y, para recorrer esta otra mitad, primero debe recorrerse la mitad anterior y, así, hasta el infinito. De esta manera se ha convertido el espacio finito, en un espacio infinito. Que en términos lógicos significa que lo finito es infinito, que el movimiento es reposo, pero esto es absurdo. Sería como afirmar que "A" es "no-A" ($A = -A$), lo cual es absurdo. Y, por otra parte también, se concibe al corredor lento, al perseguido, siempre en movimiento. En cambio

al perseguidor, al corredor veloz, en realidad se le concibe siempre en reposo. Y, así, se afirma que el corredor lento (que está en movimiento), no podrá ser alcanzado por el corredor veloz(que está en reposo). O, lo que es lo mismo, lo que está en reposo, no podrá nunca, alcanzar a lo que está en movimiento. Así, Zenón de Elea, al concebir el movimiento y el reposo de manera independiente, uno con respecto al otro, se apresura a sostener un absurdo. Pues se olvida que ambos coredores se encuentran en movimiento. Además, el espacio que los separa no es un espacio infinito, sino un espacio finito. Por ello es conveniente señalar que aun cuando el espacio finito, puede devenir, ciertamente, como la negación de lo que es; sin embargo, el infinito que deviene, no es un infinito absoluto, sino un infinito determinado. Su determinación se ve limitada por lo finito. Y el infinito que de aquí se trata, es la superación de lo finito; ya que al negar lo finito, éste eviene como infinito determinado. Pero en su devenir como infinito determinado, mantiene y conserva el elemento de la negación. Aquí es importante añadir que no hay un infinito, sino en relación a un infinito y no hay un infinito, sino en relación a un finito. Ambos devienen, uno con respecto al otro, en su determinabilidad. Y lo mismo vale para el movimiento, a saber: que todo movimiento es un movimiento relativo y, todo reposo es, también, un reposo relativo. Pero un reposo absoluto, separado de un movimiento absoluto, no tiene significado para la razón.

Así pues, mediante la identidad en relación con la no-identidad, relación diferenciada o Unidad Absoluta del Saber, el Absoluto llega a ser escindido y conocido, pues el absolu-

to, como absoluto para la conciencia, llega a "ser, por ello, una totalidad objetiva, un todo de saber, una organización de conocimientos; en esta organización cada parte es, a la vez el todo, pues ella tiene consistencia en tanto que se refiere al absoluto; como parte que tiene otras partes fuera de sí, es y sólo por las otras es(23)". Dicho absoluto aparece de modo inmediato para la conciencia como puro ser en general; es el ser sin ninguna determinación ni complemento. Pero en cuanto no contiene ninguna determinación ni complemento, es absoluto, es lo inmediato consigo mismo o, más precisamente, lo inmediato mismo. Este ser puro, no admite determinación alguna frente a un otro, por ello, simplemente es. Y, su unidad, constituye también su contenido. Y este contenido "es el aspecto por el cual este ser puro, este inmediato absoluto resulta igualmente un mediato absoluto(24)". Pues toda inmediatez, en tanto inmediatez para un otro, implica también una mediación. Lo inmediato es lo que aparece a la conciencia, porque la conciencia también es.

En efecto, "el ser, es lo que comienza, presentado como surgido de la mediación y justamente que es al mismo tiempo la superación de sí mismo(25)". Esta superación de sí mismo es su devenir, es el trascender de la nada para darse realidad, su aparecer se mueve entre el ser y el no-ser. Su realidad será un continuo devenir. "es un no-ser que se refiere al ser, como a un otro; lo que comienza no existe todavía; sólo va hacia el ser(26)". Decimos que va hacia el ser porque todavía no es, aún no se ha realizado plenamente, no ha devenido en toda su riqueza, pues apenas comienza. Pero el ser que comienza, comienza de la totalidad indeterminada que es lo inmediato a la con-

ciencia. Así, este ser que comienza, en "todas las determinaciones y los desarrollos ulteriores sólo serán definiciones más determinadas y más ricas de absoluto(27)". Pues el ser deviene más rico en contenido, en tanto más determinaciones tenga.

Pero el ser de que aquí nos ocupamos es el ser en general, el cual aparece a la conciencia, la conciencia en general, es decir el yo en general. En efecto, en la determinación más inmediata del concepto del "Yo", es decir en la afirmación del "Yo" o el yo en su positividad; el yo es yo porque en la determinación del yo se niega algo como "no-siendo yo"; pero este "no-yo" es, en realidad, un otro. Pues lo que yo soy no lo es el otro; y también, lo que este otro es no lo soy yo. Este otro constituye mi no-ser, y yo constituyo el no-ser del otro. Mi no-ser es el ser de aquél, pero el no-ser de aquél es el ser mío. Yo determino mi ser mediante la negación del otro, y éste otro determina su ser mediante la negación de mi ser. O, lo que es lo mismo, yo determino mi ser en la relación diferenciada con el otro, que es el no-ser mío; y el otro determina su ser en la relación diferenciada con el ser mío, que es el no-ser de aquél. Aunque puedo determinar mi ser en relación al no-ser del otro; y éste otro, puede determinar su ser en relación al no-ser mío. De donde se sigue que yo me determino en relación al otro, y éste otro en relación a mí. Yo subsisto en relación a un otro, pero este otro subsiste en relación a mí. Y cada uno tiene realidad porque, ni el uno ni el otro, son solamente, como algo inmediato, sino también, como algo mediato. Lo cual quiere decir que "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(28)". Así se hace presente de manera inmediata el problema del reconocimiento, pues el reconocimiento más inmediato de la conciencia se manifiesta en la negación de un otro. Pues la conciencia sabe que ella no es lo otro, ni éste otro es ella. Es la afirmación más subjetiva de su subsistencia. Es el momento de la "Certeza Sensible", en que la conciencia tiene la certeza de sí misma y, tiene también, la certeza de lo otro, es decir del objeto. Ella sabe de sí que no es lo otro; y sabe también que este otro no es ella. Pero su saber es aún subjetivo, pues para que sea objetivo requiere que otro también la reconozca. De lo cual nos ocuparemos en los capítulos siguientes.

II. AUTOCONCIENCIA Y RECONOCIMIENTO.

La "Figura del Reconocimiento" es abordada por Hegel, en la Fenomenología del Espíritu, desde el capítulo de la "Certeza Sensible". Lo cual se debe a su posición ontológica-epistemológica. Pero en la presente investigación sólo re tomaré las líneas más generales. Ya que aquí no pretendo estudiar la Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu; y mucho menos, el desarrollo de todas las figuras del saber de la conciencia, desde su Estado Natural hasta su realización en el Espíritu; sino únicamente la figura del reconocimiento, en el plano especulativo, es decir a nivel del pensamiento. Pues con ello bastará para comprender el problema de la dominación y la desigualdad entre los seres humanos.

En efecto, en la "Certeza Sensible" encuentran su realización el éste y el esto. El éste es la conciencia en general, es decir el yo en general. Y el esto representa el ser en general, es decir el objeto en general. Aquí, en la "Certeza Sensible", la conciencia tiene la certeza de sí misma por medio de un esto, que es precisamente el objeto, es decir el ser en general. Pero, a su vez, el objeto es en la "Certeza Sensible" por medio de un éste, que es precisamente la conciencia, es decir el yo en general. La conciencia tiene la certeza de sí misma y, tiene también, la certeza de lo otro, es decir del objeto. La conciencia sabe de sí que no es lo otro, es decir no es objeto; y sabe también que éste otro no es ella. Su saber es, así, el saber más rico porque muestra toda la plenitud del ser, es decir que el ser se manifiesta

en toda su integridad. Pero, al mismo tiempo, el saber se manifiesta como el más abstracto y pobre, pues lo único que denuncia del ser es que éste es, es el ser en general sin ninguna determinación ni complemento. Además, de la relación de la conciencia en general con el ser en general se despliega una multiplicidad de elementos que en seguida vamos a considerar.

Así, cuando la conciencia se pone a sí misma como objeto para saber de ella, en este saber de sí misma, la conciencia deviene como Autoconciencia. Aquí, no sólo nos ubicamos en la Certeza de que: " el hombre toma conciencia de sí en el momento en que, por primera vez, dice: 'Yo'(29)" , en la afirmación del yo en su positividad o unilateralidad. Sino que la determinación de " Yo " encuentra su realización en relación a la negación de un otro, pues si sólo soy ' yo ' ¿ Cómo me determino ? Al saber mi ser sé también de un otro, ya que cuando afirmo: " Yo ", significo que no soy lo otro, sino que yo soy yo; lo otro no soy yo. Pero sé de ambos: en el saber de mí, se también de lo otro. Este otro lo he marcado con el carácter de lo negativo, lo cual no significa que se haya negado de modo absoluto. Ya que si lo niego de modo absoluto, no me es posible determinarme. En esta fase de la afirmación del " Yo ", la conciencia surge en su determinación más abstracta. Ella sabe que no es lo otro y que, éste otro, no es ella. Pero cuando la conciencia sabe que es ella, en ese acontecer, la conciencia alcanza su realización como Autoconciencia.

En efecto, cuando la conciencia se escinde para saber de ella misma, en ese saber de sí misma, deviene como autoconciencia. La conciencia, al ponerse a sí misma como objeto, se

pone fuera de ella misma. Con ello, la conciencia, no sólo sabe que ella es, sino, sobre todo, sabe qué es: es una conciencia, es un yo. Es el "conocete a tí mismo" socrático, que no se limita a saber si es, sino que busca saber qué es. Pues no es lo mismo decir: "soy", o decir: "yo", a anunciar qué soy. Es una conciencia que sabe de sí misma: es una Autoconciencia. La Autoconciencia es la consolidación de la superación de la conciencia que mediante el saber de sí misma encuentra una nueva realización. Así, en esta fase del saber, la conciencia, ahora como autoconciencia, manifiesta un doble comportamiento, pues, por una parte, la conciencia es "en sí", es decir es objeto; y, por otra parte, la conciencia es, también, "para sí", es sujeto: es yo.

Sin embargo, en el otro que la conciencia, en el lado de la cosidad, hay también una conciencia que realiza el mismo desdoblamiento que la anterior. Y, de ese modo, también alcanza su realización como Autoconciencia. Y de esta suerte una Autoconciencia surge frente a otra Autoconciencia. Pero como Autoconciencias Independientes, cada una, reconoce a la otra, mutuamente. Es la fase del ser "en sí y para sí" de la Autoconciencia.

