



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

SISTEMA Y MÉTODO EN HEGEL

T E S I S

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

P r e s e n t a

CARLOS MENDOZA VALDEZ

**DIRECTOR DE TESIS:
MTRO. JOSÉ IGNACIO PALENCIA GÓMEZ**



MÉXICO, D.F.

2009



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 directa
e indirectamente involucrados
en la realización de este trabajo de tesis.
You know who you are. Cheers !!!!

Con especial atención y dedicación a:

Mtro. José Ignacio Palencia Gómez
y Lic. Omar Jiménez Ramos,
por su ayuda y enseñanzas incondicionales.
Ya Rule !!!!

Mis padres Carlos y Leticia,
mi hermano Alejandro,
y Marlene.
Utmost Love & Respect !!!!

Al Espíritu de Arcano.
L. & D. I. O. Y. !!!!

*Sólo cuando se vive en las alturas
pueden contemplarse las cosas en conjunto
y también fijarse en cada una de ellas;
no así cuando desde las capas inferiores
se lanza la mirada hacia arriba
por un mezquino agujero.*

G. W. F. Hegel

Índice

Introducción	1
1. Método	7
1.1. El método natural como tal	8
1.1.1. La naturaleza del impulso.	8
1.1.2. La característica del desarrollo.	19
1.1.3. La pugna del movimiento.	29
1.2. La Dialéctica.	39
1.2.1. Características fundamentales: negatividad.	39
1.2.2. Características fundamentales: superación o <i>aufheben</i>.	52
1.3. La Fenomenología, el método de Hegel.	62
1.3.1. Ardid de la razón.	62
1.3.2. « Experiencia » y « Espíritu ».	69
1.3.3. « Fenómeno » y « Logos ».	76
2. Sistema	86
2.1. El Sistema y la reflexión filosófica.	88
2.1.1. Primera caracterización de la relación entre sistema y método.	88
2.1.2. El entendimiento.	95
2.1.3. La razón: <i>entre</i> la posición y la oposición.	104
2.2. “Sistema” en Hegel.	111
2.2.1. Características fundamentales: Exposición.	111
2.2.2. Características fundamentales: Totalidad productiva.	122
2.2.2. Características fundamentales: Circularidad.	131

2.3. Sistema y Ciencia.	143
2.3.1. Realidad efectiva como condición científica.	143
2.3.2. Filosofía y ciencia.	153
2.4. El <i>Sistema</i> de Hegel.	162
2.4.1. Sistema y Enciclopedia.	162
2.4.2. Sistema y Espíritu Absoluto.	182
3. Identidad.	191
3.1. El concepto de Identidad.	194
3.1.1. Breve repaso de la <i>identidad</i> en la doctrina de la esencia.	194
3.1.2. La <i>sustancia – sujeto</i> , fundamento de identidad.	209
3.2. Espíritu Absoluto, cúspide de Identidad.	227
3.2.1. Negatividad Absoluta y Espíritu Absoluto.	227
3.2.2. Espíritu Absoluto e Identidad.	238
3.3. Identidad <i>entre</i> Sistema y Método.	247
3.3.1. Segunda caracterización de la relación entre sistema y método.	247
3.3.2. La cohesión <i>Sistema y Método</i>	258
3.3.3. La máxima necesidad de la Filosofía.	270
Conclusiones.	283
Bibliografía.	290

Introducción.

La intención de este trabajo será explicar, y al mismo tiempo re – valorar, los conceptos de método y de sistema dentro del pensamiento de Hegel, determinando su ser y su acontecer. Clarificando el concepto de método y el concepto de sistema, qué son y hacia qué punto o en qué perspectiva están orientados dentro del Espíritu Absoluto, se explicará cómo pueden mostrarse que son características fundamentales, del concepto mismo de Espíritu Absoluto. Además se llevará a cabo una demostración del concepto tanto de sistema como de método, en su despliegue y desarrollo, en una posible identidad entre ambos, y entre el Espíritu Absoluto, al interior del mismo. Lo mismo se puede expresar de la siguiente manera: es necesario demostrar que tanto Sistema como Método son estructuras fundamentales, dentro del pensamiento de Hegel, para poder comprender el Espíritu Absoluto en su total despliegue y desarrollo, pero no sólo a partir de la aclaración y justificación del concepto de ambas nociones (puesto que es importante para la explicación de un concepto, mostrar qué es y cómo se desarrolla en tanto carácter fundamental del espíritu mismo), sino también a partir de la demostración de la identidad entre ambos conceptos para poder re – interpretar el Espíritu Absoluto como vital y coherente, vigente y congruente, en el pensamiento filosófico hegeliano.

