

01011
36



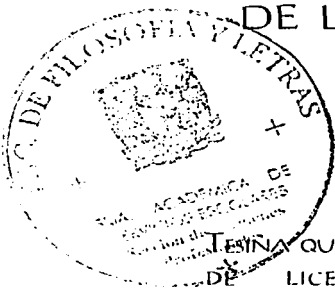
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



U. N. A. M. AUTOCONCIENCIA EN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Jefatura de la División del
Sistema Universitario Federal

HEGEL: UNA VISIÓN DE LA OTREDAD



TESINA QUE PARA OBTENER EL GRADO
DE LICENCIATURA PRESENTA:
AMALIA SANDOVAL RIVERA

ASESOR: DR. CRESCENCIANO GRAVE TIRADO



FACULTAD DE FILOSOFÍA
Y LETRAS

México, D.F., 2003



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

**A todos aquellos que amo y me aman,
y cuya mirada ha posibilitado,
de alguna u otra manera,
el camino hacia el saber de mi misma.**

Mi agradecimiento al Dr. Crescenciano Grave Tirado por su valiosa asesoría en la elaboración de este trabajo, así como al Lic. Pedro Joel Reyes López por su incommensurable orientación y apoyo.

ÍNDICE

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

Introducción.....	6
1. La realidad como objeto de conocimiento.....	12
1.1. Certeza sensible.....	14
1.2. Percepción.....	20
1.3. Entendimiento.....	26
2. Autoconciencia: El conocimiento en la otredad.....	36
2.1. Afirmación de la autoconciencia.....	39
2.1.1. Vida y deseo.....	43
2.2. El reconocimiento: Una visión de la otredad.....	50
2.2.1. El señor y el siervo.....	62
2.2.1.1. El temor y el trabajo.....	65
Conclusiones.....	70
Bibliografía.....	74

**La vida no es de nadie, todos somos
la vida —pan de sol para los otros,
los otros todos que nosotros somos—,
soy otro cuando soy,...
para que pueda ser he de ser otro,
salir de mí, buscarme entre los otros,
los otros que no son si yo no existo,
los otros que me dan plena existencia,
no soy, no hay yo, siempre somos nosotros.**

***"Piedra de sol"*
Octavio Paz**

INTRODUCCIÓN

La *Fenomenología del espíritu* es una obra cuya lectura no se entrega en un primer momento, sin embargo, sus frases provocan al lector como advirtiéndole que detrás de la aparente oscuridad hay un vasto y apasionante camino por descubrir. Y nada más real, porque lo que se va descubriendo en ella es, nada más y nada menos que, el devenir del hombre, el desarrollo de la existencia humana a partir de una serie de figuras de la conciencia y de su experiencia en el mundo. El término experiencia es clave dentro de la *Fenomenología*, porque hace referencia no sólo a los sentidos o impresiones sensoriales, sino tiene un sentido más profundo y auténtico, hace referencia a lo que se ha vivido, constatado, asimilado. Y es que en su recorrido por el mundo la conciencia no sólo experimenta a éste, al mundo, sino se experimenta también a sí misma, se conoce a sí misma.

Con la *Fenomenología* Hegel nos invita a realizar un viaje en el que contemplaremos o, porque no, nos contemplaremos en el devenir dialéctico que lleva a cabo la conciencia natural hacia la ciencia, esto es, hacia el saber filosófico, el saber de lo Absoluto. O dicho hegelianamente, nos contemplaremos en el camino que la conciencia natural recorre para llegar al verdadero saber, al saber de lo que en sí misma es. El camino tiene, por tanto un carácter ascendente, nos conducirá desde la certeza sensible, hasta el saber absoluto, hasta el saber total. El fin de la *Fenomenología* es, por consiguiente, el saber absoluto, empero, el tránsito hacia él no es de ninguna manera lineal, por el contrario, es dialéctico y se va viviendo, experimentando, asimilando. Es decir, es un camino que, en tanto que dialéctico, lleva implícito la negación, la contradicción, la cual es la fuente interna de su actividad, de su movimiento. Es por la fuerza de la negación que la conciencia se ve empujada, impulsada, a desarrollar el verdadero saber de sí misma. Y es así, porque la negación hegeliana no es una negación que anule, sino una negación determinada, esto es, que al mismo tiempo que niega una figura, una forma de saber de su objeto y saber de sí misma, afirma otra. Por la negación la conciencia va enriqueciendo su saber, un saber que no cancela el anterior, sino que lo supera y conserva. Conserva siempre todo aquello que de verdadero hay en cada configuración

para así ir desarrollando el saber total, el saber absoluto. Y es así porque la verdad no se da desde el comienzo, sino que es una totalidad que se desarrolla.

El camino que transita la conciencia hacia el saber absoluto es doloroso, dramático y angustiante, sin embargo, también es necesario, y debe recorrerlo si quiere llegar al saber de sí misma. Pero el "si quiere" es un decir, porque, como dice Hegel:

...la conciencia se ve impuesta por sí misma esta violencia que echa a perder en ella la satisfacción limitada. En el sentimiento de esta violencia puede ser que la angustia retroceda ante la verdad, tendiendo a conservar aquello, cuya pérdida la amenaza. Y no encontrará quietud, a menos que quiera mantenerse en un estado de inercia carente de pensamiento, pero el pensamiento quebrantará la ausencia del pensar y la inquietud transformará la inercia.¹

La conciencia se ve impuesta por sí misma esta violencia porque aunque ella no lo sepa el absoluto se encuentra en ella desde siempre, él, señala Valls Plana, está presente como fin latente en todas las estaciones, es algo que le pertenece y de lo cual vive, es el motor del recorrido. Pero ¿qué es para Hegel el Absoluto? Hay que entender dice Hegel el *Absoluto* como *sustancia* y también como *sujeto*. ¿Qué significa esto? De acuerdo con Colomer para Hegel:

Sustancia es aquello que puede ser inmediatamente afirmado como soporte ontológico de todos sus predicados. Más exactamente, sustancia es aquello que existe *en sí mismo* (*in sich sein*). Sujeto, en cambio, dice básicamente autoconciencia *mediada* por la oposición y, por ende, negación de sí mismo en lo otro, llegar a ser sí mismo a través de lo otro y, en este sentido, ser para sí mismo (*für sich sein*).²

Decir que el absoluto es sustancia y sujeto, es decir que el absoluto hegeliano no tiene nada que ver con el absoluto que la religión ha llamado Dios, porque el absoluto para Hegel no es ninguna entidad inmaterial que pertenezca a otro mundo, sino, por el contrario, es una entidad que, por decirlo así, se ha revestido de sujeto y por tanto de la negatividad de éste. Pues Hegel, señala Colomer, piensa en definitiva lo absoluto según el modelo de la conciencia finita, para la que el retorno a sí misma, en el movimiento de reflexión, pasa necesariamente por la oposición a lo otro. Hegel introduce la negatividad en el seno mismo de lo absoluto. Por otra parte, el sujeto también se encuentra revestido por la sustancia, porque el absoluto está siempre en su

¹ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, p.56.

TESIS C' N
FALLA DE ORIGEN

conocimiento. Sin embargo, el sujeto en su figura de conciencia natural no se percata de ello, y tiene que transitar el largo camino de la *Fenomenología* para descubrirlo. En consecuencia, el absoluto no es ninguna entidad separada del hombre, el absoluto es sujeto vivo, movimiento, es autoconciencia, de ahí que Hegel exprese: "De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, pues sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto y devenir de sí mismo."³

Hasta aquí hemos examinado de manera breve y rápida el papel fundamental del Absoluto en la *Fenomenología*, pues, como ya sabemos, el fin del viaje a que nos invita esta obra es, justamente, el saber absoluto, por ello tenía que ser analizado aunque fuera someramente. Empero, el presente trabajo no tiene como objetivo estudiar el saber absoluto, sino un tema que de alguna manera atraviesa toda la *Fenomenología*, y se encuentra expresado en la *Sección de Autoconciencia*, más concretamente en la parte del *Señor y el Siervo*, este tema es: la Otredad.

Lo que narra la *Fenomenología*, lo hemos dicho ya, es el devenir de la existencia humana, la serie de experiencias que van conformando el saber de sí mismo del hombre. Sin embargo, el hombre no existe como individuo aislado, el hombre es siempre en sociedad, en comunidad con los otros. Porque la realidad humana es, finalmente, una trama de relaciones mutuas de individuos. El hombre necesita vivir en comunidad porque irremediablemente es un ser incompleto, necesita de los otros. Está íntimamente unido a lo otro, a lo ajeno, a lo extraño, porque el hombre no es sólo un ser para sí mismo, sino también otredad, esto es, un ser para otro. La relación con el otro es una mediación donde el *para sí* no puede ser sino un *para otro*. Es decir, el hombre no puede llegar de manera aislada al conocimiento de lo que es en sí mismo, pues él sólo es ligado al otro, es en la relación intrínseca con el otro donde se da la posibilidad de la reflexión, del retorno a sí mismo. El hombre, podemos decir, contiene en sí mismo la dimensión de la otredad, él es únicamente en la medida que es con el otro o los otros.

³ Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. II, p.202.

Por tanto, el fin de este trabajo es analizar cómo se plantea en la *Sección de Autoconciencia* de la *Fenomenología del espíritu*, la cuestión de la otredad o cómo se da la demostración del movimiento que va configurando la conciencia de sí de cada hombre en relación con el otro. En este trayecto nos podremos dar cuenta que si bien la otredad es una condición necesaria para que cada hombre o autoconciencia llegue a la certeza de sí, las relaciones que se entretienen no son de lo más tranquilas y armoniosas, sino llevan implícitas los rasgos más dramáticos de la condición humana: el conflicto, la lucha, la dominación. Sin embargo, aunque esta cuestión está planteada en la sección antes referida, nosotros, como lo exige la trayectoria hegeliana, no podemos pasar por alto tres momentos anteriores que son necesarios para que la conciencia llegue primero a la conciencia de sí, es decir, a ser autoconciencia, y posteriormente realice su experiencia en relación con la otredad. Estos tres momentos son: certeza sensible, percepción y entendimiento. En función de ello el trabajo está dividido en dos grandes capítulos.

En el primer capítulo se hace una interpretación del ascenso que lleva a cabo la conciencia desde *la certeza sensible*, orientada exclusivamente hacia el saber exterior; pasando por *la percepción* de la cosa como unidad compuesta de múltiples propiedades, y finalmente *el entendimiento* que se orienta hacia la interioridad del objeto. En todos estos momentos el saber de la conciencia está referido no hacia ella, sino a lo que está fuera de ella, los objetos. Empero, al término de la experiencia del entendimiento, la conciencia descubre que la interioridad del objeto no es más que un reflejo de sí misma, con esto la conciencia ha superado la exterioridad, ha reflexionado desde el ser otro, desde el haber puesto la verdad fuera de ella y ha regresado, retornado a sí misma. En este retorno la conciencia se configura como autoconciencia.

Con la autoconciencia comienza, precisamente, el segundo capítulo, el cual constituye el punto nodal del trabajo, pues es aquí, justamente, donde comienza el análisis de la otredad. Como autoconciencia la conciencia sabe que la verdad de su saber ya no está en lo exterior a ella, sino en ella misma, ella es saber de su saber. La primera experiencia de la autoconciencia puede ser ilustrada con la expresión "yo soy yo".

¹ Hegel, G. W. F. Op. Cit. p.16.

momento en el cual la autoconciencia vuelca la verdad de su saber exclusivamente hacia sí misma y niega el valor de lo otro, del mundo. Sin embargo, si nos atenemos a la actividad de la negación y la contradicción que es donde se ha sustentado todo el devenir de la conciencia, este juicio es vacío, pues negarle el valor al otro implica la muerte de la autoconciencia, en tanto que sin el otro ya no habría posibilidad de movimiento, de cambio, ya no habría la posibilidad de reflejarse y continuar su camino hasta la certeza de sí; y la conciencia ha devenido autoconciencia, precisamente, buscándose en lo otro, y ha necesitado estar fuera de sí, encontrarse en los objetos, ser otro respecto de sí misma, para que en esta enajenación, en este extrañamiento de sí misma cobrara conciencia de sí, y supiera que el verdadero objeto de su saber está en ella. Lo otro, el mundo, para la nascente autoconciencia es importante, pero ya no como lo esencial, sino como un objeto que debe ser negado para que la autoconciencia llegue a su certeza de sí, por ello la autoconciencia es apetencia, deseo. Su deseo se encuentra referido, en un primer momento, a los objetos materiales, sin embargo, una vez que esta apetencia ha sido examinada, la conciencia sabe que su deseo no es más que deseo de su propia certeza de sí, y por tanto deseo de vida. Consecuentemente, tal deseo sólo lo puede satisfacer con otro objeto vivo igual que ella, esto es, otra autoconciencia. La autoconciencia se convierte, digámoslo así, en una autoconciencia reconociente, que solamente puede llegar a la verdad de sí misma en la interacción con otra u otras autoconciencias, en las cuales y por las cuales pueda llegar al saber de sí misma. En este momento Hegel plantea ya claramente la cuestión de la otredad, no existe certeza de sí misma de la autoconciencia si no es en relación con la otra autoconciencia, o como expresa Hegel: *la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia.*

El deseo humano es, por tanto, deseo de reconocimiento, pero como éste es el deseo de ambas autoconciencias implica necesariamente una lucha, y es así porque para el hombre el reconocimiento es lo que le da un rango superior a lo meramente natural, es el reconocimiento de su libertad. Como esta lucha es de suma importancia para cada autoconciencia, es por tanto una lucha a muerte. No obstante, tampoco puede terminar con la muerte, porque esto significaría la anulación del reconocimiento. Aquí tenemos, finalmente, las dos figuras principales de la visión del reconocimiento en Hegel en su

Sección de Autoconciencia, estas figuras son: *el Señor y el Siervo*. Con estas dos figuras Hegel deja asentado que el reconocimiento implica el poder y por ende el conflicto y la dominación. No obstante, dejará abierta la posibilidad para llegar a obtener el verdadero reconocimiento, la verdadera certeza de sí: la libertad. Esta posibilidad la colocará de lado del siervo, y será obtenida a partir de dos características claves de la servidumbre: el temor y el trabajo. Por el temor y el trabajo la conciencia servil transformará su mundo e irá conformando su verdadera certeza de sí, alcanzando con ello su autonomía y libertad. Empero, como veremos al final del trabajo, aún cuando la conciencia servil llegue a tener certeza de sí, el reconocimiento no se habrá consumado, pues ambas autoconciencias, el señor y el siervo, no se contemplan a sí mismas una en la otra, para ello tendrá que pasar mucho tiempo, pues, incluso, ni hoy día podemos decir que vivimos en una sociedad donde unos y otros nos podemos reconocer mutuamente de manera igualitaria. De este modo Hegel explica el carácter social del hombre, su esencial necesidad de la otredad, y al mismo tiempo pone de manifiesto que las relaciones que se dan entre un yo y un otro están marcadas por el conflicto y el dominio.

Prestémonos ahora a realizar y a vivir este viaje junto con Hegel, esperando que él nos aporte elementos para poder dilucidar nuevas posibilidades de relacionarnos con el otro o con los otros. Nuevas posibilidades que nos permitan realmente reconocernos en un otro de manera igualitaria, esto es, donde el reconocimiento sea pleno. Donde cada yo pueda mirarse realmente en un otro y re-flejarse, re-gresar a sí mismo.

1. LA REALIDAD COMO OBJETO DE CONOCIMIENTO

La *Fenomenología* ha sido descrita por Hegel como ciencia de la experiencia de la conciencia. Conciencia que es sinónimo de hombre, pues solamente él es consciente de sí mismo mediante su experiencia. Únicamente el hombre por medio de su reflexión, de su pensamiento, asimila sus experiencias de vida y las convierte en conocimiento de sí mismo y de la realidad. La palabra experiencia tiene en Hegel quizá su significado más original y auténtico, en tanto hace referencia a lo que se ha vivido, a lo que se ha reflexionado y constatado.

La experiencia, explica Hegel, es el "...movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero."⁴ La conciencia sólo puede conocer mediante su experiencia, mediante la reflexión que hace de lo que vive, pues experimentando el mundo, reflexionando acerca de él, es como se experimenta, reflexiona y conoce a sí misma. La experiencia es, por consiguiente, la fuente del conocimiento. Y si la experiencia es movimiento dialéctico, devenir, entonces el conocimiento de la conciencia será el desarrollo de un proceso a través del cual la conciencia perfeccionará su saber de sí misma. Tal proceso Hegel lo define:

...como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es.⁵

El devenir hegeliano tiene un carácter ascendente, la conciencia sólo puede llegar al conocimiento de lo que es en sí misma al recorrer una serie de configuraciones, que van desde el conocimiento de lo más inmediato, la realidad objetiva, hasta el saber de la totalidad, el Saber Absoluto. Pero hablar de conocimiento implica necesariamente hablar de la relación sujeto-objeto, de la relación entre una conciencia y un otro. La conciencia no puede llegar al conocimiento verdadero, al conocimiento de lo que es en

⁴ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, p.58.

⁵ *Ibidem.*, p.54.



si misma, sin la relación con el otro, llámese a este otro realidad objetiva, la propia conciencia como autoconciencia u otra autoconciencia. El conocimiento únicamente se da en relación con la otredad o, como señala Hegel, en "el puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro."⁶ Ahora bien, si el conocimiento de lo que es en sí misma la conciencia no se da de manera inmediata, sino sólo a través de su perfeccionamiento dado a partir del desarrollo de sus configuraciones, entonces tal perfeccionamiento conlleva necesariamente la relación con la otredad, pues la dialéctica hegeliana es un proceso donde el movimiento que lleva a cabo la experiencia de la conciencia incluye necesariamente al otro. La relación con el otro es sólo una mediación en donde el para sí no puede ser sino un para el otro configurados en un movimiento que supera la diferencia en una totalidad que es también movimiento. Esta relación del para sí y para el otro es visible desde el principio de la *Fenomenología*, sin embargo, en un primer momento la conciencia se diferenciará a sí misma de lo otro, la realidad objetiva, y la tomará como en sí y ella sólo se mantendrá como sujeto cognoscente. No obstante, este es únicamente un momento del camino que la conciencia recorrerá para llegar a la certeza de sí, momento que será por demás necesario para que se percate que en la separación de ella con su objeto, con el otro, no radica el saber, sino inevitablemente en comunidad con él. Pues, como explica Ramón Valls, la conciencia, el yo, que hace la experiencia cognitiva en los tres primeros capítulos de la *Fenomenología*:

...ejecuta esa experiencia de manera individual. La crítica del objeto revierte sobre él. El mismo [el yo] va cambiando a lo largo de este camino, aunque de momento no lo advierte. Cuando termina por dirigir la atención a sí mismo de regreso de su análisis del objeto se encontrará sorprendentemente ligado a otros «yo». En este momento descubrirá que no puede llegar adelante solitariamente, sino que el camino natural de su experiencia humana lo lleva a una dialéctica intersubjetiva o social.⁷

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

⁶ Ibid., p.19.

⁷ Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología del espíritu*. p.64.