Pero, en realidad, el desarrollo de esta figura: "La Figura del Reconocimiento", se despliega en diferentes momentos. Pues cada autoconciencia, al enfrentarse a la otra, exige para sí, el reconocimiento de aquélla. Y en esta confrontación libran una lucha a muerte por el reconocimiento. En esta lucha, cada una de ellas, tiende a la muerte de la otra; pero como una de ellas tiembla ante la muerte, ante este miedo a la muerte cede su reconocimiento a la otra. Así, una Autocon-

ciencia reconoce sin ser ella reconocida. En cambio, la otra, es reconocida sin que ella reconozca a la vez. De este modo surge la desigualdad en el reconocimiento. Y, como consecuencia, la desigualdad en todos los aspectos. Pues cuando un ser humano no es reconocido como tal, es considerado dentro de la categoría de cosa, ya que la Autoconciencia lo marca como lo que no-es ella, como lo otro: como objeto. Esta es la razón por la cual, la Autoconciencia Independiente, puede hacer con la conciencia que no es reconocida como conciencia, lo que desea con ella. Matarla, si así lo quiere. Lo cual puede hacer porque no es, para la conciencia independiente, una autoconciencia, sino una cosa. O, en el mejor de los casos, es un irracional: es una bestia. Pero "decir que se ha vuelto bestia es decir que es bestia, pues ha perdido su racionalidad, y si ha perdido su racionalidad ha dejado de ser hombre para ser solo ente; por lo tanto(...) es un útil, una cosa a 'disposición-de'(30)". Es a lo que nos remite la posición del discurso hegeliano. Sin embargo, lo que Hegel realmente sostiene es que: " El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente(31)". De cualquier modo, si el reconocimiento no se realiza en la igualdad de la diferencia, la relación que de ahí surge no encuentra la armonía. Pues reconocer la igualdad en la diferencia es lo que hace posible la relación.

Así, la conciencia que es reconocida, sin que ella reconozca, representará al señor; en cambio, la conciencia que reconoce, sin ser ella reconocida, representará al siervo. Y, de este modo nos ubicamos en el tema principal de esta investigación. Cuya análisis realizaremos a continuación.

1. LA CONCIENCIA "EN SÍ" Y "PARA SÍ" .

La autoconciencia no es más que la vuelta sobre sí misma de la conciencia, la cual, al reflexionar sobre ella, se pone a sí misma como objeto. Esta fase del saber, corresponde al saber de sí misma; mientras que en el modo de la Certeza Sensible, es el saber de otro.

Al reflexionar sobre sí misma, la conciencia, manifiesta un doble comportamiento; pues, al ponerse como objeto, se pone fuera de sí, es decir, se pone fuera de ella. La conciencia puesta es el "en sí", o sea el objeto; lo que realiza la acción de poner es el "para sí", es decir el "yo". Es la conciencia desdoblada que, en este comportamiento, se despliega como autoconciencia.

En esa distinción de sí misma, la conciencia puesta o el en sí, sólo es una distinción para ella; y esta distinción de su ser otro es superada, de modo inmediato, precisamente por ser un otro; o que este otro, sólo era un otro, para ella. Pues, al ponerse, la conciencia, se mira a ella misma como objeto. Y, de este modo, la autoconciencia es la unidad diferenciada que surge en la distinción que la conciencia realiza entre ella y su objeto, de ese objeto que ella misma es. De modo que, la autoconciencia, dice Hegel: " es tanto yo como objeto(32)" .

El objeto es en sí, pero es en sí para una conciencia, pues el sujeto es quien pone a su ser otro como diferente de su ser propio. El yo establece la diferencia con la cual, al mismo tiempo, se relaciona; pues, la diferencia hace posible la relación. El yo tiene la certeza de sí en relación a un otro; y, éste o-

tro es, en la certeza, en relación a un yo. El yo es la subjetividad de la conciencia; el objeto que ella misma es, constituye el en sí. Pero esa vuelta sobre sí misma de la conciencia, es realizada "desde el ser del mundo sensible y percibido(33)". Y la realización de la conciencia, como autoconciencia, constituye el proceso de retorno de la conciencia(del yo subjetivo) desde su ser otro(de la conciencia objetiva), es decir, del "en sí". Este ser otro de la conciencia, el "en sí", es superado de modo inmediato porque no es autoconciencia, sino que únicamente es una distinción que la conciencia hacía de sí misma para ella misma. En este saber de sí ha devenido autoconciencia. Así, la "autoconciencia es solamente la tautología sin movimiento del yo soy yo(34)". Es la relación pura del yo consigo mismo, que "no tiene ningún contenido inmediato o dado por la naturaleza, sino que se tiene tan sólo a sí mismo como contenido. Esta forma pura es para sí a la vez su contenido(35)".

Por otra parte, también, la autoconciencia en la fase de conciencia en sí u objeto, es precisamente conciencia y, para ella, se mantiene el mundo sensible, es decir, la vida como subsistencia. Pues sin el mundo sensible no podrá, la autoconciencia, subsistir, pues ella es conciencia del mundo. El cual se mantiene como tal en relación a la unidad de la conciencia consigo misma, es decir con la autoconciencia. Y de ese modo, la autoconciencia sabe del mundo sensible, y lo marca como lo negativo pero, al mismo tiempo, sabe también de ella misma, y se afirma como lo esencial y verdadero. Sin embargo, la negación que hace del mundo sensible, no es una negación absoluta, la pura nada, la nada vacía de contenido sino que la negación es una negación determinada. En efecto, la autoconciencia no sólo enuncia que lo otro no es ella, sino que es un otro que ella.

Pero, en este no-ser su ser, su ser propio alcanza su realización en la unidad de sus determinaciones diferenciadas. Y la unidad de la conciencia consigo misma (autoconciencia) constituye para ella lo esencial. La autoconciencia es una apetencia, y ella misma, como autoconciencia, tiene un doble objeto:

... uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado para ella con el carácter de lo negativo; y, el segundo, precisamente ella misma, que es la verdadera esencia(36) .

En efecto, el objeto de la Certeza Sensible y de la percepción, no es más que el mundo sensible y percibido el cual, al volver sobre sí mismo y "a través de esta reflexión, en sí mismo, el objeto ha devenido vida(37)"; es la vida como proceso.

Pero la autoconciencia es apetencia y el objeto de esta apetencia es algo vivo. Así, la autoconciencia pasa por la experiencia de que el objeto apetecido es algo independiente de ella misma. Y sólo porque el objeto de la apetencia es algo independiente, por esa razón, puede ser devorado o consumido y con ello, la autoconciencia alcanza su satisfacción más inmediata, es decir subjetiva. Así alcanza la certeza de que para ella, su ser es lo esencial y verdadero.

No obstante, en el otro que la conciencia, en el lado de la cosidad, encontramos que la vida no existe como algo simple, sino que, la vida es la subsistencia independiente o es una conciencia. Esta conciencia que se halla de lado de la vida, también se vuelve sobre sí misma para saber de ella y, de

este modo alcanza su realización como autoconciencia. Y con ello una autoconciencia surge frente a otra autoconciencia. Con lo cual nos ubicamos plenamente en el problema del reconocimiento. Y como afirma Hyppolite: "La autoconciencia, que es deseo, sólo alcanza su verdad al encontrar otra autoconciencia viva como ella (38)". Aunque un análisis detallado nos permite comprender que la satisfacción de la conciencia pasa por dos momentos importantes. Pues al devorar el objeto apetece únicamente tiene la certeza de que ella es la verdadera esencia. Pero su verdad es una verdad subjetiva; no una verdad objetiva.

Para que la autoconciencia alcance su verdad objetiva es necesario que su certeza de ser verdadera esencia, le sea reconocida por un otro; y éste reconocimiento sólo puede otorgarsele otra autoconciencia. Con ello alcanzará su plena satisfacción. Y su verdad, de saberse verdadera esencia, se habrá objetivado. Pues su verdad ya no sólo es para ella, sino que también es para un otro, es decir que otra autoconciencia la reconoce. Y, de este modo, la autoconciencia despliega su ser "en sí y para sí" misma.

2. LA CONCIENCIA "EN SI Y PARA SI" .

Hemos visto que la conciencia, en la fase de autoconciencia, como conciencia desdoblada, se manifiesta bajo un doble comportamiento: uno, la del objeto o "en sí"; y, el otro, la del sujeto o "para sí" . Este "para sí" es el yo puro, es la esencia simple de la autoconciencia; es la subjetividad de la conciencia, la cual permite la superación de lo otro, es decir del objeto o "en sí" . La autoconciencia es una apetencia que se afirma como verdadera esencia. Su ser es para ella lo esen-

cial. Lo otro, no tiene significación para ella, si ella no es. En cambio, ella misma puede ser o no ser.

Pero hasta aquí sólo se ha analizado un elemento de la autoconciencia. Por lo que corresponde ahora desarrollar el análisis del elemento de la contraposición de la conciencia, es decir, lo otro de la subjetividad de la conciencia. Pues, en efecto, lo otro que la conciencia, también es; su esencia y su verdad consiste en que su ser es. Y para ella misma es indiferente ser o no ser sabida. En ambos casos es: siendo sabida o no siendo sabida, es. El esto es: es la vida como subsistencia. La cual al volver sobre sí misma, surge ahora, en vida como proceso. Pero éste género simple, en su fluidez universal, remite a un otro. Este otro es una autoconciencia viva. Y, así, lo diferenciado, o es el objeto independiente de la apetencia, la sustancia universal inextinguible; o es una autoconciencia. Lo diferenciado tiene pues, una doble significación.

La doble significación de lo diferenciado radica en la esencia de la autoconciencia la cual, debido a su infinitud, se configura en su inmediatez, en lo contrario de la determinabilidad en la que es puesta. Y, de este modo, la verdad de la certeza de la autoconciencia "es más bien la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia(39)". Y por ello, la verdadera esencia no está ni en una ni en otra autoconciencia; sino que más bien surge en la relación de ambas. Pues sólo así, la autoconciencia encuentra

... la unidad de sí misma en su ser otro; el yo, que es el objeto de su concepto, no es en realidad objeto; y solamente el objeto de la apetencia es independiente, pues éste es la

sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma(40) .

Para la autoconciencia pues, hay otra autoconciencia, y los elementos que aquí se entrelazan deben mantenerse rigurosamente separados; pero al mismo tiempo, se debe considerar que son en esta diferencia. De modo que, aunque no se distinguen en esta diferencia, deben ser reconocidos en su significación contrapuesta.

En el enfrentamiento cada autoconciencia se pone fuera de sí misma y, en este ponerse fuera de ella, se pierde ella misma como esencia, pues, al ponerse fuera de ella es ya otra esencia. Con ello, la autoconciencia, consigue superar a lo otro; pues, para ella, lo otro no es ya objeto, sino que a ese otro le mira como ella misma. Y esta superación de su ser otro comprende un doble comportamiento, pues, en primer lugar, necesita superar a la otra esencia, para tener la certeza de que ella es lo fundamental, es decir de que es "para sí", de que es yo y, en segundo lugar, tiene que superarse a sí misma para restablecerse, pues ese otro es ella misma. De modo que esta superación de doble sentido de su ser otro de doble sentido es, igualmente, un retorno a sí misma de doble sentido(41)". Y, así, de una parte, mediante la superación de su ser otro se afirma a sí misma como verdadera esencia, es decir como sujeto y, con ello, tiene la certeza de que ella es igual a sí misma(yo soy yo) y, de otra parte, ella misma restablece a la otra autoconciencia: pues, esta otra, era en aquella. Y al superarse la autoconciencia supera también a su ser otro pues, este otro, era también, en lo otro. Así hace que sea libre a lo otro.