El tema central de esta investigación es el concerniente a la identidad y la mismidad posibles entre sistema y método; es decir, se trata de ver si el método es lo mismo que el sistema, y posteriormente el ver si el sistema es idéntico e identificable con el método. Pero para poder comprender a fondo el pensamiento de Hegel y su desarrollo, es necesario involucrarse, entrar y acompañar, dicho desarrollo. Ya declara el propio Hegel, tempranamente: “Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así que tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema.”* Lo cual sólo significa que es posible alcanzar la verdad del pensamiento y de la filosofía, involucrándose en y con ellos mismos, en lo profundo de sus elementos y estructuras. Y lo que aquí y ahora importa son estas últimas en su desarrollo y cohesión. Tanto sistema como método son dos de las categorías más importantes en todo el ámbito filosófico, o son la filosofía misma

^L .- Hegel, G. W. F., *Escritos de Juventud*, 433.

interpretada unitariamente en su dividirse originario para su clara comprensión. Pero lo son no en el sentido de la organización externa de lo que se sabe o conoce y se pretende, además, verdadero; sino que son lo verdadero mismo en la incesante e inquietante comprensión de sí a partir de su propio desenvolvimiento, teniendo como directriz el recurso de lo que se ha de fundamentar en la relación íntima y polémica de estas estructuras. El sistema y el método son la creación de sí en el saber que se despliega a partir de lo que son el proceso de su realización no sólo como conceptos sino también como vida concreta, como lo que directamente se relaciona y refleja en ella, porque ella es lo que son.

Por tal motivo, se tratarán de resolver los siguientes problemas: explicar qué es método (Capítulo I) y qué es sistema (Capítulo II), junto con su relación y desarrollo intrínsecos (como el desarrollo dialéctico explicado en la *Fenomenología*). Explicar qué es la *identidad – en – la – diferencia* del Espíritu Absoluto en su desarrollo cabal, o totalidad, partiendo de sus estructuras fundamentales que se enlazan a lo largo de su despliegue “sistemático” en momentos (como los momentos descritos en la *Enciclopedia*), y que producen cohesión, en dicho desarrollo. Pasando también por problemas como la identidad como momento de la lógica, cuál es el Espíritu Absoluto que realmente se debe pensar en Hegel, y cuáles sus momentos absolutos. Cómo se relacionan sistema y método, si son lo mismo o son distintos, cómo se relacionan con el Espíritu Absoluto, o si son ellos la relación misma del espíritu para consigo mismo (Capítulo III).

Para Hegel, un sistema es una construcción filosófica que proviene de la realidad, un círculo de círculos, y siendo esta realidad ese círculo, Hegel trata de sistematizar el devenir o el proceso de la realidad hasta alcanzar la totalidad y el fin de tal realidad, dentro de la razón misma del acontecer humano. Esta noción se inserta dentro de un contexto filosófico de necesidad de unión de los muchos puntos de vista filosóficos, en un único eje que todo lo abarque y lo explique a través de la racionalización de sus puntos, y hacia una misma finalidad y realización. Pero el método es tal realización de la realidad hacia sí misma, para poder llegar a hablar de un fin en su realización, es el movimiento dialéctico; y no puede haber un sistema como tal, si no es por medio de este método. El método es el apoyo filosófico que va creando tal realidad de la cual se despliega el sistema. De modo que el método se encargará de unir y enfocar puntos muy variados (como los de Fichte y Schelling, y hasta Kant), en el marco de una “negatividad”, o confrontación, que los una y

los analice en su despliegue y los supere en ese mismo punto de unión y análisis. Mientras que el sistema los expondrá a partir de la totalidad que se ha producido.