1.1. CERTEZA SENSIBLE

La certeza sensible es la primera estación en el camino que ha de recorrer la conciencia para configurar el saber de sí misma. Aquí, la conciencia inicia como una conciencia ingenua, cuyo saber es el más inmediato, el saber de lo *que es*. Para ella su certeza es el objeto que existe, que es, y ella se comporta ante él de manera inmediata y receptiva, únicamente lo aprehende sin alterar nada de su saber. Este conocimiento inmediato se le aparece como el más rico y verdadero, está entregada a sus sensaciones sin reflexionar acerca de su conocimiento, sólo sabe lo que es, su verdad está en el ser de la cosa. La conciencia es, señala Hegel, en la certeza, puro *yo* y el objeto puro *esto*. Pues:

Yo, éste, no estoy cierto de esta cosa porque me haya desarrollado aquí como conciencia y haya puesto en marcha el pensamiento de diversos modos. Ni tampoco porque la *cosa* de que estoy cierto sea la misma, atendiendo a la multitud de diversas cualidades, una relación plena de riqueza o un múltiple comportamiento con respecto a otras. Nada de esto interesa a la verdad de la certeza sensible; ni el yo ni la cosa tiene aquí la significación de una mediación múltiple; el yo no significa un representarse o un pensar múltiple, ni la cosa tiene la significación de múltiples cualidades, sino que la cosa es y es solamente porque *es*; he ahí lo esencial para el saber sensible, y este puro *ser* o esta inmediatez simple constituye la *verdad* de la cosa. Y asimismo la certeza, como relación, es una pura *relación inmediata*: la conciencia es *yo* y nada más, un puro *éste*; el singular [el individuo] sabe un puro *esto* o lo *singular*.⁸

Empero, cuando la conciencia reflexione acerca del saber de su certeza, se dará cuenta que éste es el más pobre y abstracto porque sólo se satisface con lo que se le presenta, pues él *es* y no hay en ello mediación alguna. La conciencia únicamente se queda con lo que se le da y no reflexiona acerca de sí misma ni del saber de su objeto. Parece ser que en la certeza sensible, entre el sujeto (*el éste*) y el objeto (*el esto*) no hay experiencia alguna que medie. No obstante, anota Hegel, si nosotros (la reflexión desde el saber absoluto, no los que se quedan con el saber inmediato) reflexionamos acerca de esta diferencia veremos que ni *el éste* ni *el esto* son en la certeza sensible algo *inmediato*, sino al mismo tiempo algo *mediato*, ya 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

⁸ Hegel, G. W. F. La Fenomenología del Espíritu, p.63.

TESIS C' N
FALLA DE ORIGEN

medio de un otro, que es precisamente un yo."⁹ Pero ¿cómo llega a este saber la certeza sensible? Será menester que la conciencia examine su saber, experimente, reflexione sobre lo sabido, lo cual implica necesariamente el despliegue del movimiento dialéctico.

Al indagar sobre su saber, en tanto certeza sensible, la conciencia experimenta una distinción entre ella como sujeto (*éste*) y su objeto (*esto*). Y se plantea entonces la necesidad de determinar en cuál de los dos reside la esencia, esto es, cuál de los dos es esencia para el otro. Y determina que lo esencial está de lado del objeto; en tanto el yo, como sujeto, es lo inesencial, lo que no es en sí, sino sólo es por medio de un otro, el objeto. El objeto es puesto como lo real, lo que es, lo que permanece y que es indiferente a si es sabido o no; en cambio el conocimiento que tenga el yo no se da si el objeto no es. Sin embargo, al examinar la conciencia esta determinación, al considerar si realmente la esencia de su saber reside en el objeto, se da cuenta de su falsedad. Pues, *el esto*, el objeto, se muestra bajo una doble figura: *el ahora* y *el aquí*, lo que evidenciará la inconsistencia de su saber. Al interrogársele, por ejemplo, ¿qué es el ahora? Dirá "*ahora es la noche*", empero, el ahora es noche no permanece, sino que cambia y "*ahora es día*". Así, lo que se mantiene no es lo inmediato, la noche o el día, sino un ahora cuyo ser no es la noche ni el día y que es indiferente a lo que suceda en torno a él. "A este algo simple [señala Hegel], que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un *no esto* al que es también indiferente el ser esto o aquello, lo llamamos un universal; el universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible."¹⁰ No obstante, como *el esto* que la certeza sensible experimenta no es verdadero, aunque sea enunciado como universal, no puede ser expresado por el lenguaje que es el universal, lo general. Lo único que hacemos es decir lo sensible como universal pero tal y como lo suponemos en la certeza sensible, empero, no es posible mediante el lenguaje expresar un sensible, pues el lenguaje, en tanto universal, expresa lo más verdadero, el ser en general, la esencia del objeto.¹¹

⁹ *Ibidem.*, p.64.

¹⁰ *Ibid.*, p.65.

¹¹ El lenguaje en Hegel, explica Gloria Rodríguez de Ospina, "...dice lo absoluto, expresa su Ser, que es el aparecer dialéctico. El lenguaje no es otro que el discurso de la esencia del Ser Absoluto. Hegel lo afirma diciendo que «el lenguaje tiene naturaleza divina» porque participa de lo Absoluto expresándolo... La comprensión del Ser en Hegel es

Con la otra forma del *esto*, con *el aquí*, ocurre lo mismo que con *el ahora*. Yo digo "*aquí hay un árbol*", pero al darme la vuelta esta verdad desaparece y se cambia por otra: "*aquí hay una casa*". El *aquí* mismo no desaparece, igual que el *ahora*, sino que permanece aunque desaparezca el árbol o la casa. Es decir, *al aquí* le es indiferente el hecho de ser casa, árbol o cualquier otro objeto. *El aquí* es también un universal. La conciencia ha encontrado hasta aquí que su verdad es el ser universal, *el aquí* y *el ahora universales*, los cuales son indiferentes a los múltiples *aquí* y *ahora* particulares, inmediatos.

En la demostración de su saber la conciencia ha experimentado la inconsistencia del conocimiento basado en el objeto y ha mostrado también que la verdad de la certeza sensible radica en el universal, y que el universal es un saber que no pertenece al objeto, sino al sujeto. Por ende, ahora lo esencial no es el objeto, sino el sujeto, la verdad de la certeza sensible ha pasado al sujeto, él es el que la dice, aunque, la inmediatez realmente no ha sido superada. La fuerza de la verdad, explica Hegel, se encuentra ahora en el yo:

...en la inmediatez de *mi vista*, de *mi oído*, etc; la desaparición del *ahora* y del *aquí* singulares que nosotros suponemos se evita porque yo los tengo. El *ahora es día* porque yo lo veo; *el aquí es un árbol* por lo mismo. Pero la certeza sensible en esta relación experimenta en sí misma la misma dialéctica que en la relación anterior. Yo, *éste*, veo el árbol y afirmo *el árbol* como *el aquí*; pero *otro yo* ve la casa y afirma que el *aquí* no es un árbol, sino que es la casa. Ambas verdades encierran el mismo título de legitimidad, que es el carácter inmediato del ver y la seguridad y la aseveración de ambas en cuanto a su saber; pero una de ellas desaparece en la otra.¹²

Sin embargo, en esta diferencia de aseveraciones lo que no desaparece es el *yo*, ese yo cuya verdad es indiferente a ver la casa o el árbol, el yo universal. Pues, como dirá Hegel, *cuando digo este aquí o este ahora, algo singular, digo todos los estos, los aquí, los ahora, todo lo singular*. Y de igual manera *cuando digo yo, este yo singular, digo todos los yo en general*. La conciencia va a experimentar en este movimiento que la esencia de su conocimiento no está ni en el objeto ni en el sujeto inmediatos y singulares que ella supone como verdaderos. Pero, si la verdad, la esencia del

el Absoluto y se encuentra en el lenguaje; de otra manera se imposibilitaría el acercamiento a los entes; ellos son en cuanto son sabidos y expresados." Rodríguez de Ospina, Gloria. Hegel. Desde Platón hasta nuestros días. p.99.

conocimiento, no radica ni el objeto ni en el sujeto, entonces ¿dónde radica? La esencia radicarán, señala Hegel, en la totalidad misma de la certeza sensible. "Su verdad se mantiene como una relación que permanece igual a sí misma, que no establece entre el yo y el objeto diferencia alguna con respecto a lo esencial y lo no esencial y en la que, por tanto, no puede tampoco deslizarse ninguna diferencia."¹³ Podemos decir que a partir de este momento Hegel se mueve dentro del esquema dual de la otredad, pues hasta aquí el objeto y el sujeto habían sido analizados por separado, viendo en cuál de ellos recaía la esencia, la verdad del conocimiento. Pero ahora, la esencia del conocimiento está en la relación inmediata sujeto-objeto, ya no hay distinción entre uno u otro como lo esencial, sino la esencia es, precisamente, la unidad de la relación inmediata sujeto-objeto. Sin embargo, hay que analizar la verdad de ésta relación, dejar que la certeza nos muestre su verdad, para lo cual tenemos que penetrar en el mismo tiempo y espacio, esto es, convertirnos en el mismo yo que es el que sabe la certeza. Veamos cómo se nos muestra esta relación.

El objeto que nos muestra la certeza en esta relación ya no es algo inmediato, sino un objeto en movimiento que está constituido por momentos distintos. Ya que, cuando se muestra el *ahora*, *este ahora*, escribe Hegel:

...ya ha dejado de existir; el ahora que es ya otro ahora que el que se muestra y vemos que el ahora consiste precisamente, en cuanto es, en no ser ya. El ahora tal como se nos muestra, es algo que *ha sido*, y ésta es su verdad; no tiene la verdad del ser. Su verdad consiste, sin embargo, en haber sido. Pero lo que *ha sido no es*, de hecho, una esencia; *no es*, y de lo que se trataba era de ser.¹⁴

Se establece aquí un movimiento que Hegel indica de la siguiente manera: 1. Indico el ahora como verdad, pero lo indico como algo que ya no es, como algo que ha sido, esto es, lo niego. 2. Consecuentemente afirmo que la verdad es que no es, sino que ha sido. 3. Pero lo que ha sido ya no es, con lo cual niego la segunda verdad, y con ello retorno a la primera afirmación: el ahora es.

¹² Hegel, G.W.F. Op. Cit., p.66.

¹³ Ibid., p.67.

¹⁴ Ibidem., p.68.

La indicación me ha llevado nuevamente a la afirmación de la primera verdad, sin embargo esto es sólo aparente porque "...al término al que he llegado es el primero por el que ha pasado esta negación, que ha negado su negación y que, por consiguiente, sólo es por medio de la negación de su ser-otro."¹⁵ Pues, como señala Hegel, el ahora y la indicación están constituidos de tal modo que ni el ahora ni la indicación son algo inmediato y simple, sino un movimiento que posee momentos diferentes; se pone *el esto*, pero lo que es puesto es más bien *un otro* o el esto superado, y este ser otro es en su turno superado nuevamente, regresándose al primero. Pero el ahora que ha retornado a sí mismo no es exactamente lo que era al principio, sino algo vuelto sobre sí, un ahora que en el ser otro permanece lo que es, un ahora que es absolutamente muchos ahora. Éste es el verdadero ahora:

...el ahora como un día simple, que lleva en sí muchos ahora; y un tal ahora, una hora, es también muchos minutos, y este ahora es, asimismo, muchos ahora, y así sucesivamente. La *indicación* es, pues, ella misma el movimiento que expresa lo que el ahora es en verdad, es decir, un resultado o una pluralidad de ahora compendiada; y la indicación es la experiencia de que el ahora es *universal*.¹⁶

Preciso es aclarar que la negación es para Hegel la fuerza conductora del movimiento dialéctico. Las diferentes configuraciones que llevará a cabo la conciencia para llegar al saber de sí misma no se podrían efectuar sin la negación. La negación no elimina las configuraciones anteriores, sino sólo, como lo indica su nombre, las niega y al negarlas las supera; es así a la vez algo positivo, o de lo contrario, la negación tendría como resultado una nada abstracta. Hay que decir también que la negación no es cualquier negación, sino que es la negación de una cosa determinada y su resultado será una *negación determinada*, tiene un contenido. Es decir: "Es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente o sea con su contrario; en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario."¹⁷

¹⁵ Hyppolite, Jean. Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu de Hegel». p.91.

¹⁶ Hegel, G. W. F. Loc. Cit. p.68.

¹⁷ Hegel, G.W.F. Ciencia de la Lógica. p.50.

Si la negación es la fuerza conductora del movimiento dialéctico mismo, entonces lo verdadero, dice Hegel, sólo es tal cuando es el movimiento del ponerse a sí mismo o la mediación de su devenir otro consigo mismo, es la igualdad que se restaura o la reflexión del ser otro en sí mismo. La mediación es la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, en el momento del yo que es para sí, la pura negatividad.¹⁸

Hasta aquí el yo de la certeza sensible nos ha mostrado el movimiento descrito por la dialéctica hegeliana, y sabemos en función de esto que cada ahora es en cuanto se encuentra alienado a otro, en cuanto se halla en otro ahora que no es él; al superar la enajenación y volver a sí mismo, el ahora se revela en su ser verdadero, volviendo a él enriquecido precisamente por haber llevado a cabo la experiencia o la reflexión de aquello que no es él mismo. Por ello, como explica Hyppolite, de "aquí en adelante no se trata ya de un ahora o un aquí, únicos e inefables, sino de un ahora o un aquí que llevan la mediación en sí mismos, que son cosas que portan en sí a la vez la unidad de la universalidad y la multiplicidad de los términos singulares."¹⁹ Lo verdadero ya no es lo inmediato, sino que lo verdadero incluye la mediación, la negación, y es mediante la negación de su inmediatez que la certeza sensible pasará a la percepción. El movimiento efectuado por la certeza sensible ha mostrado que la verdad no es el yo ni el objeto, sino, precisamente, el movimiento dialéctico en el que se revela la universalidad. Así, habiendo dejado el saber inmediato, la conciencia toma al objeto tal como es en verdad, es decir, lo percibe.

¹⁸ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, pp.16-17.

1.2. PERCEPCIÓN

Del movimiento dialéctico efectuado por la certeza sensible ha surgido una nueva figura para la conciencia, la percepción. La conciencia ha probado que la verdad de su conocimiento no radica en lo particular en que se queda la certeza sensible, sino en captar lo verdadero que es lo universal, ya que, como expresa Hegel:

La conciencia que ha salido más allá de la sensibilidad quiere *tomar* el objeto en su *verdad*, no meramente como inmediato sino como mediado, reflejado adentro de sí y como universal. El objeto es, por tanto, un enlace de determinaciones sensibles y de determinaciones de pensamiento extendidas, relaciones concretas y conexiones. Con ello, la identidad de la conciencia con el objeto ya no es la identidad abstracta de la *certeza*, sino la identidad *determinada*, una *saber* [de algo].²⁰

El principio de la percepción es, por consiguiente, lo universal, y los momentos que se distinguen en ella tienen que ser también universales, pues han surgido del movimiento dialéctico de la certeza sensible, esos momentos son el yo universal y el objeto universal. El yo será considerado como el que percibe y el objeto como lo percibido. Ambos momentos constituyen el movimiento dialéctico que llevará a cabo la figura de la percepción para mostrar la verdad de su saber.

El movimiento dialéctico que efectúa la percepción es similar al de la certeza sensible, en un primer momento capta a su objeto (lo percibido) y a su sujeto (el percibir) como contrapuestos (la relación de contrarios es necesaria porque constituye el fundamento del movimiento dialéctico), de tal forma que uno de los dos tiene que ser esencial en esta relación. El objeto percibido aparece entonces como lo esencial y el percibir como lo inesencial. El objeto es lo esencial en cuanto que es indiferente a que sea percibido o no, el percibir es inesencial porque puede darse o no.

Es importante decir, que el objeto puesto aquí como esencial no es de manera alguna el objeto inmediato, singular, de la certeza sensible; sino que el objeto que se constituye como verdad para el conocimiento de la percepción se muestra ahora como "*la cosa [dotada] de múltiples cualidades*". Y aunque el objeto sensible de la certeza no

¹⁹ Hyppolite, Jean. Op. Cit. p.91.

²⁰ Hegel, G.W.F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. pp.126-127.

ha sido eliminado, sino únicamente superado, éste se encuentra presente, pero ya no como singular inmediato, sino como universal. Universal porque tiene en él la mediación o lo negativo, es decir, ha trascendido el plano de la certeza sensible mediante el movimiento dialéctico, y se ha convertido en objeto de la percepción como cosa con múltiples propiedades determinadas. La cosa que capta la percepción tiene esta propiedad y ésta y ésta otra, cada propiedad es indiferente de las otras a pesar de permanecer en un mismo aquí y ahora, y por ello cada una es para sí y libre de las demás. Empero, todas estas propiedades deben de mantenerse reunidas en la cosa, así que la relación entre las múltiples propiedades se establece a través del indiferente *también*. El *también* es el médium, la coseidad, que reúne las propiedades de la cosa. Por ejemplo, señala Hegel, la sal es:

...un aquí simple y, al mismo tiempo múltiple; es blanca y es *también* de sabor salino, y es *también* de forma cúbica, posee *también* determinado peso, etc. Todas estas múltiples propiedades se dan en un simple *aquí*, en el que, por tanto, se compenetrán; ninguna de ellas tiene un aquí distinto del de otra, sino que cada una de ellas se halla siempre en el mismo aquí que las demás; y, al mismo tiempo, sin hallarse separadas por distintos aquí, no se afectan las unas a las otras en esta compenetración; lo blanco no afecta o hace cambiar a lo cúbico, ni lo uno a lo otro al sabor salino, etc., sino que, siendo cada una de ellas, a su vez, un simple *relacionarse consigo misma*, deja tranquilas a las otras y sólo se relaciona con ellas por el indiferente *también*.²¹

El *también* es el medio universal que reúne la multiplicidad de la cosa y la unifica. Empero, en la cosa, objeto de la percepción, no sólo se encuentra el medio universal que reúne las diferentes propiedades (*el también*), pues de ser así, las propiedades únicamente se referirían a sí mismas y no serían propiedades determinadas. Y las propiedades son igualmente propiedades *determinadas*, y sólo son determinadas en la medida en que se *distinguen* y se *relacionan con otras* propiedades como contrapuestas. La contraposición no cae dentro de la unidad incluyente del *también*, sino cae en la unidad excluyente, esto es, por ejemplo, la sal ya sabemos que contiene una multiplicidad de propiedades unificadas por medio del *también*, que es la unidad simple que reúne a todas las propiedades. Pero, la sal no sólo es una unidad indiferente, sino es, asimismo, una cosa singular que excluye o niega a otras propiedades, así la sal es blanca y no negra, es de sabor salino y no dulce, etc. Es decir, la sal no es sólo para sí una unidad indiferente, sino es igualmente mediante la

²¹ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*. p.72.

contraposición, mediante la negación, para un otro. Por tanto, cada cosa se convierte en un ser para sí en la unidad indiferente y en un ser para otro en la unidad que excluye, que niega. La negación, explica Rodríguez de Ospina, "...establece un límite (*omnis determinatio est negatio*). La cosa se autoafirma en su ser al determinarse distinta de otra, por medio de la *exclusión* que efectúa el lenguaje mediante la negación. La unidad del *también* y la unidad de la *exclusión* constituye la cosidad, su ser uno con múltiples propiedades."²²

Hemos visto hasta aquí cómo está constituida la cosa que es objeto de la percepción. Ahora, en cuanto la cosa es objeto de la conciencia, la conciencia se determina como conciencia percipiente, únicamente tiene que captar a la cosa. Pues, como ya lo hablamos señalado, cuando la percepción inicia su movimiento para determinar la validez de su conocimiento sitúa del lado del objeto, de la cosa, la verdad del conocimiento, y siendo el objeto lo verdadero (lo esencial para el conocimiento) la conciencia es considerada como lo variable, lo inesencial. La verdad del conocimiento consistirá, por consiguiente, en que la conciencia aprehenda al objeto tal y como se le presenta, cualquier contradicción en la aprehensión del objeto no recae en éste, puesto que, como señala Hegel: "...Si en esta comparación se muestra una desigualdad, no se trata de una no-verdad del objeto, ya que éste es igual a sí mismo, sino de una no-verdad de la percepción."²³ En la conciencia existe, entonces, la posibilidad de captar de modo inexacto al objeto, es decir, puede incurrir en ilusión. Así que la conciencia siempre debe de estar atenta a su percepción, veamos ahora el movimiento que lleva a cabo la conciencia para percibir, lo real, lo verdadero de su objeto.