El movimiento que se despliega en la relación de las dos autoconciencia, se manifiesta como el hacer de una; pero en realidad esta realización comprende un doble comportamiento, pues cada autoconciencia, al realizar su hacer, realiza también el hacer de la otra. Lo cual tiene realidad porque la otra autoconciencia es, también, independiente. Así, el reconocimiento es de igual a igual.

Cuando cada una de las autoconciencias no tiene ya, frente a ella, sólo el objeto de la apetencia, sino que tiene a un objeto independiente que es para sí; entonces cada una de ellas, nada hace para sí, si la otra no hace en sí misma lo que aquella realiza en ella misma. De suerte que

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(42) .

También, en este despliegue de la vuelta sobre sí misma de la conciencia, cuando ponía a su ser otro fuera de sí, ese ser otro fuera de sí, sólo era para ella. Es para la conciencia subjetiva para quien su ser otro es puesta fuera de ella, pero en realidad no lo mira como otra conciencia; sólo será otra conciencia cuando se afirme a sí misma como conciencia subjetiva, lo cual puede lograr mediante el "yo" o ser "para sí" de la otra. De este modo cada conciencia puesta, es para la conciencia subjetiva, para el yo soy yo, el término medio o la mediación que al unirse consigo misma es para ella; pero es, también, para cada una de las autoconciencias subje-

tivas. Y "se reconocen como reconociéndose mutuamente(43)". Pero mediante este reconocimiento, la autoconciencia, alcanza su plena satisfacción y su certeza objetiva. "Este reconocimiento mutuo en el sentido de que los individuos se reconocen reconociéndose recíprocamente crea el elemento de la vida espiritual, el medium en que el sujeto es en sí mismo objeto, encontrándose perfectamente en el otro sin que ello obligue a desaparecer una alteridad que es esencial a la autoconciencia(44)". Así, en esta fase esencial del reconocimiento, la autoconciencia no sólo es "en sí" y "para sí", sino que es "en sí y para sí" misma. No sólo tiene la certeza de sí misma, sino que, también, otra la reconoce como autoconciencia.

Sin embargo, en este proceso de la realización del reconocimiento aparecen, también, varios elementos que entran en juego. En primer lugar, las autoconciencias confrontan una lucha a muerte, y en esta lucha a muerte, cada una de ellas, tiende a la muerte de la otra. Y en segundo lugar, como resultado de esa lucha a muerte, como una de ellas tiene por su vida frente a la muerte cede el reconocimiento a la otra sin que ella sea, también, reconocida. Y de esta suerte, una conciencia es reconocida, sin que ella reconozca a la vez y la otra reconoce, sin que ella sea, también, reconocida. Y de este modo, la conciencia que es reconocida, sin que ella reconozca, se consolida como conciencia pura o conciencia "para sí". En cambio la conciencia que reconoce, sin ser ella reconocida, se comportará como conciencia cosificada. Y el despliegue de la lucha por el reconocimiento, es lo que en seguida vamos a analizar.

III. LUGA POR EL RECONOCIMIENTO.

La autoconciencia como la tautología sin movimiento del *yo soy yo*, es la pura positividad del *yo*. Este *yo* se tiene a sí mismo como verdadera esencia y como objeto, su ser es sólo para él; el *yo* puro o la autoconciencia es algo singular. Esta autoconciencia ve a la otra como algo inesencial para ella; pues lo otro no es ella, ni ella es lo otro. Pero de ahí no se infiere que sea la pura nada, sino que sólo para la primera autoconciencia es algo inesencial, en tanto que nes su esencia.

Pero, en realidad, en la otredad hay también otra autoconciencia. Y ambas son autoconciencias vivientes que se encuentran contenidas en el ser mismo de la vida y, en esta subsistencia, una autoconciencia surge frente a otra. Pero cada una sólo tiene la certeza de sí misma, pero no tiene la certeza de la otra. Su certeza es aún subjetiva, pues para que sea objetiva necesita de que otra autoconciencia también la reconozca. Tal reconocimiento comienza a darse realidad cuando el otro

... realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro(45) .

Elle significa que cada autoconciencia debe 'presentarse' ante la otra, mediante la negación de la vida, como pura positividad, o como *yo* puro, mostrando con elle que la vida es, para cada una de ellas, algo inesencial. Y dicha presentación se manifiesta como un hacer duplicado, es decir que en el hacer por una misma, surge, de modo inmediato, el hacer del otro.

Pues el hacer unilateral carece de significación. Así, si en el hacer por uno mismo se hace, también, el hacer del otro, en este hacer del otro cada autoconciencia tiende a dar muerte a la otra, y se entabla una lucha a vida o muerte. Y aunque este acontecer no se realiza en tiempo y espacio determinados, tiene sustento en la realidad. Así, el desarrollo de esta figura en el plano especulativo, es decir a nivel del pensamiento, supera tanto las posiciones utópicas de la sociedad como las teorías que postulan el Derecho Natural, y las basadas en el Contrato Social. En efecto, Hegel sostiene que la Dominación, y por ende la desigualdad, constituyen el resultado de la lucha a muerte por el reconocimiento. Lo cual significa que el terror es la génesis de la Dominación. Y de lo que aquí tratamos es de mostrar cómo eso sucede. Esa es la tarea fundamental de esta investigación.

Tal enfrentamiento surge necesariamente para superar la certeza subjetiva (certeza de sí mismo) y alcanzar una certeza objetiva, es decir para demostrarse a sí mismo que su certeza subjetiva no sólo es para ella, sino también para otra autoconciencia. Estoy cierto de que mi certeza es verdadera en cuanto que otra la reconoce como suya también ya que mediante ello la certeza subjetiva encuentra su realización como certeza objetiva. Ya no sólo es para la primera autoconciencia, sino también para la otra. Pues, "La vocación espiritual del hombre se manifiesta ya en esta lucha contra todos, pues esa lucha no es solamente una lucha por la vida, sino una lucha por ser reconocido, una lucha por probar a los otros y probarse a sí mismo que se es una autoconciencia autónoma, cosa que sólo se puede probar a uno mismo si se lo prueba a los otros y se obtiene de ellos dicha prueba(46)."

Sin embargo, para que otro reconozca mi verdad como suya, para que la haga suya, para que me reconozca, debo arriesgar mi vida. Pues para ser reconocido debo mostrar al otro que la vida no vale para mí, no me es esencial, es decir que no es mi esencia. Mi esencia no la constituye la vida, sino que yo soy libre a la vida: yo soy yo, soy otra esencia: soy una conciencia pensante, y, por ello, soy libre. O más precisamente, soy libertad, la libertad constituye mi esencia, ese es lo fundamental para mí. Esta es la razón por la cual, la conciencia que no ha arriesgado la vida no puede ser reconocida como autoconciencia independiente.

Por lo tanto, el individuo que no es reconocido como autoconciencia independiente, no es un individuo libre. Pues su esencia está vinculada a la vida, es decir es un objeto vivo pero no una autoconciencia independiente. Para ser independiente y libre, debe negar la vida como su esencia, confrontándose con la autoconciencia opuesta.

Ambas autoconciencias exponen su vida y, mediante ello, tienden a la muerte del otro; pues cada una de ellas tiene que probar que la otra le es inessential. El otro no puede ser más fundamental para mí, más de lo que yo soy para mí mismo. Es para mí para quien soy más esencial que aquél. El otro es, precisamente, otro, es algo inessential para mí, pues su esencia se manifiesta para mí como un otro.

Sin embargo, en este enfrentamiento, cada autoconciencia se pone fuera de sí y, en este ponerse fuera de sí, se pierde a sí misma como esencia pues, al ponerse fuera de sí es otra esencia y, con ello, logra superar a lo otro. Pero, además,

debe superar a este su ser otre para restablecerse a sí misma. Pues, en efecto, con ello alcanza la certeza de que ella es la verdadera esencia:

...el etre es una conciencia enterpecida de múltiples modos y que es; y tiene que intuir su ser etre como puro ser para sí e como negociación absoluta(47) .

De este modo, la auteciencia, en su elemento del yo soy yo, o ser para sí, tiene que superar al elemento de su ser en sí, el cual ha sido puesto del lado de la otredad, es decir de lado de la vida. Aquí, en la vida, se encuentra a la otra auteciencia que, a su vez, hace lo mismo. Y ambas auteciencias deben enfrentarse en una lucha a muerte por el reconocimiento dado que la lucha a muerte constituye el único medio para superar la certeza de sí misma en general. Sólo mediante la lucha a muerte se adquiere la certeza de que las dos auteciencias

... arriesgaban la vida y la despreciaban cada una en sí misma y en el etre, pero no se adquiere para los que afrontan esta lucha(48) .

Se arriesga la vida precisamente para vivir no para morir. La muerte es sólo una posibilidad que surge en la confrontación de las auteciencias, pero no necesariamente hay que matar o morir. Pues si el etro muere ¿Quién me reconoce? o también, si yo muero ¿Quién reconoce al otro? Si uno de ellos sucumbe durante la lucha, el reconocimiento, no encontrará su realización, lo cual es, precisamente, el prepósito de la confrontación. " De nada sirve al hombre matar a su adversario. Debe suprimir-

le ' dialécticamente'. Es decir, debe dejarle la vida y la conciencia y destruir sólo su autonomía. No debe suprimirle sino en tanto que se le opone y actúa contra él. Dicho de otra manera, debe someterle(49)" .

Mediante la muerte cada autoconciencia supera a su ser en sí, el cual había sido puesto de lado de la vida, además, se superan a sí mismas como extremos que quieren ser para sí. Con ello, también, desaparecen los extremos contrapuestos que se determinaban mutuamente. El término medio que permite el juego del cambio es una unidad muerta que se pierde en extremos muertos, extremos que simplemente son, pero que no son contrapuestos. No hay una recuperación de las autoconciencias, por medio de la conciencia, sino que guardan, una con respecto a la otra, su libertad, de manera independiente. Lo cual se debe a que el hacer de ambas no es más que una negación abstracta, es decir a nivel del pensamiento, pero no la negación absoluta de la conciencia. Negar absolutamente la conciencia implica aniquilarla como conciencia, pero negarla abstractamente constituye el medio para afirmar que ella no es yo, que no corresponde a mi esencia. Y mediante esta negación abstracta se supera como autoconciencia y, al superarse, 'mantiene' y 'conserva' lo superado, al mismo tiempo que se libra de ser superada. No obstante, en esta experiencia, la autoconciencia, siente que la vida le es tan esencial como el reconocimiento.