Pero el pensamiento de Hegel se ha visto problemáticamente partido en dos, después de fallecer el mismo Hegel (como es el caso de la izquierda y la derecha hegelianas), como causa de la falta de comprensión no ya de los elementos mismos de su labor filosófica, sino de las estructuras que caracteriza tanto su pensamiento como la reflexión de sus elementos, y a partir de tales elementos. Esta incomprensión cabal de su pensamiento ha surgido, además, de la disolución vital de lo absoluto mismo presentada en su exposición especulativa. Por un lado se le ha tomado como un uso inconstante y perennemente desenvolviente de una sustancia que cae constantemente en su propia crisis dejándose llevar más por ella que por sí mismo, cayendo en conocimientos inacabados e incapaces de presentar al absoluto tal cual es, y con ello culmina en un sujeto irreconciliable con su propia forma de ser al intentar serla en su propio alcance. Pero, a raíz de esto, también ha sido tomado como un armazón edificante inmóvil que contiene ya de por sí los conceptos irreductibles y establecidos por siempre como aquello en lo que lo absoluto se ha de tomar en cuenta y ha de manejarse a sí mismo como suyo, de tal forma que el espíritu se estanque en lo humano dado, con la imposibilidad de poder reencontrarse a sí, a partir de su propia salida. Esta partición del espíritu, a partir de su absoluto, no es otra sino la división, inevitable pero también superable, del sistema como el edificio frío por fuera y vacío por dentro, y del método inconstante en su contenido e inabarcable en su forma. De esta manera, el espíritu absoluto ha dejado de ser la unión total y superadora de sus dos estructuras por cuanto ha de ser interpretado, posteriormente, como la ruptura total que ha surgido de la unión total, o la gran síntesis de occidente. El espíritu absoluto, con ello, es no ya la unión absoluta en una forma abiertamente comprensible y creadora de sí, sino que se ha traducido ya como la propia ruptura y crisis de su fundamento, el caer nuevamente en su propia insuficiencia. En cuanto sistema, ha dejado de ser la vida misma, y se ha vuelto el armazón muerto de conceptos que no aclaran nada del espíritu, en su absoluto ser y saber, antes bien, lo distorsionan y entregan de forma tal que es pensado como un fracaso; y en cuanto método, ha vuelto a ser la naturaleza inconstante, ajena e inabarcable para los propios conceptos que se le han formulado y ha caído de nuevo en la

mala interpretación (superada ya por el mismo Hegel) del dualismo irreductible entre sus estructuras de sistema y método.

En primer lugar, es necesario definir los conceptos fundamentales de esta investigación: el *método* se manifiesta en la realidad como un movimiento de desenvolvimiento del espíritu mismo en tanto auto consciente, sobre todo a partir de la inmediatez de cada uno de sus momentos, pero que mientras más conciencia adquiere de sí y de sus momentos, más los va superando hacia nuevas formas, hasta identificarse dialécticamente en ellas y con ellas y, por lo tanto, poder recuperarse a *sí mismo*. Pero este procedimiento no se sigue a *sí ad infinitum*, sino que llega a un *proceso* (mas no un *momento*), que no necesariamente termina o llega a su fin, sino que plantea a su propio protagonista como ya desarrollado, o cabal, para poder llevarse a cabo desde nuevas estructuraciones: es la estructura del sistema, que en lugar de cerrarse a su desarrollo, se abre al mismo como desarrollándose constantemente. Por lo que esa constitución definitiva se revela a sí misma como orden y diseño, es decir, como una totalidad (que abarca tanto su inicio como su “cúspide” o realización efectiva) del saber de sí del espíritu, a partir de la negatividad absoluta de la que ha partido y por la cual ha sido resuelto. O sea, tal constitución definitiva no sólo se vuelve clara y protagónica de sí y por sí misma, a través del itinerario de formas que toma como conciencia y por las cuales toma conciencia, sino que se vuelve absolutamente racional y actual cuando al tomar conciencia de sí se erige como la única manera por la cual es posible todo ser o conocimiento. Es la realización del Espíritu como absoluto, *en – sí – y – para – sí*, es el sistema. Por tanto, tales estructuras son fundamentales para el concepto de Espíritu porque son su movimiento e inquietud, y contemplación de tal movimiento, en la razón.