La conciencia inicia su movimiento advirtiendo que la cosa que capta se le ofrece como *una*, empero, esto no es tal, ya que la propiedad que la cosa le muestra como particular, no es particular, sino universal. Por ejemplo, la sal se le muestra como blanca, pero lo blanco no es una propiedad particular de la sal, ya que la blancura es una propiedad universal. Por tanto, la conciencia percibe que la esencia de la cosa como *uno* no es verdad, pero como la no-verdad recae en la conciencia, ella misma se atribuye esta no-verdad y considera que su aprehensión no es acertada. La

²² Rodríguez de Ospina, Gloria. Op. Cit. p.106.

universalidad de la propiedad obliga, ahora, a la conciencia a captar a la cosa como una *comunidad* en general, esto es, como en comunidad con otras cosas; no obstante, la conciencia también percibe a la cosa como determinada, contrapuesta a otras cosas, cuya esencia es ser *uno excluyente*. Luego entonces, la conciencia considera que su aprehensión de la cosa como comunidad no es acertada y la toma nuevamente como *uno excluyente*. Sin embargo, al volver la conciencia a la cosa como *uno* encuentra en ella nuevamente una multiplicidad de propiedades indiferentes entre sí que no se excluyen, así que el haberla aprehendido como excluyente no era tampoco acertado. Ahora la cosa es un médium de propiedades que son cada una para sí y como determinadas excluyen a las otras. Pero lo que la conciencia tiene ante sí, explica Hegel, no es un médium universal, sino la *propiedad singular* para sí, que al ser considerada sin el médium y sin la unidad de la cosa no es ni propiedad ni un ser determinado, ya que no está en relación con otros. Y "propiedad sólo lo es en uno y determinada solamente en relación con otros."²⁴ Si la *propiedad singular* que aprehende la conciencia únicamente se relaciona consigo misma, carece de la negatividad y permanece sólo como *ser sensible* en general. Lo que la conciencia tiene frente a ella es un ser sensible y todo lo que ha percibido en la cosa es también un suponer de la conciencia misma.

La conciencia ha experimentado en este movimiento que la verdad del conocimiento no reside solamente en la aprehensión pura de la cosa, sino que en la aprehensión se encuentra, además, mezclada la reflexión que la conciencia realiza de la cosa, con lo cual cambia el momento de lo verdadero. Pues, la reflexión que la conciencia lleva a cabo de su percibir hace que lo verdadero ya no recaiga sólo de lado de la cosa, con lo cual deja de ser la cosa lo esencial para el conocimiento. No obstante, tampoco se puede decir, como sucedió en la certeza sensible, que ahora la verdad recaiga sólo de lado de la conciencia, en el percibir, porque hay que recordar que el percibir puede incurrir en ilusión, en la no-verdad. Pero sabiendo la conciencia que la no-verdad recae en ella, tiene, por consiguiente, la posibilidad de corregirla. O, como anota Hegel:

...a través de este conocimiento [de la no-verdad] la conciencia es, al mismo tiempo, capaz de superar esa no-verdad; distingue su aprehensión de lo

²³ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, p.74.

²⁴ *Ibidem.*, p.75.

verdadero de la no-verdad de su percibir, corrige éste y, en cuanto emprende ella misma esta *rectificación*, cae en *ella*, evidentemente, la verdad, como verdad del *percibir*.²⁵

La conciencia se exige, digámoslo así, una percepción correcta de la cosa, pues su percibir ya no es un percibir inmediato, sino que hay en él una atención, una reflexión, de la conciencia sobre su propio actuar, la conciencia sabe de su experiencia y por ello su percibir es un percibir reflexivo.

La conciencia asume la reflexión como suya, así como también las contradicciones que deriven de su percepción, con lo cual la cosa, el objeto, se conserva como *uno* verdadero. Al preservar la unidad de la cosa como verdadero, la conciencia considera que la diversidad de propiedades que presenta la cosa, no pertenecen a la cosa, sino a la reflexión que ella efectúa. Por tanto, la cosa, en este caso la sal, "...sólo es blanca puesta ante *nuestros* ojos y es *también*, de sabor salino, en contacto con *nuestra* lengua, y también de forma cúbica cuando *nosotros* la tocamos, etc."²⁶ Pero la cosa en tanto que una se distingue de otras cosa, y si se distingue es porque tiene propiedades que la determinan, la sal, por ejemplo, es blanca, salina y cúbica, lo cual la determina y diferencia de otras cosas. Por consiguiente, la cosa no es lo uno que la conciencia había reflexionado, así que tal unidad es asumida por la conciencia. Al reflexionar cerca de esta experiencia que ha hecho la conciencia, explica Hyppolite, descubrimos que la conciencia hace alternativamente tanto de la cosa como de ella misma ahora el puro uno sin multiplicidades, ahora la multiplicidad de propiedades independientes. Y al comparar estos dos momentos se da cuenta que no sólo su percibir, sino también la cosa se muestra de un doble modo, ahora es una cuando se muestra como múltiple, ahora es múltiple cuando se muestra como una.²⁷ En la cosa se encuentra, por consiguiente, una doble verdad, es decir, es de un modo cuando se presenta a la conciencia, cuando es para otro y es de un modo diferente cuando se refleja a sí misma, cuando es para sí. Esta doble verdad que presenta la cosa hace que la conciencia deje de considerarla como lo verdadero igual a sí mismo, y de considerarse ella como lo desigual. Ya que, tanto lo igual (lo uno) como lo desigual (lo múltiple) caen

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Ibid.*, p.76.

²⁷ Hyppolite, Jean. *Loc. Cit.* p.106.

en la cosa misma. O, como lo señala Hegel: "La cosa es un *uno*, reflejado en sí; es *para sí*, pero es también *para otro*..."²⁸ En la cosa tenemos ahora una nueva oposición el ser para sí y ser para otro, dicha oposición sustituye la oposición ubicada en el ser uno y ser múltiple. Pero en esta nueva oposición ¿en dónde radica la verdad del conocimiento? La conciencia vuelve a considerar uno de los momentos, el ser en sí, como lo esencial; mientras que el segundo momento, el ser para sí, es considerado como lo inesencial. No obstante, en el movimiento, en la experiencia que realiza la conciencia se percata que la cosa se pone como ser para sí o como negación absoluta de otro, esta negación es la superación de sí misma, o el tener su esencia en otro. La conciencia capta entonces que el ser para sí y ser para otro vistos como opuestos son ambos inesenciales, ya que la esencialidad radica en la unidad de ambos, pues la cosa es lo que es a través de la negación de lo otro. La cosa está enlazada con el resto de cosas a través de la negación y sólo es lo que es dentro de esta relación negativa con lo que no es ella. O como explica Hegel:

*el objeto es, en uno y el mismo respecto, lo contrario de sí mismo: para sí en tanto es para otro y para otro en tanto es para sí. Es para sí, reflejado en sí, un uno; pero este para sí, este ser uno reflejado en sí se pone en unidad con su contrario, el ser para un otro [en relación o en dependencia con la alteridad], y, por tanto [este ser para sí] sólo como superado...*²⁹

El ser para sí es, entonces, tan esencial como el ser para otro, la esencia de la cosa radica en la unidad de los dos momentos. Al darse la unidad del ser para sí y ser para otro la conciencia tiene un nuevo objeto: lo *universal incondicionado* "...y es aquí donde la conciencia entra verdaderamente por primera vez en el reino del entendimiento."³⁰ Su objeto es un universal incondicionado porque hasta aquí había sido condicionado por lo sensible, esto es, la conciencia ingenua de la certeza sensible tenía como verdad al objeto tal y como se le presentaba, su verdad tenía como base lo sensible. Pero el movimiento o la experiencia que ha realizado la conciencia percipiente de lo sensible le mostró que la verdad no está en lo universal condicionado por lo sensible, que la verdad no está en la distinción entre lo uno y lo múltiple, entre lo esencial y lo inesencial o entre el ser en sí y el ser para otro; sino en la unidad de ambos momentos,

²⁸ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, p.78

²⁹ *Ibidem.*, p.79.

³⁰ *Ibid.*, p.80.

que es, precisamente, la universalidad incondicionada, que será ahora objeto de la conciencia.

1.3. ENTENDIMIENTO

En su figura de percepción la conciencia no logró aprehender la unidad de los momentos contradictorios de su objeto (la cosa) y atribuyó tanto a la cosa como a sí misma ya la multiplicidad, ya la unidad. Tales momentos presentados en la unidad del ser para sí y del ser para otro constituyen el universal incondicionado, objeto del entendimiento, que no es una cosa (objeto), sino un concepto³¹, aunque la conciencia aún no lo sepa. Ante todo, señala Hegel, se comprende "...que dichos momentos, por el hecho de que sólo tienen su ser en esta universalidad, no pueden ya en general mantenerse el uno aparte del otro, sino que son, esencialmente, lados que se superan en ellos mismos y sólo se pone el tránsito del uno al otro."³² La conciencia ahora, en su configuración de entendimiento, ve como esencial para su objeto (el universal incondicionado) el tránsito, la conexión, en el que los momentos se reúnen. Tránsito que antes era ajeno a la conciencia, pues percibía tales momentos como separados el uno del otro. Este tránsito de lo uno a lo múltiple o del ser para sí al ser para otro, que se constituye en la esencia del objeto, tiene para la conciencia, en principio, una forma objetiva que es *la fuerza*. En la fuerza se encuentran presentes dos momentos: uno, el de la "...fuerza en cuanto expansión de las materias independientes en su ser [la multiplicidad], es su *exteriorización*;... [y el otro momento] la fuerza que desde su exteriorización se ve *repelida de nuevo hacia sí* [la unidad] o la *fuerza propiamente dicha*."³³ Pero la fuerza, aunque haya sido explicada en sus diferencias (exterioridad) y repelida de nuevo hacia a sí misma (unidad) es idéntica a sí misma, por consiguiente, la diferencia de tales momentos sólo es para la conciencia, es decir, la diferencia es únicamente para el pensamiento al que corresponde el concepto de fuerza, que es el

³¹ El concepto en Hegel no es una determinación abstracta del pensamiento, sino la esencia misma de la cosa, "su ser en sí". "El concepto es lo que tiene realidad... porque se la da a sí mismo. Todo lo que no es tal realidad postulada por el concepto mismo, es existencia pasajera, accidentalidad externa, opinión, apariencia inessential, etc." El concepto es, por consiguiente, la esencia de la realidad, lo que hace que no pueda ser diferente de lo que es, lo verdadero. Hegel. *Filosofía del Derecho*, p.21.

³² Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, p.83.

que lleva en sí los momentos diferentes. Por tanto, lo que se ha establecido hasta aquí es el concepto de fuerza, pero aún no su realidad.

El que la fuerza se manifieste a la conciencia como realidad sensible y no como concepto, explica Hyppolite, significa que sus momentos cobran cierta independencia, pero como dicha independencia es contraria a la esencia de la fuerza, los momentos entonces se suprimen como independientes y vuelven a la unidad del concepto. La fuerza vuelve a su unidad, al universal incondicionado.³⁴ El movimiento constante de los momentos de independizarse y volver a su unidad, se constituyen en experiencia para la conciencia. Al final de dicha experiencia la conciencia se dará cuenta que lo verdadero no es el universal incondicionado en su forma objetiva, sino que de este movimiento "...brotará lo universal incondicionado como lo *no objetivo* o el *interior* de las cosas:"³⁵ Esto es, al ser negada la fuerza objetiva (sensible) como verdad, el universal incondicionado también pierde su forma objetiva, real, que había sido puesta en un principio por la conciencia, y ahora es puesto como concepto. O, como señala Hegel:

...si consideramos el primer universal como lo *inmediato*, que debiera ser un objeto *real* para la conciencia, tenemos que el segundo se halla determinado como lo *negativo* de la fuerza sensible objetiva; es la fuerza tal y como es en su verdadera esencia, solamente en cuanto *objeto del entendimiento*... [es] lo *interior* de las cosas *como interior*, que es lo mismo que el concepto como concepto.³⁶

Habría ahora que explicar el movimiento dialéctico y la experiencia que lleva a cabo la conciencia de este movimiento, que parte del momento en que la fuerza se manifiesta como realidad objetiva, hasta convertirse en lo interior de las cosas, en objeto del entendimiento. Para ello retomaremos el nombre que ha dado Hyppolite³⁷ a cada una de las etapas de este movimiento.

³⁴ Ibidem., p.84.

³⁵ Hyppolite, Jean. Op. Cit. p.113.

³⁶ Hegel, G. W. F. La Fenomenología del Espíritu. p.85.

³⁷ Ibid., p.88.

³⁸ Cf. Hyppolite, Jean. Loc. Cit. p.113.

1. *La fuerza y lo otro.* "En el mundo sensible la fuerza se opone primero a otro, sin el cual no parece que ella pueda existir..."³⁸ En este primer momento se considera que si la fuerza se exterioriza es porque *un otro* la *aborda* y la *solicita*; o si es repelida hacia a sí misma es también porque un otro la ha obligado a replegarse.

2. *Las dos fuerzas independientes.* Sin embargo, eso *otro*, que solicita la fuerza para que ésta se exteriorice o se repliegue aparece ante la conciencia igualmente como *fuerza*. "Según esto —escribe Hegel—, la fuerza no ha salido, en general, de su concepto por el hecho de que otro es para ella y ella es para otro. Pero se dan, al mismo tiempo, dos fuerzas y aunque el concepto de ambas sea el mismo, han pasado de su unidad a la dualidad."³⁹ Las fuerzas aparecen ahora como independientes colocada una frente a la otra, y en donde una es la fuerza solicitante y la otra la fuerza solicitada.

3. *La acción recíproca de las fuerzas, o el juego de las fuerzas propiamente dicho.* El juego de las fuerzas como fuerzas independientes muestra a la conciencia que su independencia sólo es aparente, pues la realidad es que se suponen mutuamente. Ya que "La que solicita se pone, por ejemplo, como médium universal y, por el contrario, como fuerza repelida; pero aquella sólo es, a su vez, médium universal porque la otra es fuerza repelida;... en otra palabras, ésta es más bien la solicitante con respecto de aquella y la que se convierte en médium."⁴⁰ Por tanto, si bien las fuerzas son esencias que son para sí, su verdadera existencia se da en el movimiento donde la una es con respecto de la otra, ya que su ser, diremos parafraseando a Hegel, es más bien un puro *ser puesto por otro*, esto es, su esencia radica en que cada fuerza sólo es por medio de un otro (otra fuerza) y en no ser inmediatamente en tanto que el otro no es. Podemos decir, por consiguiente, que no hay en las fuerzas una sustancia propia que las sostenga y mantenga, ellas sólo son en su reciprocidad, en el movimiento del desaparecer una en la otra. En este movimiento podemos visualizar ya lo que ocurrirá en el plano de la alteridad o intersubjetividad como lo llama Ramón Valls. Las dos fuerzas contrapuestas pueden ser traducidas como dos sujetos que se muestran como independientes. No obstante, dicha independencia es únicamente aparente, pues ambos interactúan en una plataforma común que es la sociedad. La sociedad relaciona

³⁸ Idem.

³⁹ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, p.36.

⁴⁰ Idem.

a los sujetos y solamente dentro de ella pueden realizar su verdadera independencia, una independencia que está inmersa en el Todo que es la comunidad. Entre estos dos hombres, como en el caso de las fuerzas contrapuestas, también se da un juego mutuo:

...tenemos que el primer sujeto sólo puede realizarse como hombre en la medida en que es solicitado a exteriorizarse por otro hombre. El primero aparece así como pasivo, pierde su independencia, su esencia está ligada al otro. Pero la acción que la exterioriza brota de ella misma, no podrá ser solicitada a obrar si en ella no se diese ya la necesidad de hacerlo. Es por tanto ella misma activa. Además, al obrar humanamente solicita, ella también, al otro que tiene frente a sí a su exteriorización, con lo cual representa ya el papel de solicitante que al principio corría a cargo del segundo sujeto. Este, a su vez, ha pasado a ser pasivo o solicitado. [Cada uno es por medio de un otro]...La verdad total y la realización consiste en la unidad inseparable de estas determinaciones opuestas. Ser hombre, realizarse humanamente será, por tanto, el conjunto de esa actividad pasiva y de esta pasividad activa. Mi realización individual depende de mi disponibilidad, sólo ser hombre poniéndome al servicio de la humanidad, o sea haciendo que mi acción individual sea universal.⁴¹

La alteridad visualizada con ayuda de Ramón Valls, hemos dicho, es sólo una anticipación de lo que ocurrirá, específicamente, en el plano de las autoconciencias, pero que en la figura del entendimiento aún no se da, así que regresemos a ella. A partir de la experiencia que ha efectuado la conciencia del movimiento dialéctico de la fuerza como realidad objetiva ha mostrado que la verdad de la fuerza no radica en lo exterior, sino en su interior, en el movimiento de desaparecer una en la otra, en su reciprocidad. Por tanto, la realidad sensible de la fuerza es únicamente la manifestación o el fenómeno que no tiene la verdad en sí, sino en algo interno que en un principio aparece más allá de él. La exteriorización de las fuerzas ha puesto en evidencia para la conciencia que la verdad no se encuentra en lo sensible de la fuerza, su fenómeno, sino en su interior.

La conciencia ha determinado ahora que la esencia verdadera de las cosas no es lo que se da inmediatamente a ella (la manifestación fenoménica), sino el interior o fondo verdadero, que es el objeto del entendimiento y que se contempla *a través del juego de las fuerzas*. Este juego de fuerzas (sensibles), explica Hegel, es lo negativo

⁴¹ Valls Plana, Ramón. Op. Cit. pp.71-72.

desarrollado, aunque su verdad es lo positivo, lo universal, el objeto que es *en sí*, su interior. Pero a pesar de que la conciencia concibe este interior sólo para el entendimiento no se reconoce todavía en él y lo sigue considerando como algo objetivo. Este interior es captado por la conciencia como un más allá, como un extremo frente a ella. Este *verdadero interior*:

...se revela ahora por primera vez, más allá del mundo *sensible* como el mundo que se *manifiesta*, un mundo *suprasensible* como un mundo *verdadero*, por encima del *más acá* llamado a desaparecer el *más allá*; un en sí que es la manifestación primera de la razón, manifestación todavía, por tanto, imperfecta o solamente el puro elemento en que la verdad tiene su esencia.⁴²

Pero como este interior está determinado como un *más allá* para la conciencia, ésta no puede tener conocimiento de él, y no porque sea incapaz de conocer, sino porque este más allá es puesto como lo vacío en lo que no se conoce nada. No obstante, esto es únicamente una ilusión, ya que lo interior o el más allá no está vacío, sino lleno, porque ha nacido, proviene de la manifestación (el fenómeno) y ésta es su mediación. O como escribe Hegel: "...la manifestación es su esencia y es, de hecho, la que lo llena. Lo suprasensible es lo sensible y lo percibido, puestos como en verdad lo son; y la *verdad* de lo *sensible* y lo percibido es, empero, ser *fenómeno*. Lo suprasensible es, por tanto, el *fenómeno* como *fenómeno*."⁴³ Sin embargo, el que la conciencia conozca lo interior como fenómeno no implica que haya vuelto al mundo del saber sensible de la certeza y de la percepción, sino que es un saber superado, interior, un saber del entendimiento. Tal saber, como ya hemos visto, proviene del movimiento del juego de fuerzas, en el cual lo que aparece de un modo determinado deja de ser inmediatamente lo que es al aparecer. Es decir, la fuerza solicitante y la fuerza solicitada son cada una para sí el cambio y el trueque absolutos, pues son finalmente uno y lo mismo, ambas son fuerzas solicitantes y solicitadas a la vez, así que la diferencia entre ellas es a su vez la unidad de las mismas. En el incesante cambio del mundo sensible lo único que subsiste es, señala Hegel, "...la diferencia como universal o como la diferencia a que han quedado reducidas las múltiples contraposiciones. Esta *diferencia como universal* es, por tanto, lo simple en el juego de la fuerza misma y lo verdadero de él; es la ley de la fuerza."⁴⁴ El

⁴² Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*. pp.89-90.