En la autoconciencia inmediata, el simple yo es el objeto absoluto, pero que es para nosotros o en sí la mediación absoluta y que tiene como momento esencial la independencia subsistente(50) .

En la disolución del yo como resultado de la primera experiencia, resulta una autoconciencia pura o "para sí" y una autoconciencia que no es "para sí", sino para otra. Sólo es una conciencia que es, o conciencia especificada. Es una conciencia considerada dentro de la categoría de cosa.

En cambio la autoconciencia pura o "para sí" es la conciencia que ha sido reconocida como autoconciencia, pero sin que ella reconozca a la vez. De suerte que la conciencia que no es "para sí" es una conciencia que reconoce, sin ser ella reconocida. Por lo tanto, la conciencia cuya esencia es su ser "para sí" es una conciencia independiente, mientras que la conciencia que tiene como esencia a la vida y es para otra, es una conciencia dependiente. La conciencia pura representará al señor y, la conciencia especificada representará al siervo.

1. LA CONCIENCIA PURA, O CONCIENCIA PARA SI.

La conciencia 'para sí' es la conciencia independiente; el ser 'para sí' constituye su esencia. El afirmar su ser para ella, afirma también su libertad; la libertad es su esencia; ella es voluntad libre, es libertad. Pero ella es mediación consigo misma a través de otra conciencia, ésta otra tiene como esencia a la vida, es decir la subsistencia natural.

Así, por una parte, la conciencia independiente se relaciona con el objeto de la competencia y con la conciencia que tiene como esencia a la cosidad. Y, por otra parte, en cuanto conciencia independiente tiene como su esencia a su ser

para sí, es decir, como concepto de la autociencia es relación inmediata de su ser para sí para consigo misma.

No obstante como mediación o como su ser para sí, es sólo para sí, por medio de un otro. Este otro es el siervo. Pues " el amo sólo es amo porque es reconocido por el esclavo, su autonomía se debe a la mediación de otra autociencia, la del esclavo. Por consiguiente, su independencia es muy relativa; más aún: al relacionarse con el esclavo que lo reconoce, el amo se relaciona también, por intermedio de aquél, con el ser de la vida, con la coseidad(51)" .

La conciencia independiente mantiene una relación inmediata con el siervo, en la cual éste último se halla en dependencia de aquella. El siervo sólo tiene independencia en relación con la coseidad. El señor ha demostrado en la lucha que el siervo sólo vale para él como algo negativo, por esta razón el siervo se halla bajo su dominio. Pero el señor, también, se relaciona con la coseidad de un modo inmediato, a través del siervo el cual es visto como cosa. Pero éste, como autocien-cia en general, se relaciona de un modo negativo con la coseidad y la supera. Sin embargo, como la cosa es, también, en relación al siervo, algo independiente, por ello el siervo se puede negarla absolutamente para destruirla, sino que únicamente la transforma. Y, así, la relación mediada del señor para con la cosa, a través del siervo, se convierte en una relación inmediata del señor para con la cosa negándola y destruyéndola mediante el goce que de ella tiene, con lo cual alcanza su satisfacción.

La apetencia no podía lograr esto a causa de la independencia de la cosa; en cambio, el se

Por, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente, pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma(52) .

En efecto, el señor es reconocido por una conciencia interpuesta entre el señor y la cosidad. Mientras que la conciencia servil, de una parte, es dependiente y no puede por eso mismo, señorear; pues no es una autoconciencia independiente, sino una autoconciencia dependiente o dominada. Y, por otra parte, al transformar el mundo mediante el trabajo, no puede negar la cosidad de manera absoluta; ya que ella constituye el medio que le permita alcanzar su realización como autoconciencia independiente, al transformarla. Así, de esta manera, la acción de la conciencia servil no es más que la acción del señor, es decir que el siervo realiza el deseo del señor; pues solamente para el señor es el ser para sí, es decir la esencia.

Pero hasta aquí, el reconocimiento sólo se ha realizado de manera desigual, por ser unilateral. Para el señor, la conciencia no esencial es aquí el objeto, que constituye la verdad de la certeza de sí misma(53)". Pero, también nos damos cuenta de que su objeto no corresponde a su concepto, pues en su realización el señor se ha convertido de una conciencia independiente, a una conciencia dependiente, lo cual le acontece porque su verdad no es la certeza del ser para sí, sino que su verdad es la verdad de la conciencia inessential y su acción, es la acción inessential del siervo.

La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil(54) .

De esta suerte, la esencia del señor se ubica en la contraria de lo que pretendía ser; y lo mismo sucederá con la conciencia servil, la cual al realizarse plenamente, se invierte en lo contrario de lo que ella era, convirtiéndose así en una autconciencia verdaderamente independiente. En efecto, para que el reconocimiento se realice en toda su plenitud es necesario que el señor haga contra el otro lo mismo que hace

... contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra el otro(55) .

Lo anterior significa que deben ser reconocidos, reconociéndose mutuamente; pero esto sólo se logra en el momento de la conciencia repelida. Sin embargo, antes debemos analizar el momento de la conciencia cosificada o conciencia en sí.

2. LA CONCIENCIA COSIFICADA, O CONCIENCIA EN SÍ.

La conciencia cosificada es, en realidad, en sí misma, una autconciencia sólo que, en un primer momento, "el esclavo aparece como si precisamente tuviera su ser fuera de su conciencia; está prisionero de la vida, inmerso en la existencia animal; su sustancia no es el ser para sí, sino el ser de la vida que siempre es para una autconciencia el ser otro(56)". La conciencia cosificada era vista como conciencia en sí por la conciencia epuesta. Pero, en este apartado, la analizaremos en su elemento de su ser "en sí y para sí" misma.

Habíamos visto que, en un primer momento, para la conciencia

cia servil el señor es lo esencial. Su verdad es la conciencia independiente, pero esta verdad sólo está de manera cierta en la conciencia del señor, la conciencia servil sólo tiene como verdad a su pura negatividad, pues ha tenido la experiencia de que el señor es lo esencial. La conciencia servil había sentido de temer por la pérdida de su ser, por el miedo a la muerte que le ocasionara la conciencia epuesta.

Elle la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuante había en ella de fije(57) .

Sin embargo dicho estremecimiento de su subsistencia es la esencia más simple de la autoconciencia, su puro ser para sí es sólo para ella. Pero la conciencia no sólo es la subsistencia universal en general, sino que su actividad servil le permite superar su singularidad y con elle se da realidad como autoconciencia, pues supera su dependencia o existencia lidad natural mediante el trabajo. Este constituye el medio por el cual la conciencia que trabaja encuentre la realización de su ser 'para' y con elle su reconocimiento. Mediante el trabajo, la conciencia servil, niega la cesidad y se afirma como autoconciencia independiente.

En el momento de la apetencia, de la conciencia pura e para sí, la conciencia servil se encontraba del lado de la negatividad, es decir de lado de la vida; en cambio la conciencia del señor se afirmaba como independiente, como verdadera esencia. Pero en elle, la conciencia del señor no alcanza su plena satisfacción porque no es aún objetiva, es decir no se halla objetivada; su afirmación como algo independiente sólo

es una afirmación abstracta; es una afirmación realizada por ella, para ella misma; es una afirmación subjetiva. En cambio la conciencia servidora reprime su apetencia mediante el trabajo. Su apetencia queda plasmada y subsumida en el trabajo formativo. Y, así, mediante el trabajo, el siervo niega, relativamente, al objeto o coseidad y la supera y, dándole, una forma produce algo nuevo. Lo cual tiene realidad porque el objeto es, para la conciencia que trabaja, algo independiente. Pero, además, en esta realización, la acción que da forma a los objetos se constituye en el término medio o la mediación entre la conciencia servil y la coseidad. De este modo la conciencia servil alcanza su ser 'para sí'. Y, así, la conciencia que trabaja encuentra su realización como autoconciencia independiente. Pero, además, la acción formativa tiene una significación negativa respecto al temor, pues

... la formación de la cosa, la propia negatividad, su ser para sí, sólo se convierte para ella en objeto en tanto que supera la forma contrapuesta que es. Pero este algo objetivamente negativo es propiamente la esencia extraña ante la que temblaba(58) .

En efecto, mediante esta manifestación desaparece aquello que era extraño para la conciencia servil y se convierte en algo para sí mismo, es decir algo que es para ella. Y, así, mientras que la conciencia del señor, el ser para sí, se encuentra en la conciencia del siervo, sólo para el señor la conciencia servil es un ser, pura negatividad. En cambio en la conciencia que trabaja, en el momento del temor, el ser para sí surge como algo que ella misma ha realizado y, en la acción formativa, el ser para sí se constituye como su ser propio y

que es para ella, pues se supera a sí misma como objeto. Ella misma es su ser para sí y por lo tanto es "en sí y para sí" misma. Y en esta nueva realidad la conciencia servil alcanza su satisfacción plena como autoconciencia independiente; su ser ya no sólo es "en sí", sino que lo ha superado y ha surgido como la conciencia que es "en sí y para sí" misma. Pero ambas autoconciencias aún no se han reconocido mutuamente, sino que sólo han surgido en una nueva contradicción. Y, la autoconciencia representada en el siervo, no es aún una autoconciencia que haya alcanzado la realización de su libertad. Y la realización de la libertad de la conciencia servil es lo que analizaremos en el capítulo siguiente.

IV. LIBERTAD ABSTRACTA DE LA CONCIENCIA.

El análisis del desarrollo de la conciencia que hasta ahora se ha realizado, nos ha permitido mostrar cómo, la conciencia representada en el siervo e en el señor, se manifiesta en una nueva oposición. Y el reconocimiento que cada una con respecto a la otra busca para sí, no ha alcanzado su plena realización, pues aún no se reconocen como autoconciencias libres e independientes. El reconocimiento aún no se realiza de igual a igual. Y la certeza que cada una de ellas ha alcanzado para sí es que su esencia no la constituye el elemento de la coesencia, sino que su esencia consiste en saber que se es un 'yo que piensa'. Así, este elemento de la conciencia es lo que permite la realización de su libertad. No obstante la libertad de que aquí nos ocuparemos estará vinculada con aquella que despliega la conciencia representada en el siervo, pues la conciencia representada en el señor, se ubica dentro de la satisfacción y el goce de su apetencia. Esa es la razón por la cual, se puede deducir, que Hegel no realice el análisis del desarrollo de la libertad de la conciencia representada en el señor.

Pero ante la conciencia servidora en cuanto tal, estos dos momentos -el de sí misma como objeto independiente y el de este objeto como una conciencia y, por tanto, como su propia esencia- se disocian(59) .