Sin embargo, también es necesario mostrar que tales transformaciones de principio y de fin (o de llegada) no son sólo procesos extraños y ajenos a ambos, y mucho menos ajenos al Espíritu, sino que se co – implican, que se necesitan para volverse Espíritu Absoluto, pero no a través de la mismidad de ellos. O sea, no es posible que el Espíritu se auto realice si se mantiene constantemente como igual a sí mismo aún en sus momentos, sino que sus estructuras *sistema* y *método* son los que permiten que el espíritu regrese a sí mismo en la forma de la *identidad*, fundada en su propia diferencia, o como saber de sí del espíritu, diferenciado y recuperado. Esto último es lo que caracteriza al Espíritu Absoluto.

Éste sólo es la identidad de sus estructuras en realización y relación, pero el concepto de identidad no proviene de algún momento dialéctico, ni es él mismo un momento, sino que, en tanto concepto, es la realización del espíritu en lo absoluto, y proviene de ello. Es la realización del concepto del espíritu, en tanto que despliegue cabal de su proceso. Como algo que “proviene de ello”, y que se mantiene como su objeto de pensamiento, pero que nada de lo que se plantea a sí está fuera de sí o de su representación al conocimiento y al ser de sí, es él mismo su propio objeto en devenir hacia y desde sí de las formas y los momentos de la identidad, que se dirigen hacia la estructuración de sí en su concepto (*sistema*), y que versa en su devenir mismo sobre las formas por las cuales tal estructura llega a ser sí misma en su reflexión (*método*). Es la identidad del espíritu en sus estructuras mismas, la identidad del método con el sistema, de lo que es desarrollado *en sí* mismo con lo que se desarrolla *para sí*, de lo que estructura con lo estructurado, o dicho en términos hegelianos, del objeto con el concepto, de la sustancia con el sujeto.

La verdadera comprensión del espíritu absoluto, en el propio contexto hegeliano, no radica en el *uno u otro* de su estructuración, sino en la fusión cabal de ambas para, nuevamente, en ese mismo acto, comprenderlas como siendo la vida misma no sólo de lo absoluto, sino también, y en la misma medida, de sus elementos, desde el concepto abstracto hasta el propio ser humano, desde la dialéctica o la idea misma hasta la religión y el arte, en el contexto hegeliano de una totalidad unificante, especulativa o filosófica, que no sólo explique sino que también sea lo que se explica y que se desenvuelve como siendo ello mismo su propio elemento y su propia estructura. El espíritu absoluto es vida, y en cuanto vida también lo es de sus estructuras, siendo ellas mismas lo vivo y lo que hace vivir al espíritu en su propio elemento. Así que esta vida infinita de que se predica es al mismo tiempo quien la predica, o sea, quien se obtiene a sí a partir de sí, en la incesante superación positiva y conceptual de sí mismo. Pero la vida debe ser lo que involucra y expone, no ya lo que *se entiende* como el concepto foráneo de sí o como lo natural y secreto de un movimiento desenvolviente; sino que es la vida tratada como siendo ella misma a partir de lo que se ha de ser, designado durante el proceso, como lo que verdaderamente organiza y crea su ser al par que su saber, en la comprensión creadora de sí. Lo inquietante de este problema es el poder captar, comprender, saber, y desde luego, ser, ambas estructuras, como una, en esta vida del espíritu, no sólo a partir de su desintegración, sino desde el

proceso mismo de su identificación, como la cura y designación de aquella crisis en la que han hecho caer al pensamiento. Es necesario captar y desarrollar no ya lo que *no son*, o lo que han dejado de ser, sino lo que efectivamente *son* a partir de lo que *han llegado a ser*, no sólo como simples conceptos predicables de *un* algo, sino siendo la forma de vida de lo filosófico, lo especulativo mismo. Y el cómo de esta relación para consigo mismo del pensamiento de Hegel, es el asunto en cuestión de esta investigación.