⁴³ *Ibidem.*, p.91.

⁴⁴ *Ibid.*, p.92.

universal se presenta no ya como un interior vacío más allá del fenómeno, sino como un interior donde existe la diferencia o la medición. Tal diferencia "...se expresa en la ley como imagen constante del fenómeno inestable. El mundo *suprasensible* es, de este modo, *un tranquilo reino de leyes*, ciertamente más allá del mundo percibido, ya que este mundo sólo presenta la ley a través del constante cambio, pero las leyes si hallan precisamente *presentes* en él, como su tranquila imagen."⁴⁵

El tranquilo reino de leyes que es ahora la verdad para la conciencia, es, no obstante, apenas su primera verdad, pues la imagen inmediata del mundo fenoménico no muestra todavía la totalidad del mundo, ya que en el tranquilo reino de leyes la diferencia se presenta como una diferencia universal y no como una diferencia determinada. Al captar la conciencia a la ley no como general, sino como *una ley* que tiene en ella la determinabilidad, se encuentra, entonces, frente a una *multiplicidad* indeterminada de leyes, lo que viene a contradecir el principio del entendimiento o conciencia, ya que de acuerdo con él lo verdadero es la *unidad* universal en sí. Para salir de esta contradicción la conciencia hace coincidir la multitud de leyes determinadas en una sola ley, pero en la coincidencia no encuentra la unidad de leyes, sino una ley que elimina su determinabilidad. Por ejemplo, al considerar como ley única a la ley de la gravitación se está excluyendo de ella la diferencia que hay entre la ley de la caída de los cuerpos en la tierra y la ley del movimiento de los astros, lo cual significa que la ley todavía no ha captado toda la verdad del fenómeno, sino sólo el concepto puro de ley que se enfrenta a las leyes determinadas. "El entendimiento — escribe Hegel— supone haber descubierto aquí una ley universal que expresa la realidad universal *como tal*, pero sólo ha descubierto, de hecho, el *concepto* de la ley *misma*, algo así como si declarara que *toda* realidad *en ella misma* conforme a la ley."⁴⁶ El concepto puro de ley se enfrenta a las leyes determinadas porque al captar la conciencia a este concepto como la esencia verdadera, el interior verdadero, considera a las leyes determinadas como opuestas a él en cuanto que dichas leyes siguen perteneciendo al mundo sensible, son leyes empíricas. Sin embargo, el concepto puro de ley no sólo se opone a la pluralidad de leyes sensibles, determinadas, sino también a la ley misma, la cual, sabemos ya, manifiesta la diferencia como universal en la que

⁴⁵ *Idem.*

siguen subsistiendo los momentos como esencialidades indiferentes que son en sí y diferencias que son para sí. El concepto de ley lo que expresa es la necesidad de reducir los lados presentes en la ley a una unidad simple sin diferencias, por lo que el concepto de ley descubierto por la conciencia es un mero concepto abstracto que no puede explicar la realidad fenoménica siempre en constante cambio. Se da aquí nuevamente una contradicción, pues la ley se presenta ante la conciencia con un doble aspecto: como ley en la que las diferencias se expresan como momentos independientes y como concepto de fuerza, de fuerza general que atrae hacia sí las diferencias y las reduce a una unidad simple. Pero este doble aspecto de la ley, que encierra en sí misma tanto las diferencias como la unidad de las mismas, corresponde al principio únicamente al entendimiento y no a la cosa misma. Tal oposición será superada nuevamente por la experiencia o movimiento que efectúe la conciencia, y éste se llevará a cabo ahora mediante la explicación.

La explicación "...enuncia una ley, de la que se distingue como la fuerza su en sí universal o el fundamento; pero de esta diferencia se dice que no es tal, sino que el fundamento se halla más bien constituido como la ley."⁴⁷ Mediante la explicación la conciencia experimenta que entre la fuerza y la ley no hay distinción alguna, que ambas están constituidas de la misma forma. Empero, este movimiento ha recaído solamente en el entendimiento y no en el objeto, la cosa con este movimiento no ha tenido ningún cambio. No obstante, como señala Hegel, en él podemos reconocer algo que antes no reconocíamos, el cambio mismo; "...pues este *movimiento*, si lo consideramos más de cerca, es de un modo inmediato lo contrario de sí mismo. Pone, en efecto, una *diferencia* que no sólo no es para nosotros *ninguna diferencia*, sino que él mismo supera como diferencia."⁴⁸ Lo que se hace presente ahora a la conciencia no es la unidad simple, sin diferencias, a la que pretendía reducir todas las leyes, sino el movimiento que establece diferencia entre las múltiples leyes determinadas, una diferencia que por no serlo, es nuevamente superada. La explicación ha mostrado a la conciencia, que el movimiento que lleva de la diferencia como tal a la diferencia superada, no es un movimiento únicamente suyo (de la conciencia), sino también un

⁴⁶ *Ibidem.*, p.93.

⁴⁷ *Ibidem.*, p.96.

⁴⁸ *Idem.*

movimiento de su objeto, la ley. De esta manera el cambio que la conciencia sólo concebía de lado del fenómeno, explica Hegel, ha penetrado en lo suprasensible mismo, con lo cual la conciencia ha pasado de lo interior como objeto al otro lado, al entendimiento, y encuentra aquí su cambio. El cambio pasa a ser para el entendimiento *la ley interior*. El contenido de esta *segunda ley* "...se contrapone a lo que antes llamábamos ley, es decir, a la diferencia que permanecía constantemente igual a sí misma; pues esta nueva ley expresa más bien el *convertirse lo igual en desigual* y el *convertirse lo desigual en igual*."⁴⁹

El principio de esta segunda ley hace también que el primer mundo suprasensible, presentado como el reino quieto de las leyes o imagen inmediata del mundo fenoménico, se torne en su contrario. Pues, para el primer mundo suprasensible la ley era lo que permanecía igual, como sus diferencias; sin embargo ahora, con la segunda ley, la ley y sus diferencias son lo contrario de sí mismas, esto es, lo igual se repele y lo desigual se atrae. Este segundo mundo suprasensible es el mundo invertido, en donde lo interior se consume como fenómeno, lo cual quiere decir, que el cambio considerado por el primer mundo suprasensible sólo particularidad del mundo percibido (sensible) y no del reino de las leyes (imagen quieta e inmediata del fenómeno), se hace presente, precisamente, también en el reino de las leyes. El mundo suprasensible considerado como cambiante representa ahora de manera total el mundo fenoménico, y ya no se da, por tanto, como explica Hegel, el antagonismo entre lo interno y lo externo, el fenómeno y lo suprasensible, como dos realidades diferentes. No hay dos mundos, el mundo es a la vez uno y el mismo y diferencia de sí consigo mismo. Por eso el Polo Norte que es el en sí (lo interior) del Polo Sur es tan real como éste, pues ambos están *presentes en la misma brújula*.

El mundo suprasensible (interior) como invertido es igual de real que el mundo fenoménico, no es necesario, parafraseando a Hyppolite, buscarlo en otro mundo, sino que se halla presente en este mundo, que a la vez es lo mismo y su otro. O como expresa Hegel: "...el mundo suprasensible, que es el mundo invertido, ha sobrepasado al mismo tiempo al otro y lo ha incluido en sí mismo; es para sí el mundo invertido, es

⁴⁹ *Ibidem.*, p.97.

decir, la inversión de sí mismo; es él mismo y su *contraposición* en una unidad. Solamente así es la diferencia como diferencia *interna* o diferencia *en sí misma*, o como *infinitud*.⁵⁰ Al captar la conciencia la unidad del mundo (fenómeno e interior), la unidad de su contraposición, capta también el concepto de infinitud, a través del cual la conciencia se da cuenta que la ley incluye en sí misma todos los momentos del fenómeno. La ley es al mismo tiempo lo igual a sí mismo y la diferencia, momentos que en su oposición son superados y forman una unidad. Con el concepto de infinitud la conciencia puede superar la oposición que antes se presentaba en la ley y que hacía ver al mundo como dividido, el fenómeno y lo interior, ahora ya no hay tal diferencia que lo divida, sino que en ambos existe una diferencia que no es tal, son cada uno lo contrapuesto a sí mismo son el uno con respecto del otro y son solamente en unidad. Esta infinitud debe llamarse, señala Hegel, "...la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, omnipresente, que no se ve empañada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella misma todas las diferencias así como su ser superado y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta."⁵¹

El concepto de infinitud que ha permitido a la conciencia superar la división entre el mundo exterior e interior y captar su unidad se convierte ahora en su objeto, empero, en este objeto ella se reconoce a sí misma. Porque la infinitud como su objeto es para la conciencia *como lo que ella es*, la conciencia es *autoconciencia*. Pues, explica Hegel, al convertir la conciencia al concepto de infinitud en su objeto ella es "...conciencia de la diferencia, como diferencia también inmediatamente superada; la conciencia es *para sí misma*, es la *diferenciación de lo distinto o autoconciencia*."⁵²

En toda la experiencia o movimientos efectuados hasta aquí por la conciencia, ésta siempre buscó la verdad fuera de ella, en un objeto diferente de ella, pero al final de su experiencia llevada a cabo en la figura del entendimiento ha comprobado que en el objeto, que en sus figuras anteriores tenía como extraño, hay también un conocimiento

⁵⁰ *Ibid.*, p.100.

⁵¹ *Ibidem.*, p.101.

⁵² *Ibid.*, p.103.

de si misma. El conocimiento ya no será, por tanto, un saber de un otro externo, sino el saber de la conciencia de si misma, su saber no será otra cosa que no sea ella misma.

2. AUTOCONCIENCIA: EL CONOCIMIENTO EN LA OTREDAD

Con la autoconciencia entramos en el terreno de la subjetividad y la otredad. La autoconciencia es aquí el preludio, el inicio de la constitución del Yo, del hombre que comienza a darse cuenta de que la verdad no es algo ajeno a él, un simple algo donde no ha tenido injerencia alguna y que no sólo escapa a él, sino que se le niega constantemente. En el trayecto de sus configuraciones anteriores la conciencia natural nos mostró su recorrido por el mundo sensible, aquí el hombre únicamente mantuvo una actitud pasiva, contemplativa frente a su objeto, el mundo, el cual puesto como dualidad no como otredad, era algo ajeno, extraño a él. En este recorrido la conciencia, el hombre o el Yo, no se percata aún de que su saber implica una interrelación mutua entre él y el mundo, su objeto, y centra su experiencia solamente en comprobar la adecuación que existe entre su saber (resultado de la manera en que se le muestra su objeto) y el objeto que es su modelo. Como desde un primer momento tal adecuación no se da, la conciencia se ve impulsada, empujada constantemente de una configuración a otra, de la certeza sensible a la percepción y de ésta al entendimiento. En su objeto anterior (el *esto* de la certeza sensible, *la cosa* de la percepción y *la fuerza* del entendimiento) la conciencia imaginaba estar conociendo algo diferente a ella, y creía que en el objeto, en el mundo sensible, residía la verdad de su conocimiento, no obstante su experiencia le ha mostrado que el saber del objeto es un saber de sí misma. Pero un saber de sí misma que implica a la otredad, pues si antes la verdad estaba puesta en la inmediatez del objeto, en el en sí, ahora la verdad se transforma en una verdad vinculada necesariamente con el otro. La verdad ya no reside en el objeto en sí mismo, sino en tanto este objeto es para otro, es decir, para la conciencia. Mundo y conciencia, objeto y sujeto, ya no son dos entidades separadas, sino dos términos que se condicionan recíprocamente sin cesar. Uno y otro, sujeto y objeto, son fundamentales para la constitución de la verdad, porque la verdad, ahora lo comienza a saber la conciencia, no es una simple adecuación o coincidencia entre el saber del objeto y el objeto, sino un proceso mediante el cual el sujeto y el objeto, el hombre y el mundo se relacionan en un devenir continuo de negación y afirmación. La verdad no puede estar referida a la inmediatez, a la singularidad, ya que ni el objeto ni la

conciencia son realidades inmediatas, sino, por el contrario, realidades esencialmente mediatizadas, en tanto cada uno de los términos se afirma en sí mismo como algo que no es sólo en sí, sino también para otro, o más bien como siendo en sí en tanto es para otro. Ambos términos, anota Hegel, "...subsisten y son en sí, son en sí como contrapuestos, es decir son cada uno de ellos lo contrapuesto a sí mismo, tiene su otro en ellos y son solamente en unidad."⁵³

El trayecto recorrido por la conciencia a través del mundo sensible ha sido, por demás, necesario, pues su experiencia sensorial es, digámoslo así, un impulso a partir del cual puede elevar su conocimiento hacia sí misma, pues el hombre sólo se conoce en la medida en que entra en el mundo, se "pierde" en él y regresa nuevamente a sí mismo, o dicho con palabras de Hyppolite: "...el mundo es el «gran espejo» en el cual la conciencia se descubre a sí misma."⁵⁴ El recorrido por el mundo lleva al hombre hacia sí mismo porque en esta trayectoria se da cuenta que la verdad de su conocimiento no radica en lo exterior, en el mundo sensible, sino en él mismo, y que la verdad no es algo que pueda ser buscado y encontrado, por el contrario, es algo que tiene que ser desarrollado a partir de su propia experiencia. La verdad tiene que ser desarrollada porque no es, sino que se *hace*, deviene, se constituye a través de un proceso ininterrumpido de negación y afirmación. Y es precisamente en este trayecto de negación y afirmación, lleno de duda y angustia, que la conciencia ha regresado a sí misma y ha colocado la verdad de su saber en ella. Ahora su saber ya no está proyectado hacia la objetividad, hacia el mundo. El mundo, su objeto, desaparece como lo verdadero, pues se ha mostrado como algo que es en sí en tanto es para otro, es decir, en tanto es para la conciencia. Como la unidad del ser en sí y ser para otro cae en la conciencia, ésta se constituye en lo verdadero, el conocimiento se encuentra referido a ella, es saber de sí misma y también de lo otro. La conciencia es, por tanto, objeto para sí misma, es sujeto y objeto al mismo tiempo, es autoconciencia. Ahora, como señala Hegel, "...ha nacido lo que no se producía en [los] comportamientos anteriores: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero."⁵⁵ Es decir, la conciencia ya no se

⁵³ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, p.101.

⁵⁴ Hyppolite, Jean. *Op. Cit.* p.143.

⁵⁵ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, p.107.

propone a un objeto ajeno a ella, sino es ella misma el objeto de su saber. Existe por primera vez identidad entre el saber y el objeto.

Las diversas experiencias por las que ha transitado la conciencia, en su dialéctica ascendente, la han conducido a un proceso de perfeccionamiento, en donde la conciencia experimenta consigo misma, es sujeto y objeto de su experiencia, es el Yo y es el otro. Empero, si bien coinciden por primera vez el saber de la conciencia y su objeto, en tanto es ella sujeto y objeto al mismo tiempo, tal identidad no es total porque se sigue dando, explica Valls Plana, la distinción entre el polo objetivo y subjetivo de la conciencia, aunque de otra manera, ya que el objeto que es ella misma se objetiva y se le opone. De ahí que "...la conciencia distingue [la conciencia es siempre distinción] pero distingue [ahora] algo [el objeto] que para ella es, al mismo tiempo algo no distinto [de ella misma, pues hace de sí misma su propio objeto]."⁵⁶ Este momento tiene dos importantes implicaciones, una que la conciencia buscando la verdad de su saber se encuentra a sí misma y dos, que la propia experiencia la lleva a verse a sí misma como otro, esto es, a comprenderse como objeto y no sólo como sujeto. Sin embargo, a pesar de que sigue existiendo la diferencia entre el sujeto y el objeto, lo importante es que el objeto (el otro) ya no es un objeto extraño a la conciencia, sino que es ella misma, es el Yo objetivado, es autoconciencia, lo cual es de suma importancia para la conciencia pues significa un gran avance para llegar a la verdad o certeza de sí misma que está todavía por desarrollar.

⁵⁶ Idem. Los corchetes son de Ramón Valls Plana Cf. Loc. Cit. p.84.

2.1. AFIRMACIÓN DE LA AUTOCONCIENCIA

“Con la autoconciencia —señala Hegel— entramos, pues, en el reino propio de la verdad.”⁵⁷ Entramos en el reino de la verdad porque la verdad de la conciencia es la autoconciencia y ésta es, a su vez, la certeza de sí mismo. A diferencia de las configuraciones anteriores en donde lo verdadero para la conciencia era algo distinto de ella misma, ahora la verdad de la conciencia está en su certeza de sí misma, su largo transitar la ha llevado a saber de sí misma, a ser autoconciencia. Con la autoconciencia tenemos algo que no se había dado en las configuraciones anteriores, una adecuación entre el saber del objeto y el objeto mismo, porque finalmente son uno y lo mismo. La afirmación de la autoconciencia es la propia certeza de sí misma, el sí mismo es el portador de su verdad. Parece, dirá Hegel, que lo que se ha perdido es “*la subsistencia simple independiente para la autoconciencia*”. Es decir, parece que se ha perdido la subsistencia que antes la conciencia le atribuía a su objeto, el mundo, el cual, en las configuraciones anteriores, tenía el carácter de esencial, pues en ellas la verdad recaía en un objeto exterior, extraño a la conciencia. Sin embargo, esto es sólo apariencia, pues el mundo objetivo no puede sin más ni más desaparecer para la autoconciencia, ella misma ha devenido como tal a partir de su propia experiencia, de su propia acción reflexiva en el mundo. Ella sólo puede ser autoconciencia en el mundo, pues solamente en éste, en tanto que otro, puede salir, confrontarse y regresar a sí misma. De hecho, escribe Hegel, “...la autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el *ser otro*.”⁵⁸ El saber de sí misma de la autoconciencia es también reflexión. Reflexión que se lleva a cabo en su regreso desde el *ser otro*, esto es, después de haber experimentado el mundo sensible a través de la certeza, la percepción y el entendimiento, y colocar la verdad en un objeto ajeno a ella. Es por el proceso de reflexión que la conciencia ha llegado a sí misma, en tanto que, ha salido de sí misma, se ha reflejado en otro, se ha perdido en él y ha regresado de nuevo a sí misma. En este trayecto la conciencia ha reflexionado acerca de su ser y ha asumido plena conciencia de él. Ahora, y a partir del entendimiento, la conciencia obtiene la capacidad de reconocerse a sí misma, se da

⁵⁷ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, p.107.