De este modo es como acontece la disociación de la conciencia representada en el siervo, aunque ella no sabe cómo le sucede. No obstante, el filósofo, es decir Hegel, que es quien reflexiona sobre el desarrollo de la libertad de la con-

ciencia, nos dice que ella se escinde o disocia en la acción formativa que realiza mediante el trabajo. La conciencia que trabaja da forma al ser "en sí" o la "coseidad" mediante la acción formativa. De donde se infiere que la postulación que sostiene que la "materia de los fenómenos solo puede dárseos a posteriori y la forma de los mismos debe hallarse ya preparada a priori en el espíritu para todos en general, y por consiguiente puede ser considerada independientemente de toda esencia(60)", ha sido superada por esta nueva visión hegeliana. La forma de los objetos no constituye el resultado del esquematismo puro o que la forma de los mismos se encuentre ya de modo a priori en el entendimiento, sino que más bien la forma de los objetos constituye el resultado de la acción formativa de la conciencia, es decir que la conciencia actúa sobre la cosa 'en sí' y le da cierta forma. De donde se sigue que la forma de los objetos en general constituye la forma de la acción realizada por la conciencia en general.

Además, la conciencia, como autoconciencia que trabaja, aunque ella no lo sabe, mediante su acción formativa, no sólo da forma a la 'coseidad' constituyendo los objetos, sino que también mediante esta acción formativa, deja parte de su ser en cada objeto formado. Y, en esto, la conciencia, también se modifica. En esta modificación, deviene ya en otra realidad. Pues, por una parte, se encuentra con que el objeto formado no es ya el mismo, sino que ha devenido como algo nuevo. Y, por otra parte también, la conciencia mediante su acción se encuentra con que ella misma es, también, algo nuevo. La esencia de la conciencia se manifiesta como una nueva realidad.

En efecto, en esta nueva realidad, la conciencia se en-

cuentra con una nueva contradicción, ya que mediante su escisión o disociación surge una nueva figura del saber. Pues aunque la conciencia sabe que de acuerdo con su concepto ella es libre, es decir que su esencia es un "yo que piensa", sin embargo, su libertad no subsiste en ella como un esquema o forma vacía de contenido, sino que su libertad se realiza mediante la acción de la conciencia cuando ella actúa. La libertad no es un postulado, sino una realización. Esta realización de la libertad, de la que aquí nos ocupamos, es la libertad de la conciencia que trabaja. La cual comienza a darse realidad en su acción misma.

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 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(61) .

La autoconciencia pues, no tiene como su esencia al ser ahí natural, sino que su esencia es la infinitud, es decir que su esencia consiste en que ella es una conciencia pensante. La conciencia es libre porque no es en otro, sino que su ser "en sí" y su ser "para sí" son en 'unidad indivisa', ella es "en sí y para sí" misma. La conciencia, como autoconciencia, es una conciencia pensante, además, es una conciencia pensante en general. Pero que, en su inmediatez, sólo tiene como objeto de su pensamiento a su propio pensamiento: el objeto de su pensamiento es ella misma. Si la autoconciencia era conciencia de

sí misma, ahora la conciencia se manifiesta como una conciencia que tiene como objeto de su pensamiento a su propio pensamiento.

En esta inmediatez, la esencia de la conciencia pensante en general, no es un 'yo abstracto' o indeterminado, como forma pura del pensamiento, o conciencia 'en sí pensante'. Es una conciencia cuya esencia es la infinitud o el movimiento puro del pensamiento. Su acción constituye el fundamento de la realización de su libertad. La conciencia formativa, mediante el trabajo, da forma al horizonte sobre el cual actúa. Pero mediante su acción, la conciencia, manifiesta un doble comportamiento. Por un lado se manifiesta como una conciencia estoica y, por otro, como una conciencia escéptica.

1. ESTADO ESTOICO DE LA CONCIENCIA.

La manifestación estoica de la conciencia general pensante, surge como un pensamiento que se tiene a sí mismo como contenido. El estoicismo es el comportamiento que asume la conciencia general pensante, cuando ella se piensa a sí misma. Es la conciencia que sabe de sí misma que ella piensa, y el único contenido de su pensamiento es su propio pensamiento. Y este momento de la experiencia de la conciencia, como autoconciencia general pensante, es lo que recibe el nombre de estoicismo:

Como es sabido, esta libertad de la autoconciencia, al surgir en la historia del espíritu como su manifestación consciente, recibió el nombre de estoicismo(62).

En el estoicismo la autoconciencia se afirma como conciencia libre. Esta libertad suya es, aún, una libertad pensada o supuesta, y su contenido es su propio pensamiento. Ella es pensamiento del pensamiento. Es la forma pura de la libertad. Y su principio se funda en que "el hombre es libre porque piensa(63)." En este estadio del saber la conciencia se encuentra con que su ser "en sí" y "para sí" se constituye en la unidad indivisa del ser "en sí y para sí". lo cual le acontece como una experiencia en la que "la autoconciencia no sólo gana independencia vital, sino también la libertad, que pertenece al pensamiento(64)." De este modo, para la conciencia pensante, la diferencia del objeto pensado con la conciencia pensante sólo es una diferencia supuesta. Y la acción de la conciencia como autoconciencia general pensante, es el movimiento puro del pensamiento, en cuya realización surge el más alto valor ético de la conciencia, el cual "consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas(65)." Lo cual significa que la libertad no corresponde al elemento de la cosiedad, sino al elemento del pensamiento. En efecto, la libertad no se ubica en el plano de la apetencia, sino en el plano de la razón. Por lo cual⁶⁶ una persona al nacer, no sabemos si es libre o esclava; pues aún no vive la experiencia de la realización de la libertad.

Así, para el puro pensamiento de la libertad, ser libre no consiste en no "ser amo o esclavo, hallarse situado en tal o cual situación en el seno de la vida, sino comportarse como un ser pensante, independientemente de las circunstancias(66)." Y en este sentido, la afirmación: "el hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. El mismo que se considera amo, no deja por eso de ser menos esclavo que los demás(67)", no logra superar la visión simplista de concebir

la esencia humana en el plano de la apetencia. Pero en el planteamiento hegeliano, la conciencia, como autoconciencia general pensante o estoica, se libra de la servidumbre. El estoicismo es la libertad de la conciencia que

... se retrotrae a la pura universalidad del pensamiento; 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(68).

No obstante, la máxima del estoicismo constituye la tautología sin movimiento del pensamiento igual consigo mismo. Por esa razón, cuando al estoico se le pregunta sobre lo bueno y verdadero no da otra respuesta que: "el pensamiento mismo sin contenido: lo verdadero y lo bueno debía consistir, según él, en lo racional(69)." Por lo cual, el estoicismo no constituye la libertad viva misma de la conciencia, sino que esa libertad es una libertad abstracta, es decir supuesta. "Es un hombre libre pero abstracto, ya que no es libre sino en el pensamiento, más exactamente, en su pensamiento(70)."

Sin embargo, la libertad de la conciencia, como libertad actuante o viviente, surge mediante la negación que la conciencia realiza frente al ser otro, es decir frente a su ser extrañado de sí. Y esta experiencia negativa que vive la conciencia recibe el nombre de escepticismo.

2. ESTADO ESCÉPTICO DE LA CONCIENCIA.

Si el estoicismo se manifiesta como la forma pura del pensamiento: pensamiento del pensamiento, la autoconciencia como conciencia de sí misma; el escepticismo se manifiesta como la experiencia negativa de la conciencia frente a una realidad cultural objetivada en la que no se reconoce. " El escepticismo, tal como aquí lo concibe Hegel, es decir, como un momento necesario del desarrollo de la autoconciencia, no tiene nada que ver con el escepticismo moderno(71)." Y, desde mi particular punto de vista, tampoco se le puede vincular con el escepticismo de Pirrón o el de Pascal, sino que más bien el escepticismo hegeliano constituye una nueva aportación de su pensamiento. El cual está vinculado con su posición enunciada en la "Introducción" a la Fenomenología del Espíritu. Aquí, el escepticismo se relaciona con el comportamiento que sigue la conciencia en su desarrollo, desde su estado natural en la "certeza Sensible" hasta su realización plena en el concepto del "Espíritu". En dicho desarrollo cada estadio del saber alcanzado por la conciencia sólo constituye el conocimiento de la no verdad, la cual siempre es superada por la conciencia hasta alcanzar su plena verdad en el concepto realizado del "Espíritu". El curso que sigue la conciencia constituye el camino del escepticismo, en cuya realización "la duda es, aquí, más bien la penetración conciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para lo cual lo más real de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado(72)." A este escepticismo queda supeditado lo que aquí se ha titulado como " Estado Escéptico de la Conciencia."

En efecto, en el "Estado escéptico de la conciencia", la relación "entre la autoconciencia estoica y la conciencia escéptica

existe la misma relación que entre amo y esclavo. El amo no era sino el concepto de la autoconciencia independiente, el esclavo era su realización efectiva(73)". Aquí surge para la conciencia, la total inesencialidad de su saber; lo cual le acontece porque

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(74) .

La tendencia negativa "lleva en sí misma el pensamiento o la infinitud, por lo cual las independencias, en cuanto a sus diferencias, no son para ella sino magnitudes que tienden a desaparecer(75)". Y las diferencias que la conciencia, como autoconciencia general pensante, tiene de sí misma "son solamente la abstracción de las diferencias ^(que) convierten, aquí, en todas las diferencias y todo ser distinto se convierte en una diferencia de la autoconciencia(76)". Además, como la conciencia se ha entregado a un comportamiento puramente negativo,

dicho movimiento es un momento de la autoconciencia, a quien no acontece 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; no sólo lo objetivo en cuanto tal, sino su propia actitud ante ello en la que lo objetivo vale y se hace valer en cuanto tal y, por tanto, así su percepción como su consolidación de lo que está en peligro de perder, la sofistería y lo verdadero determinado y fijado por medio de e-

lla; a través de esta negación autoconciente, la autoconciencia adquiere para sí misma la certeza de su libertad, hace surgir la experiencia de ella y la eleva de este modo a verdad(77) .