⁵⁸ *Ibidem.*, p.108.

cuenta que el objeto que sustenta su saber no esta fuera de ella, sino en ella misma. Por ello, explica Valls Plana: "La autoconciencia sólo puede ser tal como reflexión o retorno. Sólo puede encontrarse a sí misma después de haber salido del mundo."⁵⁹

El camino transitado por la autoconciencia la ha llevado a superar la exterioridad y a reflejarse, retornar, a ella misma. Buscando la verdad de su saber en el mundo, el otro ajeno a ella, lo ha encontrado en sí misma. Ella es el objeto de su saber, ella es sujeto y objeto al mismo tiempo, la certeza de sí es su verdad. Este regreso es tan eufórico y radical para la autoconciencia, que hace que ella olvide el valor del otro, lo olvida porque está fascinada con ella misma, con el saber de sí misma, con el descubrimiento de su identidad. Por eso, para la autoconciencia, escribe Hegel, "...la diferencia no es, y la *autoconciencia* es solamente la tautología sin movimiento del yo soy yo."⁶⁰ Empero, olvidar el valor del otro y fijar su mirada sólo en ella misma implica olvidar su propia esencia, el ser reflexión, movimiento. Movimiento que únicamente se da a partir de la diferencia, pues fue, precisamente, diferenciándose de lo otro, negándolo y superándolo que retornó a sí misma y devino autoconciencia. Por tanto, si niega el valor del otro, del mundo, la autoconciencia se convierte en una identidad vacía, pues si para ella, como explica Hegel, "...la diferencia no tiene... la figura del ser no es autoconciencia."⁶¹ Con esta expresión Hegel reafirma que el conocimiento de sí misma de la autoconciencia sólo se da en relación con la otredad, la autoconciencia no puede llegar al saber de sí misma sin ser también antes y al mismo tiempo conciencia del mundo. Y si en su euforia de haberse descubierto a sí misma desvalora al otro, al mundo, se pierde a sí misma, porque el movimiento, la reflexión que la llevó a retornar hacia ella misma lleva ya implícito al otro, ese mundo externo de la conciencia que es conservado por la autoconciencia y sin el cual no es lo que es. De ahí que para la autoconciencia "...el ser otro es *como un ser* o como un *momento diferenciado*."⁶² La autoconciencia tiene que reconocer que la afirmación de su saber requiere de la afirmación del mundo, del otro del que se diferencia. Sin embargo, este otro, el mundo no puede ser considerado como un objeto pasivo, como un objeto que la conciencia tiene ante sí, sino como un objeto mediato que sólo tiene para ella el carácter de lo

⁵⁹ Valls Plana, Ramón. Op. Cit. p.88.

⁶⁰ Hegel, G. W. F. La Fenomenología del Espíritu. p.108.

⁶¹ Idem.

negativo y como negativo tiene que ser negado por la autoconciencia, para que ella desde la negación, de lo otro, establezca su propia identidad.

Para no perderse en el vacío la autoconciencia tiene que reconocer el valor del otro, de lo que el mundo representa para su propia experiencia interior, pues finalmente ella no puede tener conocimiento de sí sin el mundo, este es el primer reconocimiento de la otredad. Pero, no sólo necesita reconocer a la diferencia, sino también su unidad con ella como segundo momento diferenciado. Hay dos momentos, de acuerdo con Hegel, que la autoconciencia debe mantener íntegros:

Con aquel momento [la diferencia] la autoconciencia es como conciencia [sigue siendo conciencia del mundo] y para ella se mantiene toda la extensión del mundo sensible, pero al mismo tiempo sólo en cuanto referida al segundo momento, es decir, a la unidad de la autoconciencia consigo misma.⁶³

¿Qué significa esto? Significa que la autoconciencia tiene que reconocer el valor del otro, la diferencia, el mundo, pero sólo en referencia a su unidad con ella misma. Esto es, el mundo sólo tiene para ella el carácter de lo negativo y no el de lo esencial como lo era para la certeza sensible, la percepción o incluso para el entendimiento. Ahora es ella lo esencial, se relaciona con el mundo a partir de ella misma, desde su propia certeza de sí, desde su propio saber, desde su propia actividad, siendo, precisamente, su actividad la que define al mundo, al otro. Podemos decir que la autoconciencia no es sin el mundo y también que el mundo no es sin la autoconciencia, lo cual constituye el punto nodal de la otredad ya que uno no es sin el otro y el otro no es sin uno. Empero, es la actividad de la autoconciencia la que ahora define al mundo, el mundo es por y para la autoconciencia. "La verdad —escribe Hyppolite— de este mundo ya no está en él, sino en mí; la verdad es el sí mismo de la autoconciencia."⁶⁴ La verdad radica exclusivamente en la autoconciencia porque el hombre sabe que la verdad ya no es algo exterior a él, que en el mundo no existe ninguna verdad independiente de él, que el mundo sólo existe ante él como fenómeno, como manifestación, y es en la medida en que es aprehendido por el hombre a partir de su propia actividad reflexiva. Por ello, el mundo no tiene subsistencia propia, solo subsiste en relación con la autoconciencia. "El mundo —dirá Valls Plana— es alteridad, pero alteridad ligada a la conciencia

⁶³ Ídem.

⁶⁴ Ídem. Los corchetes son de Ramón Valls Plana Cf. Op. Cit. p.89.

humana, y ya no es una subsistencia perfectamente independiente. La principalidad entre conciencia y autoconciencia queda decidida a favor de la autoconciencia. El mundo sufre una desvaloración, no es un en sí sin más, sino alteridad subordinada.⁶⁵ Esto es, el mundo, el otro, objeto de la certeza sensible y de la percepción se encuentra presente en la autoconciencia, pero ya no como un ser en sí, sino como un objeto que debe ser negado a fin de que la autoconciencia establezca en esa negación su propia unidad consigo misma. Esta negación del otro, del mundo, es tan esencial para la autoconciencia, que por ello la autoconciencia es apetencia.

¿Qué significa que la autoconciencia sea apetencia (deseo)? Significa que al quedar el mundo subordinado al hombre y que exista solamente para él, es, por consiguiente, justamente el hombre el que le otorga valor a las cosas; las cosas son del hombre y para el hombre, él es quien se apropia de ellas y las hace suyas. De ahí que Hyppolite señale: "El deseo es el movimiento de la conciencia que no respeta el ser [el mundo] sino que lo niega, o sea se apodera de él y lo hace suyo."⁶⁶ El deseo es por tanto, el movimiento a través del cual la autoconciencia, para alcanzar el conocimiento de sí misma, se ve precisada a negar la subsistencia del otro, del mundo, a colocar al mundo bajo su dominio y a su servicio. Los objetos o las cosas están ahí no de manera independiente, sino están ahí para el hombre (para la autoconciencia), para que sean consumidos por él, y en esta acción se reafirme la autoconciencia a sí misma, tenga certeza de sí. La satisfacción de la autoconciencia es la negación misma de los objetos, es decir, que sólo son por y para ella, están determinados por ella. Por ello, expresa Hegel:

...la conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado *para ella* con *el carácter de lo negativo* [el mundo ya no es aquel en sí plenamente positivo de la conciencia meramente objetivística], y el segundo, precisamente *ella misma*, que es la verdadera *esencia* [su objeto verdadero y en sí] y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero.⁶⁷

⁶⁴ Hyppolite, Jean. *Loc. Cit.* p.144.

⁶⁵ Valls Plana, Ramón. *Op. Cit.* p.89.

⁶⁶ Hyppolite, Jean. *Loc. Cit.* p.144.

⁶⁷ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, p.108. Los corchetes son de Ramón Valls Plana Cf. *Op. Cit.* p.90.

Los objetos sensible no son, por tanto, el verdadero objeto de deseo de la autoconciencia, éstos son solamente el medio para realizar su verdadero deseo, llegar a la unidad consigo misma. La autoconciencia es, aunque aún no lo sepa, deseo de sí misma, deseo de su certeza de sí. Por eso su satisfacción en este momento no es plena, pues conducida por su deseo va de objeto en objeto creyendo poder colmar en ellos su apetencia, pero cuando cree haberla satisfecho, se le presenta un nuevo objeto que despierta su deseo. Y es así porque para alcanzar la certeza de sí misma todavía tiene camino que recorrer, su propio deseo la conducirá de los objetos del mundo a un objeto más cercano a ella, a otro deseo igual que ella, esto es, a la vida.

2.1.1. VIDA Y DESEO

Sin el deseo, el sí mismo de la autoconciencia quedaría reducido a una simple yoidad, no obstante, el deseo la ha impulsado a salir de su yoísmo, a salir de su inmediatez impulsándola hacia el proceso de mediación. Y es así porque el deseo es la negación motora, el movimiento que rompe el ensimismamiento de la autoconciencia y expone su autocerteza al proceso de mediación, de negación de su objeto. La autoconciencia se encuentra de esta manera en relación negativa con el mundo, el cual, como ya sabemos, no tiene para ella subsistencia, no tiene un valor inmediato, sólo existe por y para ella. El deseo de la autoconciencia implica la subordinación del mundo, la negación de los objetos, pues únicamente a partir de esta negación ella se reafirma a sí misma. Los objetos, podemos decir, están al servicio de la autoconciencia, son solamente el medio para que ella pueda llegar al saber de sí misma, de su certeza de sí.

Si la autoconciencia requiere de los objetos del mundo para volver sobre sí misma, es porque no es un ser constituido por sí mismo, sino que se constituye sólo a través de un otro (de un objeto), esto es, sólo a través de la relación sujeto-objeto, ya que el hombre únicamente es en la separación y unidad con el mundo del que depende y al que necesita negar para afirmarse a sí mismo. Pero el deseo que mueve a la autoconciencia a buscarse a sí misma a través de la negación de los objetos

inmediatos es, en un primer momento, una actividad similar a la actividad animal, es decir, es meramente biológica, pues en el nivel de la autoconciencia naciente, explica Valls Plana, "...el hombre ha aprendido la nidad del mundo sensible y se apresta a devorarlo sin respeto."⁶⁸ La autoconciencia en esta primera aparición como autoconciencia en sí se aprehende a sí misma a costa de negarle el valor a la otredad, al mundo sensible, el cual sólo tiene subsistencia para ella, y tal subsistencia está en relación con su apetencia, con su deseo de alcanzarse a sí misma, de llegar a la unidad consigo misma. La autoconciencia en tanto que deseo ha llegado, parafraseando a Labarriére, a aprehenderse como movimiento que relaciona estructuralmente un objeto sensible que es siempre para ella y un objeto esencial, que es ella para ella misma.⁶⁹ La unidad consigo misma es lo esencial y la verdad para la autoconciencia, por ello su apetito está referido a ella, a satisfacer esta unidad esencial mediante la utilización y aniquilación de lo otro, de los objetos. Empero, esta apetencia sobre los objetos no la conduce nunca a su verdadera esencia, la autoconciencia puede apropiarse de los objetos, aniquilarlos, sin embargo, éstos jamás llegarán a constituir la unidad de la autoconciencia consigo misma. Y puesto que lo que apetece es su unidad esencial, la verdadera satisfacción de su apetito ya no puede ser buscada en los objetos inmediatos del mundo sensible, sino en un objeto frente al cual la autoconciencia pueda afirmarse a sí misma como alteridad, es decir, ser para sí y ser para otro, y esto sólo se puede dar en tanto que su objeto tenga la misma característica de la autoconciencia, esto es, sea un objeto independiente, y eso únicamente puede serlo un objeto vivo. Por ello, señala Marcuse: "El objeto del Yo, aquello frente a lo cual puede ser el Yo lo que es, en sí mismo lo negativo del Yo, y nada más; la duplicidad del ser-mismo y ser otro se encuentra en el ser del Yo viviente mismo."⁷⁰ El objeto en tanto que vida ya no puede ser considerado como un objeto dependiente, que no es en sí ni para sí, sino como un ser reflejado en sí mismo, un ser que también regresa a sí mismo, que es en sí y que ha devenido vida. Con este movimiento la autoconciencia vuelve, expresémoslo así, a su camino, pues ella, como hemos visto, ha devenido autoconciencia a través de un proceso de negación y afirmación, de un proceso de contradicción. La oposición que parecía había quedado anulada cuando la

⁶⁸ Valls Plana, Ramón. *Op. Cit.* p.90.

⁶⁹ Labarriére, Pierre Jean. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel.* p.109.

⁷⁰ Marcuse, Herbert. *Ontología de Hegel.* p.241.

autoconciencia veía a su objeto sin subsistencia, como un simple objeto pasivo que tenía frente a ella, sin independencia y únicamente era por y para ella, vuelve a restablecerse, ya que ahora su nuevo objeto se ha constituido en oposición, pues, como explica Hegel: "Tan independiente como la autoconciencia lo es en sí su objeto."⁷¹ Y este objeto independiente sólo puede ser algo vivo, de ahí que la apatencia de la autoconciencia sea la vida. La vida porque lo que constituye a lo vivo es la oposición, la contradicción, único camino donde la autoconciencia puede llegar a su certeza de sí. Pero veamos más detalladamente qué es lo que caracteriza a la vida. De acuerdo con Hegel la vida está caracterizada por tres momentos: la infinitud, la independencia y la temporalidad.

Ya en la configuración de entendimiento se había caracterizado a la infinitud como esencia de la vida, como movimiento a través del cual la diferencia ya no quedaba sustentada únicamente en lo exterior (como sucedía en las configuraciones de la certeza sensible y la percepción, en donde sujeto y objeto permanecían separados), sino en lo interior, en la diferencia en sí, que es la autoigualdad que se mantiene a sí misma y se mantiene en su diferencia. La infinitud no puede ser empañada ni interrumpida por ninguna diferencia, pues es ella misma todas las diferencias y su superación. Es el movimiento por el cual la vida no termina nunca, sino que se mantiene y sostiene en la unidad de la diferencia. Hyppolite dice al respecto: "La vida es la identidad consigo misma... la igualdad consigo misma. Pero al ser esta igualdad el sí mismo, es al mismo tiempo la diferencia de sí mismo. Su ser es el movimiento a través de cual se pone como otro distinto de sí misma para devenir sí misma."⁷² Si la infinitud es, como señala Hegel, la esencia de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, es porque ella es la oposición absoluta y la supresión de la oposición, pero no la supresión del ser de la oposición, porque la oposición, la contradicción, no puede desaparecer, en tanto es la que constituye el movimiento, la inquietud de la vida. La oposición es la reflexión absoluta de lo determinado en sí mismo y lo determinado es siempre algo distinto de sí mismo. Por eso cada determinación o diferencia sólo se supera en la vida, pues únicamente lo vivo tiene la diferencia en sí mismo, es diferencia interior. De ahí que Hegel escriba que la esencia de la vida es "...la infinitud como el ser

⁷¹ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, p.109.

superado de todas las diferencias, el puro movimiento de rotación alrededor de su eje, la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta, la *independencia* misma en la que se disuelven las diferencias del movimiento."⁷³

Aparece ya aquí la otra característica de la vida, la independencia. La vida es la independencia misma, es decir, el movimiento que se realiza en sí y por sí mismo y no desde otro. La independencia constituye el carácter universal de la vida, pues ella asume y disuelve todas las diferencias y se conserva siempre igual en todo este movimiento. Al convertir a su independencia en el eje en torno al cual gira toda la multiplicidad de las diferencias, la vida se convierte, por tanto, en el *médium universal*, el *fluido universal*, la *sustancia fluida* de todo ente. Dicho fluido universal es de naturaleza negativa, ya que sólo a través de un proceso de negación se pueden superar las diferencias, y éstas, a su vez, sólo pueden ser superadas si tienen subsistencia. Las diferencias de la vida son miembros determinados, diferenciados, que *son para sí* y tienen subsistencia, independencia. Pero la independencia de las figuras se disolverá y se verá que su ser es, precisamente, aquella sustancia fluida simple del puro movimiento en sí mismo, que su *ser para sí* es inmediatamente su reflexión en la unidad absolutamente negativa e infinita, y como ésta es la subsistencia, la diferencia sólo tiene independencia *en ella*.⁷⁴ Al considerar Hegel a la vida como la independencia misma, como el eje en torno al cual giran todos los miembros diferenciados, que son para sí únicamente en el proceso de la vida, ha efectuado nuevamente un movimiento de confrontación para la autoconciencia, pues en su experiencia anterior se había erguido como sujeto independiente y había considerado a su objeto, el mundo, como una alteridad sin subsistencia, sin embargo, ahora su objeto, en tanto que vida, se ha mostrado no como algo que es por y para la autoconciencia, sino que más bien la autoconciencia, el hombre, es posible por la vida, y será, como señala Hegel, la autoconciencia la que pase por la experiencia de la independencia de su objeto.⁷⁵ El hombre no es la vida, el hombre es en la vida, en el fluido universal es donde se desarrolla. La vida es el proceso donde se concretizan los individuos vivientes, no obstante, tampoco la vida es sin los hombres, porque ellos son, dirá

⁷² Hyppolite, Jean. Op. Cit. pp.138-139.

⁷³ Hegel, G. W. F. La Fenomenología del Espíritu. p.109.

⁷⁴ Idem.

Hegel, las figuras quietamente desplegadas que producen el proceso de vida, por tanto no se da lo uno sin lo otro.

Por otra parte, la vida es también temporalidad, pero esto no quiere decir que la vida termine, la vida es movimiento infinito constituido, precisamente, de la multiplicidad de los miembros diferenciados, de individuos vivientes que son para sí cada uno y se encuentran desplegados en el tiempo y el espacio. La vida es, entonces, el medio, el fluido donde los hombres subsisten como figuras diferenciadas finitas, esto quiere decir, que el tiempo de vida de los hombres sí termina, nacen, crecen, se reproducen y mueren. Su devenir en la vida es temporal, pero el proceso de la vida es infinito, porque terminará la vida de algunos individuos, pero siempre habrá otros que sigan realizándose en el movimiento de fluidez universal que es la vida. Por eso dice Hegel que la vida es la "simple esencia del tiempo", es la temporalidad que se desarrolla en esta sucesión infinita del proceso de vida de cada hombre.

Hemos dicho que el hombre, la autoconciencia, no es sin la vida y la vida no es sin el hombre, y que la vida es fluidez universal infinita, infinita porque es en sí misma negatividad, contradicción, superación de la contradicción y por ende movimiento. Ahora bien, el hombre, en tanto que vida, lleva en sí mismo esta negatividad, porque es parte de esta sangre universal que es la infinitud, la vida. La vida no es sólo un proceso en sí misma, sino es también el proceso de cada miembro independiente, de cada hombre singular que no puede concretizar su existencia en sí mismo, como miembro indeterminado en la vida, sino, por el contrario, sí en su ser circula esta sangre universal se ve impulsado por el mismo movimiento de la negatividad. El hombre es un ser determinado, diferenciado, y sólo en la contraposición y en la superación de la contraposición es que puede llegar a encontrar su verdadera certeza de sí. El hombre solamente es en la otredad, y es, justamente, el proceso de vida el que lo remite a lo otro que también es vida. Pues, el hombre como algo determinado se opone a otros miembros vivos y su regreso o reflexión sólo se da en la interacción mutua, en la otredad. Por eso escribe Hegel que la vida "...es el desdoblamiento de estas mismas figuras y, al mismo tiempo, la disolución de estas diferencias subsistentes; y la

⁷⁸ *Ibidem.*, pp. 111-112.

disolución del desdoblamiento es, asimismo, desdoblamiento o articulación de los miembros.”⁷⁶

La vida en sí misma es, por consiguiente, algo abstracto, y sólo llega a desarrollarse como proceso en el ser viviente, en el hombre en tanto autoconciencia, pues como señala Marcuse, la autoconciencia “...es el ser de la vida misma en la medida en que es aquello para lo cual y por lo cual puede ser la vida en cuanto ente.”⁷⁷ La descripción de la vida como autoconciencia significa el paso de la vida de *ser en sí* a *ser para sí*. La vida en su ser para sí, en cuanto autoconciencia, se determina, de acuerdo con Hegel, con el concepto de género y el género, ser para sí, recibe el nombre de *simple* o *puro* Yo. “El simple yo sólo es este género o lo simple universal para lo que las diferencias no lo son en cuanto es la esencia negativa de los momentos independientes que se han configurado...”⁷⁸ La autoconciencia en este momento como simple Yo significa que ella todavía no ha efectuado su experiencia en el mundo, no se ha enriquecido. Ya que su confrontación con el mundo es la única manera de desarrollar su experiencia, su movimiento, su devenir. El Yo no se puede entender como un Yo aislado, él solamente es en el mundo; no puede ser un mero ser en sí, pues como autoconciencia es un ser que ha reflexionado sobre él mismo, a saber, es un ser para sí, y la reflexión sobre sí mismo únicamente se da en la unidad y escisión con el mundo. El Yo o autoconciencia únicamente es cierta de sí misma en la alteridad y en la superación de la otredad, que es, justamente lo que se consume en el movimiento de la apetencia.

La apetencia de la autoconciencia, como ya sabemos, es deseo de vida, pero este deseo, de acuerdo a la experiencia por la que ha transitado la autoconciencia, ya no puede estar referido a la vida meramente natural, a un objeto sin independencia ni subsistencia a través del cual no pueda alcanzar su verdadera satisfacción, esto es, su certeza de sí. Para llegar a su verdadera satisfacción la autoconciencia requiere de un objeto que posea las misma independencia que ella y, por consiguiente, se le resista y contraponga, sea en sí mismo negación, pues, como señala Hegel: “Por razón de la independencia del objeto, la autoconciencia sólo puede, por tanto, lograr satisfacción

⁷⁶ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*. p.110.

⁷⁷ Marcuse, Herbert. *Ontología de Hegel*. p.237.

⁷⁸ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*. p.111.

en cuanto que este objeto mismo cumpla en sí mismo la negación; y tiene que cumplir en sí esta negación de sí mismo, pues el objeto es *en sí* lo negativo y tiene que ser para otro lo que es.”⁷⁹ La satisfacción del Yo solamente se puede lograr en otro Yo, o dicho con palabras de Valls Plana, el hombre sólo podrá satisfacerse con otro hombre; pues si el objeto de deseo del Yo es la vida, entonces su objeto de deseo es otro ser viviente igual que él, un ser donde pueda reflejarse y regresar a ser cierto de sí mismo, por eso, la “*autoconciencia sólo puede alcanzar su satisfacción en otra autoconciencia.*”⁸⁰ Esto representa el momento inaugural de la vida social y por ende de la vida humana propiamente dicha, ya que lo que Hegel nos dice es que el hombre es un ser que se constituye ligado a otros hombres, es decir, en sociedad. La vida humana, la vida social, es, digámoslo parafraseando a Hegel, la verdadera vida, la infinitud, porque es la plasmación de la multiplicidad de hombres (figuras) que se constituyen únicamente en la otredad, en la unidad y contraposición con los otros hombres. Pues el hombre es un Yo unido a otros Yo, en donde el Yo no es algo dado o tomado, sino algo que deviene, precisamente, de la unidad y contraposición con los otros Yo, es, expresado con palabras de Hegel un “*Yo que es nosotros y un nosotros que es yo.*”⁸¹

⁷⁹ *Ibid.*, p.112.

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ *Ibid.*, p.113.

2.2. EL RECONOCIMIENTO: UNA VISIÓN DE LA OTREDAD

La autoconciencia —escribe Hegel— *sólo puede alcanzar su satisfacción en otra autoconciencia. ¿Qué significa esto? Que el hombre no puede concebirse a sí mismo sino como miembro de una sociedad. No es posible un en sí mismo separado y solitario, porque no podemos concebirnos a nosotros mismos sino como entes sociales. El hombre no puede tener conocimiento sobre sí mismo si se encuentra aislado, sólo lo puede hacer en unidad con los otros. Cada hombre necesita de los otros, requiere ser considerado, reconocido, por los otros con los que convive, para tener certeza de sí. La sociabilidad no es un mero accidente, sino la definición misma de la condición humana. El hombre necesita de la mirada de los otros para reconocerse a sí mismo. "No podemos emitir juicio sobre nosotros mismos —plantea Todorov— sin salirnos de nosotros y mirarnos a través de los ojos de los otros. Si se pudiera educar a un ser humano en el aislamiento, éste no podría juzgar nada, ni siquiera a él mismo: le faltaría un espejo para verse."*⁸²

La relación del hombre o yo con los otros yo es lo que crea la posibilidad de las dialécticas sociales. Decir que el hombre es un ser social, implica decir que el hombre desde sus orígenes se encuentra alienado en el otro, esto es, que es en y por la imagen exterior a él que se constituye como tal. O dicho con palabras de Hegel, la relación con el otro es una mediación donde el para sí no puede ser sino un para el otro. La relación del para sí y para el otro de alguna manera atraviesa toda la *Fenomenología*, se encuentra ya señalado desde la Certeza Sensible, como se apuntó en su momento, cuando Hegel explica que el yo y el objeto no son algo inmediato, sino algo mediado, pues "...yo tengo la certeza por medio de un otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es en la certeza por medio de un otro, que es precisamente yo."⁸³ O en el capítulo referente a la Percepción en donde explica que el objeto es uno, reflejado en sí, es *para sí*; pero este *para sí* es también para otro. Esto es, el objeto es *para sí* en tanto es *para otro y para otro en tanto es para sí*.⁸⁴ De esta manera podemos ver cómo el proceso dialéctico que señala la *Fenomenología* incluye necesariamente a

⁸² Todorov, Tzvetan. *La vida en común*. p.39.

⁸³ Cf., Cita 6.

⁸⁴ Cf., Cita 27.

la otredad, no obstante esto se encuentra particularmente analizado en el encuentro de las autoconciencias. En el momento que la autoconciencia, que es deseo (deseo de sí misma y del mundo), sabe que sólo alcanzará su satisfacción, su certeza de sí misma, encontrando otro deseo, otro ser viviente igual que ella, pues su deseo es deseo de vida, y vida equivale a decir, otra autoconciencia. Por tanto, una autoconciencia únicamente puede tener certeza de sí en la interacción con otra autoconciencia, en la cual y por la cual pueda llegar al saber de sí misma. Dicho con palabras de Hegel: "La autoconciencia es *en sí y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce."⁶⁵ Con esto Hegel deja claramente planteada la cuestión de la otredad, ya que no existe certeza de sí misma de una autoconciencia si no es en relación con el otro, con otra autoconciencia, pues es en la otredad donde se adquiere la mismidad.

La autoconciencia, sabemos, es deseo, deseo de sí misma, pero este deseo no puede ser consumado por ella sola, sino que necesita a un otro, otro deseo igual que ella en quien se identifique, se pierda y vuelva a encontrarse a sí misma. La autoconciencia en Hegel no puede estar concebida en referencia de yo a yo, sino como mediación del yo con respecto al otro. En el encuentro de autoconciencias se da el descubrimiento de una realidad exterior a cada una y donde cada una se puede contemplar a sí misma como yo en otro que también es autoconciencia: un yo frente a otro yo. Dos autoconciencias relacionadas en su identidad e igualmente confrontadas por constituir asimismo el otro de cada una, ser otredad, esto es, estar una frente a la otra, reflejándose cada una a partir de la otra.

La apetencia que, recordemos, ha sido el motor que rompió el aislamiento de la autoconciencia, se ha convertido ahora en deseo de reconocimiento. Se ha transformado en aquello que impulsa a la autoconciencia a conquistar el reconocimiento por parte de la otra autoconciencia que está ante ella. Sólo saciando este deseo la autoconciencia puede volver a sí misma cierta de sí misma. La cuestión de la otredad lleva implícita, por consiguiente, la problemática del deseo, pues si el otro es igual a mí, eso que yo deseo será deseado de la misma manera por el otro. Por

⁶⁵ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*. p.113.

tanto, el deseo implica confrontación, ya que todo deseo humano es deseo de lo que otro desea. Esta relación entre autoconciencia y deseo ha sido brillantemente señalada por Kojève en su trabajo acerca de la relación del amo y el esclavo en Hegel. Al respecto Kojève apunta que el hombre se diferencia del animal porque tiene conciencia de sí, es autoconciencia. El animal, en cambio, únicamente puede tener sentimiento de sí. El hombre no sólo tiene conciencia de las cosas, sino también, y fundamentalmente conciencia de sí mismo. La autoconciencia es posible sólo a partir de que el hombre abandona la pura conciencia de las cosas y *vuelve sobre sí mismo*. Y solamente el deseo puede proporcionar al hombre el impulso de volver sobre sí mismo, de ser autoconciencia. Podemos decir, siguiendo a Kojève, que el hombre toma conciencia de sí en el momento en que puede decir: Yo. Pues:

Es el Deseo (consciente) de un ser el que constituye este ser en tanto que Yo y lo revela en tanto que tal y lo impulsa a decir: Yo... Es en y por, o mejor aún, en tanto que *su* deseo que el hombre se constituye y se revela —a sí mismo y a los otros— como un Yo, como el Yo esencialmente diferente del no-Yo y radicalmente opuesto a éste.⁸⁶

Para Kojève el Yo humano, que es precisamente la autoconciencia, es el yo del Deseo. Pero el deseo no torna en ningún momento pasivo al hombre, muy por el contrario, el deseo está relacionado con la acción. Y en tanto nacida del deseo, toda acción, de acuerdo con Kojève, es *negación*, pues transforma destruyendo aquello que el deseo necesita para satisfacerse. Destruye una realidad y crea otra. Destruye una realidad objetiva y construye una realidad subjetiva. Esta realidad subjetiva es creada por la acción del Yo del Deseo para su satisfacción. Empero, como ya sabemos, el deseo que es el motor constitutivo del Yo no se puede satisfacer con meras cosas u objetos materiales, sino con otro deseo igual, es decir, otro deseo humano. El deseo humano sólo se satisface con otro deseo humano. Y es porque el deseo se dirige a otro deseo que el hombre también difiere del animal. El animal ante su deseo, motivado por su instinto de conservación, se apropia de las cosas que le son necesarias, como los alimentos, y se aleja de los obstáculos, como lo serían sus rivales. En tanto el hombre hace lo mismo, pero no se conforma y va en busca de algo más que su mera satisfacción material, aspira a ser reconocido en su valor humano, lo cual sólo puede provenir de enfrentar su deseo al deseo del otro. Ahora bien, si el deseo humano

⁸⁶ Kojève, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. p.11.

solamente es en tanto esté dirigido a otro deseo humano, es menester que haya una pluralidad de deseos. Y es así, porque la realidad humana sólo puede ser social. "Si la realidad humana —explica Kojève— es una realidad social, la sociedad sólo es humana en tanto conjunto de Deseos que se desean mutuamente como Deseos."⁸⁷

Podemos decir siguiendo a Hegel y a Kojève que en última instancia lo que desea el deseo es el reconocimiento del propio deseo por parte del otro, y como este deseo de reconocimiento es recíproco, el deseo humano implica dos deseos que se enfrentan o, dicho hegelianamente, dos autoconciencias contrapuestas. A partir de estas autoconciencias contrapuestas veamos cómo explica Hegel el concepto de reconocimiento. Este concepto es para nosotros, para la filosofía, pero no es la forma en que emerge históricamente.

Sabemos que la vida humana, la vida social, es la plasmación de figuras, autoconciencias, que se constituyen en la otredad, fundada ésta en el deseo. Y que el deseo humano es tal porque es deseo de ser reconocido, esto hace que las autoconciencias se impliquen, se requieran, que una a la otra se necesiten, pues la verdad de cada una, su certeza de sí, se obtiene únicamente a partir de ser reconocida por la otra. Por ello dice Hegel que *cada autoconciencia es en sí y para sí en cuanto que es en sí y para sí para otra autoconciencia*, es decir, cada autoconciencia no es más que en tanto es reconocida. El reconocimiento únicamente se da por la mediación de otra autoconciencia y por ende conlleva, de acuerdo con Hegel, a la unidad de la autoconciencia en su duplicación, pues cada autoconciencia necesita de otra en la cual pueda verse a sí misma, reflejarse. El reconocimiento precisa de un *para a y frente a* recíproco de autoconciencias. Cada autoconciencia tiene ahora frente a sí a otra autoconciencia y su verdad dependerá de que esa otra autoconciencia la reconozca, ya que el deseo de reconocimiento es mutuo. Con esto inicia la experiencia del reconocimiento, y Hegel lo plantea así:

Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta *fuera de sí*. Hay en esto una doble significación; *en primer lugar*, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como *otra* esencia: *en segundo lugar*,

⁸⁷ *Ibidem.*, pp.13-14.

con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que es ella misma lo que ve en el otro.⁸⁸

Este es un momento de suma importancia para la vida intersubjetiva, para la vida social, pues es el momento en que el hombre se sabe a sí mismo en conexión con los otros hombres. Se sabe como un yo que tiene frente a él a otro yo diferente de él y en el que, sin embargo, se encuentra, es su esencia. Resulta que yo estoy en el otro. Este encontrarse en lo exterior, en lo fuera de sí, tiene una doble significación para la autoconciencia, en un primer momento significa perderse a sí misma, perder su esencialidad, ya que se encuentra en un otro, en otra autoconciencia. Y significa también, en segundo lugar, el rechazo de la esencialidad de lo otro, porque si lo que busca la autoconciencia es su satisfacción, a lo otro no lo ve como esencia, sino se ve a sí misma en lo otro. Estamos ante una doble pérdida de esencialidad, porque cada yo es un otro y cada otro es un yo. La manera en que la autoconciencia supera su ser otro, dice Hegel, tiene un doble sentido, el cual puede ser resumido de la siguiente manera: la autoconciencia tiene que superar su ser otro que se le enfrenta como esencia independiente para llegar de nuevo a sí misma, para devenir certeza de sí misma como esencia; con esto supera su propio ser fuera de sí, pues el otro es ella misma. Con palabras de Valls Plana esto puede ser explicado así: "Yo buscaré recuperar mi identidad conmigo mismo superando al otro; buscaré que el otro me restituya mi esencia que se encuentra en él. Pero como él es también yo, al superarle quedaré yo superado."⁸⁹

No sólo el movimiento de superación de lo otro tiene un doble sentido, también lo tiene el regreso a sí misma de la autoconciencia, pues como señala Hegel:

La superación de doble sentido de su ser otro es, igualmente, un retorno a *sí misma* de doble sentido, pues en primer lugar, se recobra a sí misma mediante esta superación, pues deviene de nuevo igual a sí por la superación de su ser otro, pero en segundo lugar, restituye también a sí misma la otra autoconciencia, pues ella era en lo otro, supera este su ser otro y hace, y deja de nuevo libre a lo otro.⁹⁰

⁸⁸ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, p.113.

⁸⁹ Valls Plana, Ramón. *Op. Cit.*, p.117.

⁹⁰ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, p.114.

La confrontación de autoconciencias es resumida por Valls Plana con el siguiente esquema:

1.º LOS DOS TÉRMINOS DE LA RELACIÓN o EL SER EN OTRO:

- a) *yo estoy en otro*
- b) *este otro soy yo mismo*

2.º LA SUPERACIÓN DEL SER EN OTRO:

- a) *yo seré yo superando al otro*
- b) *yo quedaré superado al superar al otro*

3.º EL RESULTADO DE LA SUPERACIÓN DEL SER EN OTRO:

- a) *al superarme me recobro*
- b) *al recobrarne libero o recobro al otro.*⁹¹

La duplicación de la autoconciencia planteada hasta aquí por Hegel nace precisamente de la necesidad del reconocimiento, ya que para que el reconocimiento se dé realmente es necesario que la autoconciencia se experimente en otro yo, se refleje en él y se desdoble convirtiéndose en sujeto y objeto de sí misma; y regrese a sí misma no sólo con la certeza de sí para ella, sino con el saber de que su certeza ha sido reconocida y confirmada por el otro. Pues solamente así, el proceso de haber salido de mí, de haberme mostrado al otro tal cual soy, de lo que tengo certeza de ser, y de que en el otro y por el otro haya corroborado, confirmado, mi verdad, es como el reconocimiento se ha cumplido. Pero esto es sólo el concepto del reconocimiento, es decir, tal y como se desarrollaría si la confrontación se llevará cabo por dos autoconciencias iguales, en donde el movimiento que realiza cada autoconciencia resulta ser en realidad un solo movimiento duplicado. Pues: "Cada una de ellas ve a la otra hacer lo 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."⁹²

Cada autoconciencia es el medio a través del cual cada una llega a sí misma, cada una es la mediación de la otra, aquello mediante lo cual se supera y se recobra a sí misma. Cada hombre, diremos parafraseando a Hegel, es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es

⁹¹ Valls Plana, Ramón. *Loc. Cit.* p.117.

⁹² Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu.* p.114.

para sí a través de esta mediación. *Se reconocen como reconociéndose mutuamente.*⁹³ Este, lo hemos dicho ya, es el concepto del reconocimiento, justo la clave de la otredad. Dos autoconciencias reconociéndose mutuamente, cada una siendo el medio de reflexión para que la otra llegue a su verdad. Empero, esto, lamentablemente, en la sociedad no se da siempre de manera tan armoniosa, por eso dirá Hegel, es preciso ver cómo se da este proceso para la autoconciencia, esto es, para el hombre que está transitando por estas series de experiencias que lo conducen a la certeza de sí mismo. Cómo se da el reconocimiento cuando las autoconciencias se presentan como lados desiguales, lados que como extremos se contraponen, y donde cada yo se afirma como autoconciencia que debe ser reconocida por la otra. El reconocimiento de esta manera implica, por consiguiente, la lucha, de dos autoconciencias que se contraponen y combaten por su reconocimiento.

La lucha de las autoconciencias contrapuestas comienza con el enfrentamiento de dos individuos que se encuentran en la *inmediatez* de la vida. Cada autoconciencia es puro ser para sí, igual a sí misma, y sólo puede ser igual a sí misma excluyendo a todo lo otro. Así, su esencia y su objeto es ella misma, ella es puro ser para sí, singular; su individualidad es para ella lo único esencial, frente a lo cual lo "otro es como un objeto no esencial marcado con el carácter de lo negativo."⁹⁴ Esto nos recuerda el inicio del camino de la autoconciencia, el momento en que se da cuenta de que la verdad de su saber radica en ella misma, y se ve, consecuentemente, como lo esencial y ve a lo otro como lo negativo, lo que no tiene subsistencia y únicamente está en función de su deseo. Esta caracterización aparece nuevamente aquí, en el inicio de la lucha de las autoconciencias por el reconocimiento. Aquí cada autoconciencia o individuo se contrapone al otro de manera *inmediata*, tal y como es de manera singular, sin mediación. Es decir, son individuos que no ven al otro como el medio para obtener el reconocimiento (medio en el sentido de mediación, de que cada individuo sea aquello mediante lo cual el otro pueda reconocerse), ya que, en su visión singular cada autoconciencia se ve a sí misma como lo esencial y desdeña el valor del otro. Sin embargo, lo importante aquí es que lo otro de cada autoconciencia no es el mundo material pasivo con el que se enfrentó en el inicio de su apetencia, sino otra

⁹³ *Ibid.*, p.115.

autoconciencia, otro hombre con el mismo deseo. Son dos individuos frente a frente, que se contraponen en su *inmediatez*, y en cuyo enfrentamiento cada uno toma a otro "a la manera de objetos", esto es, se toma uno a otro como cosa. Ambos son, dice Hegel:

...figuras *independientes*, conciencias hundidas en el ser de la vida... conciencias que aún no han realizado *la una para la otra* el movimiento de la abstracción absoluta consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma; o, en otros términos, no se presenta la una con respecto de la otra todavía como puro *ser para sí*, es decir, como autoconciencia.⁹⁵

Enfrentadas de manera *inmediata* cada autoconciencia es para la otra una cosa, un objeto común, una figura independiente, pero no una autoconciencia, por consiguiente, ninguna se puede reconocer en la otra. De esta manera cada una de las autoconciencias tiene plena certeza de sí misma, pero no de la otra, por lo que su certeza es una certeza que no llega a la verdad, pues el reconocimiento no se ha dado. "Para que la certeza se haga verdad —señala Hyppolite— es necesario que también la otra se presente como pura certeza de sí. Esos dos yo concretos que se enfrentan deben reconocerse uno a otro no solamente como cosas vivas..."⁹⁶ Pero la verdad de la certeza de sí de cada individuo, el reconocimiento, implica necesariamente el desdoblamiento que Hegel ha presentado en el punto de la autoconciencia duplicada, en donde el hacer de una autoconciencia es al mismo tiempo el hacer de la otra. No obstante, aquí el reconocimiento no tiene la característica de ser mutuo, recíproco, pues los que se están enfrentando son dos individuos que no se reconocen como iguales, cada uno es para sí mismo absoluta certeza, conciencia libre e independiente, pero para el otro es un ser hundido en la vida. Es decir, cada uno ve al otro como un mero ser viviente natural y por ende como un ser ya dado, fijado. La autoconciencia sabe y conoce esta vida porque ha salido de ella negándola y afirmándose a sí misma como acción, como ser que se ha ido constituyendo a través de la experiencia concreta de la vida en tanto que movimiento.