Es así como la autoconciencia en cada una de sus actuaciones busca consolidar su libertad; una libertad que ella misma realiza y mantiene. Por lo que mediante este acontecer en que la conciencia se entrega, ella es, como autoconciencia escéptica, la inquietud dialéctica absoluta en la que sus diferencias coinciden y cuya igualdad se disuelve también en ella misma, ya que es ella misma la determinabilidad con respecto a la igualdad. Y por ello, la conciencia, es el "vertigo de un desorden que se produce constantemente, una y otra vez(78)". Ya que ella misma produce y mantiene esta confusión en movimiento. Y, de este modo, su comportamiento es un "desatino inconciente que consiste en pasar a cada paso de un extremo a otro, del extremo de la conciencia igual a sí misma al de la conciencia fortuita, confusa y engendradora de confusión, y viceversa. Ella misma no logra aglutinar estos dos pensamientos de ella misma; de una parte, reconoce su libertad como elevación por encima de toda la confusión y el carácter contingente del ser y, de otra parte, confiesa ser, a su vez, un retorno a lo no esencial y a un dar vueltas en torno a ello. Hace desaparecer en su pensamiento el contenido no esencial(79)". Su acción y sus argumentos se contradicen siempre; y, así, ella misma se despliega como una conciencia doble y contradictoria de lo inmutable y lo igual y lo totalmente contingente y desigual consigo misma. La conciencia mantiene dissociada dicha contradicción de sí misma y se comporta en sí misma como un movimiento puramente negativo en general. Y, por esta razón, es "la conciencia duplicada de sí como conciencia que,

de una parte, se libra y es inmutable e idéntica a sí misma y que, de otra parte, es la conciencia de una confusión y una inversión absoluta -y que es así la conciencia de su propia contradicción(80)" . Y de est modo surge como una conciencia mutable e inmutable: es, pues, una conciencia desventurada. "La conciencia escéptica deviene conciencia desgraciada, descubre la nulidad de su vida particular(81)" .

V. LA CONCIENCIA REAL DESVENTURADA.

La conciencia, como autoconciencia desdoblada y contradictoria de lo mutable y de lo inmutable, se manifiesta, ahora, como conciencia desventurada. Aquí, la conciencia, en la relación contrapuesta de su manifestación, se comporta como la relación de la esencia y de la no-esencia; aunque, de modo inmediato, se muestra como la unidad de ambas. Sin embargo, los dos elementos, el de la esencia y el de la no esencia, no son para ella lo mismo. El elemento mutable constituye, para la conciencia, su ser "en sí"; en cambio, el elemento inmutable, representa para ella, el ser "para sí". En esta doble manifestación, la conciencia, para liberarse de sí misma, es decir, para librarse de la contradicción en la que se encuentra, tendrá que superar el comportamiento disociado de su ser "en sí" como apetencia y trabajo, y el de su ser "para sí" como acción y goce, hasta tener la certeza de que su ser y su acción, como ser y acción de ella misma constituyen toda su realidad. Y mediante esa superación, la conciencia no sólo tendrá la certeza de que ella es, por una parte, el "en sí" (lo mutable) y "para sí" (lo inmutable), sino que, al mismo tiempo ella es ambas, es decir: "en sí y para sí" (lo mutable y lo inmutable).

En efecto, en este nuevo estadio del saber, encontramos que para la autoconciencia, el elemento de "la conciencia simple e inmutable, es para ella como la esencia, mientras que la otra, la que cambia de un modo múltiple, es como la no esencia(82)". Así, la conciencia sabe de su contradicción y considera que lo mutable es para ella lo no esencial; pero, como conciencia de la inmutabilidad o de la esencia simple, tiene necesariamente que proceder, al mismo tiempo, a liberarse de lo inessential, es

decir, a liberarse de sí misma(83)". Y en este calvario de su contradicción, la conciencia se encuentra "contra un enemigo frente al cual el triunfar es más bien sucumbir y el alcanzar lo uno es más bien verdadero en su contrario(84)". Así, en este movimiento contradictorio, la conciencia, "no llega a la quietud en su contrario, sino que simplemente se engendra en él como contrario(85)". Pero como ambas son esencias ajenas y contradictorias, sólo encuentra en su acción el dolor de la nulidad de su esencia. Por lo cual, en esa desesperación, la conciencia se eleva al plano de la inmutabilidad, ubicándose con ello en el terreno de la singularidad.

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(86) .

La conciencia experimenta el surgir de lo singular en lo inmutable y de lo inmutable en lo singular. Pues, en ella, "lo singular en general aparece, en la esencia inmutable y, al mismo tiempo, lo singular suyo aparece en aquél(87)". Pero, en ello, lo inmutable se presenta de tres modos: en un primer momento, la conciencia inmutable se manifiesta como la esencia ajena, y, en otro momento, lo inmutable se presenta como la figura de lo singular y, por último, lo inmutable se presenta, para la conciencia, como la manifestación del espíritu. Aquí, en la manifestación del espíritu, la conciencia "tiene la alegría de encontrarse a sí misma en él y adquiere la conciencia de haber reconciliado su singularidad con lo universal(88)". Además, en el espíritu, surge para el elemento singular de la conciencia que "el ser uno de lo singular con lo inmutable es para él, en ade-

lante, esencia y objeto, mientras que en el concepto su objeto esencial era solamente lo inmutable abstracto y no configurado; y aquello de que ahora tiene que apartarse es la actitud de es te desdoblamiento absoluto del concepto(89)."

Por otra parte, tenemos que en el acontecer del elemento de la conciencia no esencial, mediante el movimiento de su realización en que tiende a alcanzar su ser uno es, igualmente, un movimiento triple pues, en primer lugar, como conciencia pura, en "solamente el concepto de la conciencia real o el ánimo interior, todavía no real en la acción y el goce(90)." Y, en segundo lugar, la conciencia no esencial, como conciencia singular, se comporta como apetencia y como trabajo; y, en esta realización, como acción y goce externos, "al retornar de ella, la conciencia se ha experimentado como una conciencia real y actuante o como conciencia cuya verdad es ser en sí y para sí(91)."
Pero, también, como conciencia de su ser para sí, ella misma deviene por medio de su querer y su realizar. De modo que, en "esta tercera actitud, en la que esta verdadera realidad es uno de los extremos, es la relación de esa realidad con la esencia universal como la nada(92)." No obstante, en esta relación en que para ella su realidad es "inmediatamente lo nulo, vemos que su acción real deviene, por tanto, una acción de na da y su goce deviene el sentimiento de su desventura(93)." Así, de este modo, la acción y el goce pierden todo contenido. Lo cual le acontece porque "la anulación inmediata de su ser real se lleva a cabo por medio del pensamiento de lo inmutable y acontece en esta relación(94)." Además, en esta configuración, "la relación mediata constituye la esencia del movimiento negativo en el cual la conciencia tiende en contra de su singularidad, lo

que, sin embargo, como relación es en sí positiva y producirá para ella misma su unidad(95)."

En efecto, la conciencia constituye un silogismo mediante su relación inmediata y, por medio de éste surge, la singularidad de la conciencia como opuesta al en sí y su relación con el otro extremo se establece por medio de un tercer término. Este tercer término constituye "para la conciencia inesencial el extremo de la conciencia inmutable, y esta conciencia inessential, a su vez, sólo puede ser para la conciencia inmutable a través de este término medio; por donde este es, así, un término medio que representa a ambos extremos, el uno frente al otro, y el mutuo servidor de cada uno de ellos cerca del otro(96)."

Sin embargo, el medio por el cual la conciencia alcanza su libertad, lo constituye el contenido de la acción y el goce; lo cual es repudiado "de sí misma como extremo que es para sí la esencia de su voluntad y arroja sobre el término medio o el servidor la peculiaridad y libertad de la decisión y, con ello, la culpa de lo que hace(97).". Y si bien, "para la conciencia inessential permanece aún su lado objetivo a saber, el fruto de su trabajo y el disfrute(98)". No obstante, como también el disfrute es repudiado de ella misma y, al igual que renuncia a su voluntad, renuncia también a ella misma. Así, la renuncia de sí misma, se manifiesta para la conciencia, bajo tres aspectos: en primer lugar, su expresión más inmediata se manifiesta "como a la verdad alcanzada de su independencia autoconciente... Y, por otra parte, como propiedad externa, al ceder algo de la posición adquirida por medio del trabajo y, en parte, finalmente, renuncia al goce ya logrado, al prohibírsele totalmente de nuevo la abstinencia y la mortificación(99)."

Así, cuando la conciencia "renuncia a su propia decisión, luego ... renuncia a la propiedad y al goce y, por último, el momento positivo de la realización de algo que no comprende, se oriva en verdad y plenamente de la conciencia de la libertad interior y exterior, de la realidad como su ser para sí; tiene la certeza de haberse enajenado en verdad de su yo, y de haberse convertido su autoconciencia inmediata en una cosa, en un ser objetivo(100)." De este modo, la conciencia constituye para sí misma su propio sacrificio; por medio del cual, ella misma, lo era probar la renuncia de sí misma. Pues, mediante la consumación de dicho sacrificio, la conciencia supera la acción como lo suyo; y, mediante ello se "desprende también en sí de su desventura como proveniente de dicha acción(101)."

En efecto, como hemos visto, la desventura de la conciencia, proviene de su propia actuación; y, por ello, mediante el sacrificio, es decir, mediante la renuncia de sí misma, la conciencia supera su desventura. Pero, "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(102)." Como el contenido de la acción no constituye, en modo alguno, una actitud unilateral; esa acción conlleva tanto la acción del uno como la acción del otro. Lo cual tiene realidad porque la conciencia en su actuación se encuentra consigo misma en el otro. Y, de este modo, reconcilia su singularidad con la universalidad. "Así, pues, se produce la unidad para esta conciencia -la unidad de lo universal y de lo singular, de la conciencia inmutable y de la conciencia mudable- y esta unidad es la encarnación de Dios, la figura de Cristo histórico. Hay una unidad inmediata de la univer

salidad y de la singularidad, de la verdad eterna y de la existencia histórica(103)".

Por consiguiente, como la "renuncia a la propia voluntad es negativa de una parte, de acuerdo con su concepto o en sí, pero al mismo tiempo positiva, a saber, la posición de la voluntad como un otro y, de modo determinado, la posición de la voluntad, no como algo singular, sino universal(104)" ; así, la significación negativa de la renuncia a la posesión y el goce, constituye, precisamente, la pura negatividad; por lo cual, lo universal que en ello deviene no corresponde ya a su propia acción, sino a la acción en general. De donde surge que, mediante la reconciliación de lo singular con lo universal, la conciencia reconoce la

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 el 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 todavía rota 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 mísera acción es asimismo en sí lo inverso, o sea la acción absoluta; con arreglo al concepto, la acción como acción de lo singular es acción en general(105) .

En esta superación de su desventura, la conciencia tiene la certeza de que en dicho "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, absolutamente en sí o toda realidad(106)".

Hasta aquí, la conciencia sólo se preocupaba y luchaba por su independencia y libertad: buscaba la certeza de sí misma como de la realidad. Ahora ya "tiene la certeza de sí misma como de la realidad o la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella; su pensamiento mismo es, de modo inmediato, la realidad(107)". Pero, en ello, al saber que ella es toda realidad, o que toda realidad no es otra cosa que ella misma, la conciencia se pone en paz con el mundo y con ella misma pero, al mismo tiempo, puede soportar a ambos. Así, la conciencia alcanza la plena experiencia de que su realidad no es más que la realidad que ella misma ha realizado o, mejor, que la realidad que ella misma ha realizado es ella misma. La realidad es su propio pensamiento y su pensamiento es la realidad. De lo cual se infiere que la esencia de la conciencia se funda en que ella misma es una conciencia pensante: la conciencia es pensamiento.

Pero en la certeza de ser toda realidad, la conciencia expresa la actitud más absoluta del idealismo. "Del mismo modo que la conciencia que surge como razón abriga de un modo inmediato en sí esta certeza, así también el idealismo la expresa de un modo inmediato: yo soy yo, en el sentido de que el yo que es mi objeto, es objeto con la conciencia del no ser de cualquier otro objeto, es objeto único, es toda realidad y toda presencia...(108)".

La conciencia se ha demostrado a sí misma que ella no sólo es toda realidad en su elemento de ser "para sí", sino también en su elemento de ser "en sí"; aunque para tal demostra-

ción, la conciencia ha tenido que vivir y superar la desventura de su contradicción. Lo cual ha podido realizar: "primero en el movimiento dialéctico de la suposición, la percepción y el entendimiento, el ser otro desaparece como en sí, y luego en el movimiento que pasa por la independencia de la conciencia en el señorío y la servidumbre, por el comportamiento de la libertad, la liberación escéptica y la lucha de la liberación absoluta de la conciencia desdoblada dentro de sí, el ser otro en cuanto sólo es para ella, desaparece para ella misma(109)". Ahora, en este nuevo estadio del saber, "la razón invoca la autoconciencia de cada conciencia; yo soy yo, mi objeto y mi esencia es yo, y ninguna de aquellas conciencias negará esta verdad ante aquella(110)". En este estadio del saber la conciencia alcanza su independencia y su libertad. Para la conciencia, la autoconciencia y ser son la misma esencia, es decir que la conciencia es " en sí y para sí" misma.

En efecto, "la autoconciencia singular se ha elevado a autoconciencia universal a través de la lucha por el reconocimiento, la oposición entre amo y esclavo y, finalmente, la conciencia desgraciada, que al alienar su subjetividad, nos ha conducido a la razón(111)". Y, así, la conciencia, como autoconciencia, " ha pasado a ser autoconciencia libre, después de solventar la prueba de la conciencia desgraciada deviene capaz de universalidad(112)". Y con ello "culmina el esfuerzo especulativo de Hegel para superar toda inmediatez inerte y dotar de vida al concepto(113)". Hasta aquí corresponde al plano especulativo de la conciencia, que aunque tiene sustento en la realidad, sin embargo, su análisis y desarrollo se realiza a nivel del pensamiento. Lo cual ha permitido mostrar también que: "no cabe duda de que el motivo primordial de la Fenomenología ha de buscarse en el yo revolucionario, en el yo que se emancipa por la vía civil(114)".

VI. CONCLUSION .

El método de investigación de Hegel, como el camino que sigue la conciencia desde el saber más abstracto y pobre al saber más concreto y rico en contenido no ha influido considerablemente en los estudiosos de la filosofía, y no requiere de mayores consideraciones. En cambio su visión dialéctica o contradictoria de la realidad en que se muestran los elementos de la contradicción en su relación diferenciada, de su aparición y del movimiento de la superación de dicha aparición exige de mayores reflexiones y consideraciones.

En cuanto a la Figura del Reconocimiento, ésta constituye la piedra de toque para comprender el problema de la dominación y la desigualdad no sólo en la Fenomenología del Espíritu, sino en general en todo el pensamiento social de Hegel. Y decimos que el planteamiento hegeliano supera a las visiones utópicas de la sociedad, las que postulan el Derecho Natural y las basadas en la idea del Contrato Social, porque su posición se sustenta en principios racionales o especulativos más objetivos. El esto en general(el ser u objeto en general) y el este en general(el yo o la conciencia en general) son postulados generales que aunque no tienen espacio ni tiempo, pueden aplicarse a todo tiempo y a todo espacio. Lo cual significa que en cualquier tiempo y espacio en donde se enfrenten dos o más individuos o autoconciencias libran una lucha a muerte por el reconocimiento. Y aunque en la presente investigación sólo nos ocupamos del problema del reconocimiento en el plano especulativo, eso no significa que Hegel no lo desarrolle en el nivel de la realidad viva misma(en los pueblos e individuos). Pero

esta face del saber de la conciencia que corresponde al momento del "Espíritu", requiere de un trabajo de investigación exclusivo.

Por otra parte, en lo que corresponde a la propuesta hegeliana acerca del trabajo como vía para la libertad de la conciencia servil, hay que destacar que es una propuesta muy optimista. Aunque su realización no se percibe claramente en el curso de la historia de las sociedades. Sin embargo hay que destacar que muchos conceptos y categorías de la filosofía de Hegel, serán retomados y desarrollados ampliamente por el pensamiento de Marx.

Así, la tesis que sostiene que: "la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases(115)". O decir que: "hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otra franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases beligerantes(116)"; no es más que el desarrollo de una nueva visión de la "lucha por el reconocimiento". Incluso el mismo Marx sostiene que: "lo grandioso de la Fenomenología y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autoconciencia del hombre como proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación; pues, capta la esencia del trabajo y concibe al hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo(117)".

Sin embargo, Marx afirma que: Hegel "sólo ve el aspecto positivo del trabajo, no su aspecto negativo. El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o como hombre enajenado. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstracto espiritual(118)." Pero el trabajo como la objetivación de la vida genérica del hombre, también significa que el hombre se desdoble "no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él(119)." Este mundo creado por él es, nada menos, que la sociedad burguesa, la cual "ha hecho surgir tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros(120)." A tal grado se ha desarrollado la sociedad burguesa consumista que: "la demanda de hombres regula necesariamente la producción de hombres, como ocurre con cualquier otra mercancía. Si la oferta es mucho mayor que la demanda, una parte de los obreros se hunde en la mendicidad o muere por inanición. La existencia del obrero está regulada, pues, a la condición de existencia de cualquier otra mercancía. El obrero se ha convertido en una mercancía y para él es una suerte poder llegar hasta el comprador(121)." De esta suerte, "la burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurista, al sacerdote, al poeta, al sabio, los ha convertido en sus servidores asalariados(122)". La subsistencia del obrero ha sido reducida a una subsistencia animal, en cuanto constituye una fuerza de trabajo. Y en esta investigación vemos que el individuo que no es reconocido queda rebajado a la categoría de cosa. Lo cual, Aristóteles también había sostenido en el "Libro I" de su obra: Política que: "de los instrumentos

unos son inanimados y otros animados(para el piloto, por ejemplo, el timón es inanimado y el vigía animado, desde el momento en que en todo proceso técnico el servidor está en categoría de instrumento). De este modo, la posesión de un artículo es un instrumento para la vida; la propiedad en general es una colección de instrumentos, y el esclavo una posesión animada(123)."

El esclavo no es reconocido como persona humana, sino como esclavo; y el obrero no es reconocido tampoco como persona humana, sino como obrero, es decir, como mercancía. De esta suerte, el hombre dominado nunca ha sido reconocido como persona humana, sino como cosa. Así, también, entre los individuos como entre las naciones, no se reconocen mutuamente creando la quietud de la vida espiritual, sino que cada una tiende a destruir a la otra para dominarla. Pero, se dirá, eso no debe ser así; por supuesto que no. Sin embargo, aquí no hemos tratado de cómo deben ser las relaciones humanas, sino de cómo son. Ya que para realizar un estudio de cómo deben ser las relaciones humanas, es necesario, en primer lugar, estudiar con atención el pensamiento de Marx.

CITAS, NOTAS Y REFERENCIAS.

- (1) Palmier, Jean Michel; H e g e l. Pág. 38.
- (2) G.W.F. Hegel; Fenomenología del Espíritu.
- "Introducción".
- Pág. 54, párrafo 3.
- (3) Op. Cit. A. "Conciencia".
- Pág. 63, párrafo 2.
- (4) Bloch, Ernst; Sujeto - Objeto.
- Capt. II. " El método Dialéctico".
- Pág. 117.
- (5) Op. Cit. Pág. 166.
- (6) G.W.F. Hegel; Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling.
- " De las formas varias que dan en el filosofar actual".
- "Principio(princip) de una filosofía en forma de un Principio absoluto."
- Págs. 27-28.
- (7) G.W.Leibniz; Investigaciones Generales sobre el Análisis de las Nociones y las Verdades.
- Pág. 31.
- (8) Op. Cit. Loc., Cit.
- (9) G.W.F. Hegel; Ciencia de la Lógica.
- "Prologo", III -3.
- Pág. 36.
- (10) Op. Cit. Pág. 15.
- (11) Op. Cit. Loc. Cit.
- (12) Op. Cit. Pág. 31.
- (13) Op. Cit. Loc. Cit.
- (14) Op. Cit. Pág. 32.
- (15) Op. Cit. Loc. Cit.
- (16) G.W.F. Hegel; Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling.
- Págs. 26-27.
- (17) G.W.F. Hegel; Ciencia de la Lógica.
- "Introducción."
- " División General de la Lógica," párrafo 8.
- Pág. 56.

- (18) G.W.F. Hegel; Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling.
- "Estado de Necesidad de la Filosofía."
- Párrafo 10.
- Pág. 16.
- (19) Nietzsche, Friedrich; Más allá del Bien y el Mal.
- "Sección Primera."
- Pág. 21.
- (20) Op. Cit. -Pág. 22.
- (21) Hirk y Raven; Los Filósofos Presocráticos.
- "Zenón de Elea."
- Frag. 374.
- Pág. 412.
- (22) Op. Cit. Fragmento 373.
- Pág. 411.
- (23) G.W.F. Hegel; Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling.
- "La reflexión como instrumento del filosofar".
- Párrafos 29-34.
- Pág. 20.
- (24) G.W.F. Hegel; Ciencia de la Lógica.
- "¿De cuál debe ser el comienzo de la Ciencia?"
- Pág. 67.
- (25) Op. Cit. Pág. 65.
- (26) Op. Cit. Pág. 68.
- (27) Op. Cit. Pág. 69.
- (28) G.W.F. Hegel; Fenomenología del Espíritu.
- "A. Conciencia."
- "La Certeza Sensible," párrafo 3.
- Pág. 64.
- (29) Kojève, Alexandre; La Dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel.
- "Introducción."
- Pág. 11.
- (30) Dussel, Enrique; Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana.
- Pág. 40.