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ Hyppolite, Jean. Op. Cit. p.153.

El hombre se sabe libre e independiente de la naturaleza, no está ya sometido a su poder, él sabe que se puede ir constituyendo a sí mismo de acuerdo a su experiencia. Sabe que es acción y negación continua y por ello no es algo fijado, sino un ser en constante devenir. De ahí que Ortega y Gasset diga que el hombre mientras vive es siempre distinto de lo que ha sido hasta ese momento, pues es un ser abierto siempre a nuevas posibilidades, nunca será un ser acabado del todo.⁹⁷ En cuanto el hombre se sabe a sí mismo distinto y por encima de la naturaleza, desprecia todo lo determinado y desprecia a ese otro hombre que considera hundido en la vida. Pero además, quiere demostrarle a ese otro que él no es ningún *ser allí* determinado, "ni a la singularidad universal de la existencia en general ni esta vinculado a la vida."⁹⁸ Empero, como esta demostración es de uno y otro lado, tenemos por tanto dos individuos que se encuentran frente a frente, sin mediación, y que movidos por el deseo de reconocimiento se presenta cada uno ante el otro como una autoconciencia desvinculada de la vida, a saber, cierta de sí misma, libre. Tal presentación se convierte, finalmente, en una pugna entre los diferentes individuos, una lucha a vida o muerte, en donde la lucha no es por ninguna posesión material, sino por confirmar cada hombre su certeza. El presentarse es entonces, de acuerdo con Hegel, un hacer duplicado, un hacer del otro y un hacer de uno mismo. En cuanto hacer del otro, cada uno va a tender a la muerte del otro; y en cuanto hacer de uno mismo, si lo que yo quiero es la muerte del otro, es preciso, por consiguiente, que yo también arriesgue mi propia vida. Cada autoconciencia tiene que llegar a la negación total de la vida general para poder verificarse, presentarse como mismidad pura. Por eso el hombre sólo es superior a la naturaleza si arriesga su vida, si está dispuesto a perder su vida en pos del reconocimiento, pues, como dice Hegel, solamente arriesgando la vida el hombre mantiene la libertad, sólo por el riesgo a la vida demuestra que no es un *ser inmediato*, dado, hundido en la vida; sino puro *ser para sí*. La lucha no es, por tanto, por defender la vida, no, la lucha es por obtener el reconocimiento, por demostrarle al otro, y de esta manera demostrarse a sí mismo, que es una autoconciencia libre e independiente. La certeza de la autoconciencia únicamente se da si se prueba ante los otros y se obtiene de ellos el reconocimiento, pues la verdad de la autoconciencia sólo es en tanto es reconocida, por ello Hegel dice: "El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin

⁹⁷ Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*. p. 161.

duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente.⁹⁹

La lucha por el reconocimiento es a muerte, y es justamente aquí, señala Hyppolite, donde empieza el mundo humano. Es aquí donde el hombre rompe su sujeción con la vida natural y proclama su independencia, pues su deseo último ya no es por conservar la vida, sino, por el contrario, arriesgarla por el reconocimiento, y de arriesgarla si es preciso hasta llegar a la muerte. El hombre se niega a ser solamente un ser inmerso en la naturaleza y por tanto se muestra dispuesto a prescindir de la vida biológica, con lo cual rompe con toda determinación y se afirma como ser libre e independiente, diferente, de todas las demás cosas que integran el mundo. El hombre se eleva por encima de la naturaleza, explica Hyppolite, cuando "...es capaz de poner en juego su vida liberándose así de su única esclavitud posible, la de la vida."¹⁰⁰ Y es precisamente el deseo de reconocimiento el que lo hace humano, ya que el hombre se sabe libre e independiente, pero que él sepa esto no basta, tiene que ser sabido y reconocido por el otro hombre, o por los otros hombres, pues sólo así adquiere sentido la forma de la vida humana, él es en comunidad, él es a partir de ser considerado por los otros. Su deseo es el deseo de ser reconocido, por ello el hombre no puede satisfacer su deseo en la naturaleza, ya que él no es únicamente un mero ser viviente, él es negación de la vida inmediata, es libre, independiente, y en tanto que libre sólo puede satisfacer su deseo con otro u otros hombres iguales a él, su deseo sólo se satisface en la vida social. Ser hombre o autoconciencia equivale a saberse a sí mismo, e implica además que los otros reconozcan esta verdad a como de lugar, de ahí que Kojève señale que: "El hombre no es humano sino en la medida en que quiere imponerse a otro hombre, hacerse reconocer por él."¹⁰¹

La lucha por el reconocimiento es, por consiguiente, una lucha planteada en términos de poder, en donde cada hombre quiere someter al otro, hacerse reconocer por él, pero este hacerse reconocer es imponerse. El poder está pensado aquí por Hegel desde el horizonte de la libertad y ésta a su vez, como ya hemos visto, equivale a la

⁹⁹ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, p.116.

¹⁰⁰ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, p.116.

¹⁰¹ Hyppolite, Jean. *Op. Cit.* p.154.

independencia o superioridad respecto de la naturaleza. Es por ello que el encuentro de las autoconciencias implica una lucha a muerte, pues ambos contendientes precisan afirmarse por encima de la naturaleza y sólo pueden hacerlo demostrando su valor, demostrándole al otro que son tan libres y superiores a la naturaleza que pueden arriesgar su propia vida para comprobarlo. Al tiempo que cada uno expone su vida, tiende, también, a la muerte del otro. Sin embargo, la comprobación del valor, de la libertad de la autoconciencia en función de la muerte del otro es una experiencia errada, pues querer verificar su certeza por medio de la muerte del adversario es algo imposible, ya que, como señala Hegel, así "...como la vida es la posición *natural* de la conciencia, la independencia sin la negación absoluta, la muerte es la negación natural de la misma conciencia, la negación sin la independencia y que, por tanto, permanece sin la significación postulada del reconocimiento."¹⁰² La muerte del otro no lleva, por tanto, a ninguna comprobación de la certeza de la autoconciencia triunfante, pues sin el otro no hay ninguna posibilidad de mediación y sin mediación no hay reconocimiento, ya que se anula a ese otro en el que yo me reflejo y mediante el cual me recobro y supero.

El reconocimiento, lo sabemos, implica un yo y un otro, y si el otro es suprimido, la verificación de mi certeza como ser libre e independiente queda privada de toda significación, carece de verdad. La certeza de la libertad que se consigue con la muerte del adversario es, digámoslo así, una certeza muerta, pues la muerte, explica Hyppolite, "...aparece solamente como hecho natural y no como negación espiritual..., es decir una *aufhebung* que conserva al tiempo que niega."¹⁰³ La experiencia del combate a muerte sólo prueba que ambas autoconciencias no han resuelto su deseo de reconocimiento, cierto es que han mostrado su desapego a la naturaleza arriesgando su vida, pero han fracasado en su demostración, ya que han dejado de ser una para la otra y se han convertido en puntos extremos que quieren ser únicamente para sí, sucumbiendo con ello a la mediación que les permitía el reconocimiento. Son extremos muertos, escribe Hegel, que simplemente son , pero no son contrapuestos, y como extremos muertos no se entregan y recuperan el uno al otro mutuamente, "...sino que

¹⁰¹ Kojève, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. p.21.

¹⁰² Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*. p.116.

¹⁰³ Hyppolite, Jean. *Op. Cit.* p.155.

guardan el uno con respecto del otro la libertad de la indiferencia, como cosas."¹⁰⁴ Por eso el hacer de estos dos extremos no es una negación que supere y mantenga lo superado y por ello mismo sobreviva a su ser superada, es simplemente una negación abstracta, por lo cual es imposible que se pueda dar el reconocimiento.

Por tanto, en la lucha a muerte por el reconocimiento de nada sirve la muerte del otro, se debe, dice Kojève, suprimirlo *dialécticamente*. "Es decir, debe dejar la vida y la conciencia y destruir sólo su autonomía. No debe suprimirlo sino en tanto que se le opone y actúa contra él. Dicho de otra manera debe someterlo."¹⁰⁵ Lo que ha aprendido la autoconciencia es que la muerte corporal no sirve, lo que sirve es la muerte de la autonomía del adversario. Es por ello que después de arriesgar la vida, la experiencia le ha enseñado a la autoconciencia que la vida es tan esencial para ella como la pura autoconciencia, que la vida individual también es necesaria, que no hay un yo sin un otro, finalmente vivos. De ahí que el movimiento que ahora van a efectuar ambas autoconciencias para obtener el reconocimiento de su independencia, de su libertad, ya no será en la lucha a muerte, sino que se presentará una de las relaciones más características de la historia de la sociedad humana, la de las relaciones de desigualdad en el reconocimiento, la experiencia de dominación y servidumbre. Es por ello que las autoconciencias se separan constituyendo dos momentos desiguales, una se constituirá en una autoconciencia pura y la otra en una autoconciencia que "...no es puramente para sí sino para otra, es decir, como conciencia *que es* conciencia en la figura de la coseidad."¹⁰⁶ Ahora, los dos hombres ya no tienen como fin aniquilarse, sino que ambos reconocen su reciprocidad, los dos son esenciales. Pero, si bien el enfrentamiento no llegó a la muerte física, sí ha llegado a la muerte de la independencia de una de las dos autoconciencias. Por eso, una autoconciencia se proclama independiente, autónoma, cuya esencia es el ser para sí; y la otra renuncia a ser para sí, se convierte en conciencia dependiente, su esencia es la vida (estar hundida en la vida) o el ser para otro, ha decidido una condición de cosa. La relación entre las autoconciencias se convierte ahora en el encuentro entre el señor y el siervo.

¹⁰⁴ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*. p.117.

¹⁰⁵ Kojève, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. p.23.

¹⁰⁶ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*. p.117.

2.2.1. EL SEÑOR Y EL SIERVO

En la lucha a muerte hemos visto que la experiencia por el reconocimiento no puede terminar con la muerte del otro, sino con la muerte de la autonomía del otro. Finalmente, en el combate no todos se arriesgan a perder su vida, alguno flaquea y cede, ante el temor a morir, a reconocer la independencia del otro sin llegar a ser el reconocido. Así, uno prefiere la libertad a la vida y el otro prefiere la vida a la libertad. La lucha está resuelta, y el encuentro de autoconciencias queda convertido en la relación entre el señor y la servidumbre.

El señor, explica Hegel, es la conciencia *para sí*, pero ya no en el concepto abstracto, sino real. Es una conciencia que es *para sí* porque es una conciencia mediada consigo misma a través de otra conciencia (el siervo), cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el ser independiente o la coseidad¹⁰⁷ en general.¹⁰⁸ En la lucha a muerte el señor ha dejado de ser una conciencia abstracta, inmediata, y ha ganado el reconocimiento del otro, el siervo. Este otro es su mediación, el reflejo a través del cual está cierto de sí mismo. En tanto, el siervo se encuentra atado a la inmediatez de la vida. Ante esta situación la acción del señor va a estar referida a dos momentos: a una cosa como tal, objeto de su apetito, y al siervo, la conciencia que para el señor tiene por esencia la coseidad. Y dado que el señor personifica el concepto de autoconciencia, es relación inmediata del ser para sí y al mismo tiempo, en tanto que mediación (esto es, en tanto que ser para sí que sólo es para sí por medio de un otro, pues el amo es amo en tanto tiene un siervo que lo reconoce), el señor se relaciona de modo inmediato con ambos momentos (la cosa y el siervo) y de modo mediato con cada uno de ellos a través del otro (a la cosa por medio o mediante el siervo y al siervo por medio o mediante la cosa). Siendo, precisamente, a esta última a la que se encuentra atado el siervo, ya que en la lucha no supo hacer abstracción de su ser sensible, por ello la cosa o la condición de la cosa le encadenan, su independencia está en la coseidad. El esclavo está sometido, dominado por la cosa; en cambio, el

¹⁰⁷ Por coseidad Hegel entiende el mundo del ser en su inmediatez. E inmediato significa lo natural, lo dado.

¹⁰⁸ *Idem*.

señor, que demostró en la lucha que el ser dado (la cosa) sólo vale para él como algo negativo, es el que la domina. La mediación del señor y el siervo a través de la cosa es explicada por Valls Plana con el siguiente silogismo:

El señor domina la cosa,
pero la cosa domina al siervo;
luego, el señor domina al siervo.¹⁰⁹

El esclavo, que ante el riesgo a morir decidió por la vida y no por su independencia, ha quedado atado a la cosa, la cual es para él algo independiente. Por tal razón, la relación que mantiene con ella no es de destrucción (de negación), sino lo que hace es elaborarla, transformarla por su trabajo para el consumo, aunque no de él, sino del señor. En cambio, la relación del señor con la cosa sí es de simple negación, pues la cosa ya elaborada y transformada está destinada únicamente a su goce, es decir, a ser aniquilada para satisfacer su apetito. Lo que en su inicio la autoconciencia no logra en la apetencia, pues las cosas en tanto independientes le oponen resistencia, lo logra el señor, a saber, hallar satisfacción en la pura negación de la cosa. Y lo logra al intercalar entre él y la cosa al siervo, así, la inmediatez del apetito queda ahora mediada por el siervo y ya no está referido a la cosa directamente. El señor, como dice Valls Plana, recibe la cosa de manos del siervo ya elaborada, es decir, domesticada o humanizada. De esta manera, las cosas, objeto de su apetito, ya no son independientes, sino que se le presentan u ofrecen como dependientes, son a partir del trabajo del siervo. Las cosas que apetece el señor ya no le ofrecen resistencia alguna, la resistencia que éstas oponen la enfrenta el siervo, él es quien se enfrenta a la independencia de las cosas. Por tanto, el señor lo único que hace es gozar la cosa preparada por el siervo y al gozarla la niega, pues la destruye consumiéndola.

Así, la certeza de sí que el señor tiene en su goce, en su dominación, esta mediatizada por el siervo, lo cual quiere decir, que el señor precisa del reconocimiento de éste. De esa otra autoconciencia que se pone ante él y la cosa como lo no esencial. El siervo se pone como lo no esencial porque él no puede gozar la cosa, negarla, sino sólo elaborarla, y, además, por otra parte, mantiene una relación de dependencia con ella. En ninguno de estos dos momentos, dice Hegel, puede el siervo ser amo de la cosa ni

¹⁰⁹ Valls Plana, Ramón. *Loc. Cit.* p.179.

llegar a su negación absoluta (aniquilarla).¹¹⁰ Ante esto, es claro que el reconocimiento obtenido por el señor es imperfecto, pues quien lo está reconociendo es una autoconciencia que no ha obtenido el rango de hombre, no es libre e independiente, sino por el contrario, se encuentra inmersa en la vida, atada a la vida. El siervo no es ser para sí, sino sólo ser para otro, su ser y toda su actividad está dedicada a la satisfacción del otro, del señor. El señor es la esencia del siervo, pues éste ha enajenado en favor de aquél su ser para sí. Son estas las condiciones en que el siervo se presenta como la verdad de la certeza del reconocimiento del señor, lo cual demuestra claramente que la certeza del reconocimiento es insatisfactoria, ya que está sustentada en una conciencia inesencial, es decir, una autoconciencia que ha dejado de ser libre. Pero, además, el reconocimiento que se establece entre el señor y el siervo es, dice Hegel, desigual y unilateral, ya que el único que reconoce es el siervo, y para que el reconocimiento sea auténtico es preciso que: "...aquello que el señor hace contra el otro [someterlo] lo haga también contra sí mismo [que se someta] y lo que el siervo hace contra sí [someterse] lo haga también contra el otro [le someta]."¹¹¹ Sin embargo, como la conciencia en la que se reconoce el señor, la que constituye la verdad de su certeza de sí, no es reconocida por él como una conciencia independiente, no se da, por consiguiente, el concepto de reconocimiento, puesto que, diremos parafraseando a Hegel, no se reconocen como reconociéndose mutuamente, sino por el contrario, el reconocimiento es unilateral, ya que el señor sí es reconocido en su dignidad humana, pero él no reconoce la dignidad humana del siervo. Y aquí, explica Kojève, radica lo trágico de la situación, pues si el amo ha luchado y arriesgado su vida por el reconocimiento, lo que ha obtenido, finalmente, es sólo un reconocimiento sin valor para él. Puesto que aquel que lo reconoce no es para él más que una cosa, y él es, por consiguiente, "reconocido" por una cosa y no por lo que realmente debería ser reconocido, esto es, por una autoconciencia tan libre como él. Luego entonces, el señor ha errado el camino, ya que, escribe Kojève:

Después de la lucha que ha hecho de él un [señor], él no es lo que quiso ser al emprender esta lucha: un hombre reconocido por otro hombre. Por tanto si el hombre no puede ser satisfecho sino por el reconocimiento, el hombre que se conduce como [señor] no lo será jamás. Y dado que, al principio, el hombre es ya [señor o siervo], el hombre satisfecho será por necesidad

¹¹⁰ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*. p.118.

¹¹¹ Ídem. Los corchetes son de Ramón Valls Plana Cf. Op. Cit. p.131.

[siervo], o más exactamente, aquel que ha sido [siervo] que ha pasado por la servidumbre y que ha suprimido dialécticamente su servidumbre.¹¹²

2.2.1.1. TEMOR Y TRABAJO

Al esclavizar al otro para obtener su reconocimiento, el señor, digámoslo así, también se ha esclavizado, pues su vida dedicada únicamente a la satisfacción de su goce, a partir del consumo de los productos trabajados por el siervo, lo conduce a la inacción y a la dependencia. Él que se había erguido en la lucha por el reconocimiento como la conciencia libre y autónoma, se nos presenta ahora como una conciencia que no es realmente libre ni autónoma, pues, finalmente, su relación con el siervo lo ha conducido a dos situaciones peculiares. Por un lado, se ha condenado a un reconocimiento inauténtico al no comprender que, si la libertad es el fundamento del reconocimiento, era preciso que él también reconociera la dignidad humana del otro, pero al no llevar a cabo esta acción mutua, tampoco obtiene un reconocimiento real. Por otro lado, al quedarse sólo en el goce de las cosas, se queda igualmente atado a ellas, ya que dedicarse únicamente al consumo de una cosa es depender de ella, en tanto trabajarla es hacer depender a la cosa de uno mismo, superarla. Luego entonces, la libertad egoísta del señor y su goce le han hecho olvidar su condición humana, en tanto que le basta únicamente con disfrutar de las cosas, como lo hace el animal, sin necesidad de transformarlas, trabajarlas. De ahí, que el señor se encuentre, finalmente, en un callejón sin salida, la verdadera libertad es algo que está muy lejos de él. En cambio, la experiencia dialéctica que conduce a la libertad real, de acuerdo con Hegel, se desarrollará ahora del lado del siervo.

El siervo, que es también autoconciencia, aparece en un principio como si tuviera su ser fuera de sí, en el señor. Puesto que el siervo contempla en el señor el ideal de la libertad que no encuentra en él mismo, pues él se reconoce así mismo como siervo. Sin embargo, la experiencia mostrará a la conciencia servil ser lo contrario de lo que de manera inmediata aparece, y, al final, como apunta Hegel: "retornará a sí como repelida

¹¹² Kojève, Alexandre. Op. Cit. p.28.

sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia."¹¹³ Esta verdadera independencia la logrará el siervo a partir de dos momentos: el temor y el trabajo.

Sabemos que el siervo ve en el señor su esencia, que él es su verdad, pero es una verdad que permanece fuera del siervo, porque él no es de ninguna manera esta verdad, él no es señor. No obstante, dice Hegel, la servidumbre tiene en ella esta verdad, la verdad de la "pura negatividad y del ser para sí."¹¹⁴ El siervo aunque se haya quedado inmerso en la vida natural, identificado con la coseidad, también es autoconciencia, siendo precisamente el temor el que resalta esta cualidad, pues no ha tenido miedo de tal o cual cosa, ni de tal o cual momento, sino ha temido por su propia esencia, ha sentido miedo a la muerte, es decir, a el señor-absoluto. La muerte es lo que hace que el hombre tome conciencia de su finitud y por ende de su ser, de su esencia. Sólo el hombre tiene conciencia de su finitud, y, por ende, sólo a él puede llamarse auténticamente mortal. El animal ignora esta muerte que lo confronta consigo mismo, ya que para él la muerte es únicamente aniquilamiento, en cambio, la conciencia de la muerte en el hombre lo lleva a la conciencia de sí mismo. Podemos decir, como señala Kojève, que "...la autonomía o la libertad del ser humano está ligada a la muerte. Decir que un ser es autónomo significa sostener que es mortal."¹¹⁵ Es por ello que el siervo, al sentirse angustiado y tener miedo ante la muerte, ha experimentado la esencia de la negatividad, pues su miedo no es cualquier tipo de miedo, sino la expresión de la negatividad que él es en sí mismo. Y es así porque el miedo a la muerte ha hecho que en el siervo tiemble todo lo que en él había de fijo y estable, con lo cual todos los momentos a los que se adhería como conciencia inmersa en la existencia natural han quedado disueltos. El miedo a la muerte le ha revelado al siervo su propia finitud y la insuficiencia y fragilidad del mundo natural, y le ha empujado a tomar conciencia de la totalidad de sí mismo. Una totalidad que, finalmente, nunca será dada o fija, porque en el siervo también reside la absoluta negatividad y el puro ser para sí. Pero además, explica Hegel, la conciencia servil no es solamente disolución en sí misma de toda subsistencia, sino también una disolución real que se lleva a cabo a través del servicio. Por el servicio el siervo se disciplina y

¹¹³ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*, p.119.

¹¹⁴ *Idem*.

¹¹⁵ Kojève, Alexandre. *La Idea de la muerte en Hegel*, p.70.

libera del ser-ahí natural. Así, aunque resulte paradójico es justamente en el servicio donde el siervo encuentra la potencia negativa que existe en él, y que lo llevará a transformar el mundo y dominarlo, que lo conducirá a su verdadera independencia, esa potencia es: el trabajo.

Sólo a través del trabajo la conciencia servil va a acceder a la posibilidad de reconocerse como libre, de llegar realmente a sí misma. Pues, aunque, como dice Hegel, el miedo al señor sea el inicio de la sabiduría, ya que la conciencia servil ha tomado conciencia de sí misma, no obstante, esta conciencia sólo existe para ella, pero no es todavía *ser para sí*. Sin embargo, por la acción del trabajo la conciencia servil sí podrá llegar a sí misma. En el trabajo ve Hegel la consumación de la libertad. La lucha a muerte había establecido la posibilidad de la libertad, pero el trabajo establecerá el marco concreto y real de ella.

Sabemos que en el momento del goce del señor la conciencia servil se limitaba a una relación no esencial con la cosa, en tanto se encontraba con la independencia de ésta y sólo se limitaba a trabajarla. En cambio, la negación de la coseidad correspondía al señor, pues él negaba la cosa (la aniquilaba) al satisfacer su deseo. Siendo aquí donde radica, precisamente, el punto fundamental que determinará el devenir de cada una de las autoconciencias, ya que el señor lo único que hace es disfrutar la cosa (consumirla, negarla), pero a esta acción le hace falta el lado objetivo de la subsistencia, es decir, la acción del señor no produce algo que se manifieste fuera de él, que permanezca y en lo cual se pueda contemplar, reflejar. Por consiguiente, como bien anota Valls Plana, la satisfacción del señor:

...se manifiesta vana, porque es sin esfuerzo. Lo humano es vencer el mundo, pero al señor el mundo se le entrega ya vencido en virtud del esfuerzo del esclavo. Recibe las cosas sin aportar su esfuerzo. A la vida del señor le falta la seriedad del dolor.¹¹⁶

Por el contrario, la acción del siervo o mejor dicho el trabajo del siervo, que es apetito reprimido, no destruye sino forma, el trabajo es formativo. En el objeto trabajado queda, subsiste, la forma que el siervo le ha dado, de esta manera, dice Valls Plana, el objeto ha sido elevado a una categoría superior porque ha sido formado o humanizado.

Mediante la acción formativa del trabajo el objeto independiente es superado no aniquilado. Ciertamente es que las cosas se le presentan al siervo como independientes (independientes porque no le pertenecen a él, sino al amo), pero al trabajarlas supera esta forma independiente, ajena, y convierte a las cosas u objetos en algo suyo, pues su trabajo (su acción) ha quedado ahí objetivado, permanece. Por tanto, el objeto trabajado ya no le es ajeno al siervo, sino es su propia obra, una realidad en donde él se puede reflejar y, por ende, volver a encontrar a sí mismo. Con esto la conciencia servil llega a la intuición de ser también independiente, de que no es solamente ser para otro (dependencia), pues su acción la lleva a superar el temor y a convertirse en algo para sí misma, ya que, como dice Hegel:

En el señor, el ser para sí es para ella *un otro*,... en el temor, el ser para sí es *en ella misma*; en la formación, el ser para sí deviene como *su propio ser* para ella y se revela a la conciencia como es ella en y para sí misma.¹¹⁷

Por la acción formativa del trabajo el siervo no sólo forma y transforma al objeto, sino, al mismo tiempo, se forma y transforma así mismo. Así, el siervo de ser algo sintetizado con la coseidad (la naturaleza), se revela ahora como el ser capaz de transformar lo dado y, por tanto, de superar la existencia meramente natural. El trabajo, digámoslo así, le ha devuelto al siervo su humanidad, su rango de hombre libre, le ha permitido asegurar nuevamente su poder al disolver su miedo, y con ello llegar a la verdad de sí mismo, de ser para sí. Por el trabajo, señala Labarrière, el siervo se ha convertido en el hombre, pues ha traducido "su negatividad esencial —que percibe en la experiencia del miedo— en negatividad 'refrenada' y creadora de historia."¹¹⁸ Sin embargo, si bien por su acción formativa, por el trabajo, el siervo recobra su verdad, su ser para sí, no obstante esta verdad todavía adolece de un defecto fundamental en tanto que es una verdad solitaria, pues le falta el reconocimiento de la otra autoconciencia.

La dialéctica intersubjetiva planteada por Hegel en las figuras del señor y el siervo ha permitido subrayar el carácter social del hombre, la importancia de la otredad, el saber que no existe un yo sin un otro, o, dicho hegelianamente, una autoconciencia sin otra autoconciencia. Empero, también nos ha hecho ver cómo desde el inicio de la historia

¹¹⁶ Valls Plana, Ramón. *Loc. Cit.* p.135.

¹¹⁷ Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*. p.120.

¹¹⁸ Labarrière, Pierre-Jean. *La Fenomenología del espíritu de Hegel*. p.152.

esta relación ha sido y es aún esencialmente conflictiva. Ciertamente es, como lo ha explicado Hegel, que el señor y el siervo han devenido autoconciencias, que ya no son meros individuos hundidos en el ser de la vida, pero su certeza de sí ha quedado sin confirmación. Entre ellos todavía hace falta la mediación, pues el ser para sí y ser para otro se distribuye aún entre dos individuos que no se reconocen mutuamente como iguales. Por ello, la dialéctica intersubjetiva no puede terminar aquí, todavía falta un larguísimo camino histórico por recorrer para llegar a una sociedad donde se pueda realizar realmente la experiencia de *el yo que es un nosotros o el nosotros que es un yo*.

CONCLUSIONES

El hombre desde que nace no tiene más elección que vivir en sociedad. La sociabilidad, como dice Todorov, no es un accidente ni una contingencia, es la definición misma de la condición humana. Lo que es patente al hombre, en tanto que social, es que él no vive solo, sino que hay otros que existen igual que él. Por consiguiente, las relaciones que se establecen en sociedad son las relaciones entre un yo y un otro, no existe un yo aislado, solamente existe en y por las relaciones con los otros. Esto marca justamente nuestra incompletud, porque no podemos ser completos individualmente, siempre tenemos necesidad de el otro u otros para establecer nuestra conciencia de sí mismos. El yo social evidencia desde su origen que el yo está alienado en el otro, que es en y por una imagen exterior a él que se constituye como tal.

Los seres humanos, podemos decir, somos seres interdependientes, vinculados siempre unos a otros desde el inicio hasta el final de nuestra vida. Al hombre hay una cuestión que le es esencial: la otredad. Cada hombre es un yo que implica un otro, y es también un otro para un yo, la otredad no es una aventura que puede o no llevarse a cabo, es una cualidad originaria. Por tanto, es impensable un hombre solitario, porque el propio término hombre implica ya la existencia del otro u otros, de un yo y un otro inmersos en una comunidad de hombres, en una sociedad. Incluso nos atreveríamos a decir, abriendo un paréntesis, que la soledad como una elección de vida para los seguidores de algunas religiones, no implica que éstos prescindan de los otros o que ya no tengan ningún interés en ellos, pues fue justamente inmerso en su relación con los otros que optaron por la soledad, y lo único que cambia es su forma de interactuar y comunicarse con ellos.

Así, cada hombre o yo tiene frente a él a otro yo, pero este otro yo no es cualquier cosa, sino es precisamente ese medio a través del cual yo puedo mirarme, reflejarme. Es un otro que me confronta, que me hace saber de mí. Por ello, la mirada del otro es fundamental para que cada yo se reconozca a sí mismo, pues, como señala Todorov: "La necesidad de ser mirado no es una motivación humana entre otras: es la verdad de

las otras necesidades."¹¹⁹ El hombre necesita del otro para mirarse a través de él, el otro es el espejo en el que cada yo puede verse a sí mismo, ningún hombre llega a su certeza de sí si no es por medio de un otro.

Hegel aborda la cuestión de la otredad, como lo hemos visto a lo largo del trabajo, a partir de su visión dialéctica de la vida. Una visión que está marcada por la negatividad, pues no hay dialéctica, movimiento, devenir, sin negatividad. La vida, sabemos, es en sí misma diferencia, negatividad, "*fluidez universal*", y el hombre en tanto que vida lleva también en sí mismo esta negatividad que es, precisamente, lo que hace que el hombre no sea un ser dado, sino un sujeto que se constituye a sí mismo. El hombre para Hegel es un ser que tiene la cualidad de hacerse a sí mismo, de devenir otro de lo que es, y en esta medida diferenciarse de lo dado, de lo fijado por la naturaleza. El hombre es un ser libre, y esta libertad consiste en oponerse a lo natural, en desprenderse de su inmersión en la naturaleza. Por su propia acción negativa ante lo natural el hombre crea un mundo no natural, el mundo social o histórico. Este es un mundo exclusivo de él, un mundo donde va configurando, desarrollando, la certeza de sí mismo. Si la certeza de sí mismo es desarrollo, proceso, lleva, por consiguiente, inmersa la negatividad, la oposición, esto es: la otredad. La otredad es para Hegel justamente donde se adquiere la certeza de sí mismo, la mismidad. La certeza de sí de cada yo o autoconciencia, como todo en Hegel, no es algo dado o que se encuentre, sino algo que deviene, que se da a partir del cambio, del movimiento. Movimiento que lleva implícito la relación con el otro, porque el hombre no es sólo ser en sí mismo, sino también otredad.

Toda autoconciencia u hombre está irremediabilmente ligada al otro, porque la autoconciencia contiene en sí misma como categoría ontológica la dimensión de la otredad, el hombre sólo es en la medida en que es junto a los otros. La autoconciencia, como dice Hegel, sólo puede alcanzar su satisfacción en otra autoconciencia. Pero ¿cómo llega la autoconciencia, a partir de la otredad, a su certeza de sí misma? Por el reconocimiento. El reconocimiento es, de acuerdo a esta Sección de la *Fenomenología*, el fundamento de la otredad. Y es el fundamento porque para Hegel lo verdaderamente humano comienza justo con el reconocimiento. Esto es, el hombre a diferencia de los

¹¹⁹ Todorov, Tzvetan. *La vida en común*. p.37.

animales no sólo busca la satisfacción de sus necesidades materiales, sino busca también y fundamentalmente satisfacer su deseo de reconocimiento. La necesidad de reconocimiento es un hecho constitutivamente humano, por eso el hombre no puede existir fuera de la sociedad, porque el reconocimiento precisa inevitablemente de los otros. El reconocimiento, en tanto que deseo, queda inscrito por Hegel dentro del conflicto, de la lucha que entablan las autoconciencias por obtener el reconocimiento. Y es lucha porque el requerimiento de reconocimiento de cada autoconciencia choca con el requerimiento de la otra, por consiguiente, el encuentro no puede tener otra forma que de un combate, que, además, es a muerte. Esta lucha o combate queda resuelta en una de las figuras más representativas de la *Fenomenología*: la relación entre el señor y el siervo. Con esta figura Hegel plantea el momento inaugural de la historia humana, pues lo que está explicando aquí es que históricamente la relación de un individuo con otro se ha dado de manera desigual, y un ejemplo de ello es la relación que se establece entre el señor y el siervo, relación fundada en la dominación y donde, finalmente, el reconocimiento obtenido por el señor es imperfecto. Es imperfecto porque de acuerdo al concepto de reconocimiento, el reconocimiento verdadero no es unilateral, sino bilateral, y se da solamente, dice Hegel, cuando cada autoconciencia se refleja en otra, se pierde en otra y regresa a sí misma no sólo con la certeza de sí para ella, sino con el saber de que su certeza ha sido reconocida y confirmada por el otro, es decir, cuando las dos autoconciencias se han reconocido mutuamente.

Por consiguiente, si el reconocimiento obtenido por el señor no es real, tampoco lo será la certeza que él tiene de sí mismo; la balanza se inclina ahora de lado del siervo, él es, de acuerdo con Hegel, el único que tiene la posibilidad de constituir una verdadera certeza de sí, y la puede constituir a partir de dos elementos motrices que son propios de su condición servil: el temor y el trabajo. Es por estos dos elementos que el siervo vuelve a tener la certeza de ser una autoconciencia libre e independiente y no sólo una figura de la coseidad, esto es, un ser inmediato hundido en el ser de la vida. Sin embargo, al final de la figura del señor y el siervo nos topamos con que el reconocimiento real no se ha consumado, lo que hace pensar que lo que Hegel está planteando es que el reconocimiento verdadero solamente se puede dar en relaciones sociales igualitarias, en una comunidad en donde los hombres se reconozcan

igualmente como autoconciencias libres. Una sociedad donde la relación entre un yo y un otro no implique conflicto ni dominación, sino reconocimiento mutuo. Esto, finalmente, será el resultado del devenir histórico de la humanidad, un resultado que aún ahora se vislumbra muy lejos, y que mientras no acontezca, como dice Laín Entralgo citando a Hegel en *Las Conferencias de 1805-1806*, el hombre será para el hombre pura naturaleza y por tanto enigma y noche: "Esta es la noche que se percibe cuando se mira a otro hombre a los ojos: uno sumerge entonces su mirada en una noche que se hace terrible; es la noche del mundo lo que entonces se nos presenta."¹²⁰ Si en el otro no podemos vernos, reflejarnos, de manera igualitaria, la relación entre un yo y un otro no llevará de ninguna manera a un reconocimiento mutuo. Tendrá que cambiar esa noche en día para que pueda llegar el momento de una conciencia de sí general, el momento en el que *yo sea nosotros y nosotros sea yo*.

¹²⁰ Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. p.133.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Colomer, Eusebi. **El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. II. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel.** Barcelona; Herder; 1995. 449 pp.

Hegel, G.W.F. **Ciencia de la lógica.** Argentina; Ediciones Solar; 1976. 754 pp.

— **Enciclopedia de las ciencias filosóficas.** Madrid; Alianza Editorial; 1997. 630 pp.

— **Fenomenología del espíritu.** México; FCE; 1998. 483 pp.

— **Filosofía del derecho.** México; UNAM; 340 pp.

Hyppolite, Jean. **Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel.** Barcelona; Península; 1998. 564 pp.

Kojève, Alexandre. **La dialéctica del amo y del esclavo.** Buenos Aires; Ed. Pleyade; s/a. 315 pp.

La idea de la muerte en Hegel. Buenos Aires; Ed. Leviatán s/a. 127 pp.

Labarriére, Pierre-Jean. **La fenomenología del espíritu de Hegel.** México; FCE; 1979. 320 pp.

Lain Entralgo, Pedro. **Teoría y realidad del otro. I.** Madrid; Revista de Occidente; 1968. 433 pp.

Marcuse, Herbert. **Ontología de Hegel.** Barcelona; Ediciones Martínez Roca; 1972. 314 pp.

Ortega y Gasset, José. **El hombre y la gente.** Madrid; Alianza Editorial; 1981. 287 pp.

Rodríguez de Ospina, Gloria. **Hegel desde Platón hasta nuestros días.** México; Universidad del Valle; 1965. 139 pp.

Todorov, Tzvetan. **La vida en común.** Madrid; Taurus; 1995. 231 pp.

Valls Plana, Ramón. **Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología del espíritu.** Barcelona; Producciones y Publicaciones Universitarias; 1979. 442 pp.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Álvarez, Eduardo. **El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel.** Madrid; Trotta; 2001. 198 pp.

Másmela, Carlos. **Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu.** Madrid; Trota; 2001. 186 pp.

Mure, G.R.G. **La filosofía de Hegel.** Madrid; Cátedra; 1998. 215 pp.

Palmier, Jean-Michel. **Hegel. Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano.** México; FCE; 1977. 118 pp.

Saña, Heleno. **La Filosofía de Hegel.** Madrid; Gredos; 1983. 129 pp.

Serreau, René. **Hegel y hegelianismo.** Buenos Aires; EUDEBA; 1993. 110 pp.

Trías, Eugenio. **El lenguaje del perdón.** Barcelona; Anagrama; 1981. 236 pp.

— **Tratado de la pasión.** México; CONACULTA; 1988. 190 pp.