- (31) G.W.F. Hegel; Fenomenología del Espíritu.
- "B. Autoconciencia."
- 2. "La lucha de las autoconciencias con-
trapuestas," párrafo 2.
- Pág. 116, párrafo 1.
- (32) Op. Cit. - "El yo y la apetencia," párrafo 6.
- Pág. 113, párrafo 1.
- (33) Op. Cit. "La autoconciencia en sí," párrafo 1.
- (34) Op. Cit. Loc. Cit.
- (35) G.W.F. Hegel; Propedéutica Filosófica.
- "Explicaciones a la Introducción," Número 12.
- Pág. 27.
- (36) G.W.F. Hegel; Fenomenología del Espíritu.
- "B. Autoconciencia."
- "La autoconciencia en sí," párrafo 1.
- Pág. 108, párrafo 2.
- (37) Op. Cit. - "La vida," párrafo 1.
- Pág. 108, párrafo 1.
- (38) Hyppolite, Jean; Génesis y Estructura de la Fenomenolo-
gía del Espíritu de Hegel.
- Pág. 142.
- (39) G.W.F. Hegel; Fenomenología del Espíritu.
- "El yo y la apetencia," párrafo 5.
- Pág. 112, párrafo 2, inciso c.
- (40) Op. Cit. Pág. 112, párrafo 3; y pág. 113, párrafo 1.
- (41) Op. Cit. "La autoconciencia duplicada," párrafo 3.
- Pág. 114, párrafo 2.
- (42) Op. Cit. - Pág. 114, párrafo 3.

- (43) Op. Cit. Pág. 115, párrafo 1.
- (44) Hyppolite, Jean; Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel.
- Pág. 150.
- (45) G.W.F. Hegel; Fenomenología del Espíritu.
-B. "Autoconciencia."
- "La lucha de las autoconciencias contrapuestas," párrafo 1.
- Pág. 115, párrafo 3.
- (46) Hyppolite, Jean; Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel.
- Pág. 154, párrafo 1.
- (47) G.W.F. Hegel; Fenomenología del Espíritu.
- "La lucha de las autoconciencias contrapuestas," párrafo 2.
- Pág. 116, párrafo 1.
- (48) Op. Cit. Pág. 116, párrafo 2.
- (49) Kojève, Jean; La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel.
- "Introducción."
- Pág. 23.
- (50) G.W.F. Hegel; Fenomenología del Espíritu.
-"Autoconciencia."
-"La lucha de las autoconciencias contrapuestas," párrafo 4.
- Pág. 117, párrafo 2.
- (51) Hyppolite, Jean; Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel.
- Pág. 117.
- (52) G.W.F. Hegel; Fenomenología del Espíritu.
- "Autoconciencia."
-"Señor y Siervo."
- "El señor," párrafo 1.
- Pág. 118, párrafo 1.
- (53) Op. Cit. Págs. 118-119.
- (54) Op. Cit. Pág. 119, párrafo 2.
- (55) Op. Cit. Pág. 118, párrafo 2.
- (56) Hyppolite, Jean; Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel.
- Pág. 158.

- (57) G.W.F. Hegel; Fenomenología del Espíritu.
- "Autoconciencia."
- "El Temor," párrafo 1.
- Pág. 119, párrafo 3.
- (58) Op. Cit. - "La formación cultural," párrafo 2.
- Pág. 120, párrafo 2.
- (59) Op. Cit. - "Autoconciencia."
- "B. Libertad de la Autoconciencia," "Introd."
- Pág. 121, párrafo 2.
- (60) Kant, Emmanuel; Crítica de la Razón Pura.
- "De la Teoría elemental Trascendental."
- Parágrafo 1, párrafo 2.
- Pág. 173.
- (61) G.W.F. Hegel; Fenomenología del Espíritu.
- "B. Libertad de la autoconciencia."
- Pág. 121-122.
- (62) Op. Cit. - "El Estoicismo."
- Pág. 122, párrafo 2.
- (63) Kojève, Alexandre; La Dialéctica del Amo y del Esclavo
en Hegel.
- Pág. 69.
- (64) Hyppolite, Jean; Génesis y Estructura de la Fenomenología
del Espíritu de Hegel.
- Pág. 161.
- (65) G.W.F. Hegel; La Fenomenología del Espíritu.
- "Autoconciencia"; "El estoicismo", párrafo 2.
- Pág. 123, párrafo 1.
- (66) Hyppolite, Jean; Génesis y Estructura de la Fenomenología
del Espíritu de Hegel.
- Pág. 163, párrafo 1.
- (67) Rousseau, J.J.; El Contrato Social. "Libro I", Capt. I.
- Pág. 5.
- (68) G.W.F. Hegel; Fenomenología del Espíritu.
- "El Estoicismo", párrafo 2.
- Pág. 123, párrafo 1.
- (69) Op. Cit. "Estoicismo", párrafo 3.
- Pág. 124, párrafo 1.
- (70) Kojève, Alexandre; La Dialéctica del Amo y del Esclavo
en Hegel.
- Pág. 70.

- (71) Hyppolite, Jean; Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel.
-Pág. 107.
- (72) G.W.F. Hegel; Fenomenología del Espíritu.
-"Introducción".
-Pág. 54.
- (73) Hyppolite, Jean; Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel.
-Pág. 166.
- (74) G.W.F. Hegel; Fenomenología del Espíritu.
-"El escepticismo," párrafo 1.
- Págs. 124-125.
- (75) Op. Cit. Pág. 125, párrafo 1.
- (76) Op. Cit. Loc. Cit.
- (77) Op. Cit. Págs. 125-126.
- (78) Op. Cit. Pág. 126, párrafo 2.
- (79) Op. Cit. Pág. 127, párrafo 1.
- (80) Op. Cit. Pág. 127, párrafo 2.
- (81) Hyppolite, Jean; Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel.
-Pág. 178, párrafo 3.
- (82) G.W.F. Hegel; Fenomenología del Espíritu.
-"La conciencia mudable," párrafo 1.
-Pág. 128, párrafo 3.
- (83) Op. Cit. Loc. Cit.
- (84) Op. Cit. Pág. 129, párrafo 2.
- (85) Op. Cit. Pág. 129, párrafo 1.
- (86) Op. Cit. Pág. 129, párrafo 2.
- (87) Op. Cit. -"La figura de lo inmutable", párrafo 1.
- Pág. 129, párrafo 3.
- (88) Op. Cit. Loc. Cit.
- (89) Op. Cit. Pág. 131, párrafo 2.
- (90) Op. Cit. Págs. 135-136.
- (91) Op. Cit. Pág. 136, párrafo 1.
- (92) Op. Cit. Pág. 136, párrafo 2.
- (93) Op. Cit. Pág. 136, párrafo 3.
- (94) Op. Cit. Pág. 136, párrafo 4.

- (95) Op. Cit. Págs. 136-137.
- (96) Op. Cit. Pág. 137, párrafo 2.
- (97) Op. Cit. Pág. 137, párrafo 3.
- (98) Op. Cit. Loc. Cit.
- (99) Op. Cit. Loc. Cit.
- (100) Op. Cit. Pág. 137, párrafo 4.
- (101) Op. Cit. Pág. 138, párrafo 2.
- (102) Op. Cit. Loc. Cit.
- (103) Hyppolite, Jean; Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel.
-Pág. 181, párrafo 2.
- (104) G.W.F. Hegel; Fenomenología del Espíritu.
-Pág. 138, párrafo 2.
- (105) Op. Cit. Págs. 138-139.
- (106) Op. Cit. Pág. 139.
- (107) Op. Cit. Págs. 143, párrafo 2.
- (108) Op. Cit. Pág. 144, párrafo 2.
- (109) Op. Cit. Loc. Cit.
- (110) Op. Cit. Pág. 145, párrafo 1.
- (111) Hyppolite, Jean; Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel.
- Quinta Parte, "Introducción," párrafo 1.
- Pág. 291.
- (112) Op. Cit. Pág. 294, párrafo 2.
- (113) Valls Plana, Ramón; De Yo al Nosotros.
-Pág. 212, párrafo 1.
- (114) Bloch, Ernst; Sujeto - Objeto.
- Pág. 61, párrafo 2.
- (115) Marx, Karl - F. Engels; Manifiesto del Partido Comunista.
- Capt. I.
- Pág. 26.
- (116) Op. Cit. Págs. 26-27.
- (117) Marx, Karl; Manuscritos Economía y Filosofía.
- "Tercer Manuscrito"
- Págs. 189-190.
- (118) Op. Cit. Pág. 190.

- (119) Op. Cit. "Primer Manuscrito".
-Pág. 112.
- (120) Marx, Karl - F. Engels; Manifiesto del Partido Comunista.
- "Capt. I".
- Pág. 32.
- (121) Marx, Karl; Manuscritos Economía y Filosofía.
- " Primer Manuscrito".
- Pág. 52.
- (122) Marx, Karl - F. Engels; Manifiesto del Partido Comunista.
- "Capt. I"
- Pág. 29.
- (123) Aristóteles, Política.
- "Libro I"
- Pág. 160.

BIBLIOGRAFIA BASICA(HEGEL)

- G.W.F. Hegel; Diferencia entre el Sistema de Filosofía de Fichte y el Shelling.
- Ed. : Alianza Universidad/ Madrid -1989.
- G.W.F.Hegel; Ciencia de la Lógica.
Ed. : Solar/Hachette -Argentina -1974.
- G.W.F. Hegel; Fenomenología del Espíritu.
Ed. : F.C.E. / Méx. 1985.
- G.W.F. Hegel; Fundamentos de la Filosofía del Derecho.
Ed.: Siglo Veinte. /Buenos Aires-Argent. -1987.
- G.W.F.Hegel; Propedéutica Filosófica.
Ed. : UNAM/ Méx. 1984.

BIBLIOGRAFIA BASICA(SOBRE HEGEL)

- Bloch, Ernst; Sujeto - Objeto.
Ed. : F.C.E. / Méx. 1985.
- Hypolite, Jean; Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel.
Ed. : Peninsula/Barcelona -1991.
- Kőjeve, Alexandre; La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel.
Ed. : Pleyade /Buenos Aires -1971.
- Palmier, Jean-Michel; H e g e l.
Ed. : F.C.E. /Méx. 1986.
- Valls Plana, Ramón; Del Yo al Nosotros.
Ed. : Estela / Barcelona -1971.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

- Aristóteles, Política.
Ed. : Porrúa/ México -1982.
- Dussel, Enrique; Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana.
Ed. : Extemporáneos/ Méx. 1977.
- Kant, Emmanuel; Crítica de la Razón Pura (Tomo I).
Ed.: Lozada/ Buenos Aires 1986.
- Kirk, G.S. y Raven, J.E.; Los Filósofos Presocráticos.
Ed.: Gredos/ Madrid 1981.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm; Investigaciones Generales sobre el Análisis de las Nociones y las Verdades.
Ed.: UNAM/ Méx. 1986.
- Marx, Karl; Manuscritos Economía y Filosofía.
Ad.: Alianza / Méx. 1984.
- Marx, Karl - F. Engels; Manifiesto del Partido Comunista.
Ed.: Quinto Sol / Méx. 1985.
- Nietzsche, Friedrich; Más allá del Bien y el Mal.
Ed.: Alianza / Méx. 1989.
- Rousseau, J. J. ; El Contrato Social.
Ed. : UNAM / Méx. 1984.