Sistema y Método, como conceptos exclusivos tanto para el pensamiento de Hegel, como para la filosofía en general, son importantes para determinar y revitalizar el pensamiento desde una perspectiva un tanto distinta a la planteada por la izquierda o derecha hegelianas, respondiendo a la necesidad de traer de nuevo a Hegel mismo, en la identidad de su especulación, al pensamiento filosófico actual, con el fin de quitarle ese velo del olvido y llevar de nuevo un diálogo filosófico genuino en compañía de otro diálogo filosófico genuino. Traer de nuevo a la luz conceptos como sistema y método dará como resultado la voz de un pensamiento genuino y necesario para hacer perdurar el papel de la filosofía en la actualidad, por lo que enfrentar a Hegel con estos conceptos sería sólo el principio del levantamiento de la filosofía por sí misma en esta precaria y austera época.

Lo que comenzó siendo un simple y sencillo juego de intento de confrontación con Hegel, terminó en un largo camino de desarrollo de aprendizaje y diálogo. Los resultados de este largo proceso de búsqueda y aprendizaje de sí, que han dado frutos dignos de ser valorados y tomados en cuenta en su excelsa categoría, se encuentran aquí plasmados en este trabajo de tesis llevado a cabo con el pensamiento de Hegel, que se ponen a consideración del lector. Que mi trabajo de tesis represente más que un requisito de titulación, un estímulo y una invitación a que se mantenga el interés en el autor principal y en el tema, que se promueva su estudio y su análisis, y, más que nada, que se mantengan presentes y actuales los conceptos y elementos planteados nuevamente bajo la originalidad y seguridad del pensamiento filosófico, por él mismo.

1. Método.

*Iniciado el camino, no hay más remedio
que llevar a término el viaje.¹*

En el pensamiento de Hegel se encuentra inmerso lo orgánico y lo racional en todos sus elementos, en el sentido de que aquello que vive se piensa a sí mismo como tal, ya sea tanto en el individuo mismo como en el propio *Espíritu Absoluto*, y atañe a toda su filosofía el hecho de que tenga que existir una conexión entre ambos elementos. Siempre se está en constante *acceso* hacia el Absoluto, puesto que de él parte cada elemento, y tal unión constituye no sólo la racionalidad y la esencia orgánica, sino también un “cuerpo” perfectamente bien hecho, complementado y total. Por ello Hegel se ve en la necesidad de demostrar no sólo qué es y cómo es el Espíritu Absoluto, sino también cómo es que está conectado con la realidad y con el individuo, y de qué forma es posible llegar a él, en todo caso. Esa necesidad es lo que constituye desde siempre y sin duda, dentro del plano científico y filosófico, al llamado método, del cual se parte para obtener conocimiento y relación entre todos los componentes del todo al que se refiere Hegel, es decir, el espíritu. Es la traducción de un impulso que requiere de su satisfacción en la más alta esfera de sí, de lo que puede llegar a ser y saberse por medio de lo que ha desplegado y en lo que se ha desplegado.

Hegel propone un método con fundamento científico - filosófico que muestra y determina un camino para llegar a lo Absoluto, a partir de sí mismo, constituyendo dentro de sí “una forma de acceder a...” (del gr. “*methodos*”, *meta* = fin, *odos* = camino). Por tal método, el espíritu, caracterizado como una conciencia, comienza por ser un ente ajeno y natural que requiere de violencia a través de sus formas naturales para comenzar a constituirse a sí mismo; pero no sólo se va conociendo a sí mismo, sino que recoge dentro de sí aquello que más le atañe para después marcar su desarrollo total hacia sí; a través del re – conocimiento de las formas por las que ha pasado previamente desde el inicio de su itinerario, cuando el espíritu es conciencia natural, hasta su realización cabal como forma del espíritu humano, como el Espíritu Absoluto. Pero este método implica dentro de sí la contradicción en la vuelta de su conocimiento, para una mejor aplicación del mismo. Este

¹ .- Bloch, Ernst, *El pensamiento de Hegel*, trad. de Wenceslao Roces, 2º reimpresión, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1947, p. 443.

volver a conocerse en una mejor aplicación de sí es el que concierne propiamente a la filosofía en su campo científico, porque estudia el desarrollo, el viaje del espíritu, haciéndole compañía y recuperando lo que la conciencia requiere para constituirse el espíritu como un ente absoluto, y la filosofía como una ciencia de la experiencia de la conciencia, o fenomenología. Por lo que *La Fenomenología del Espíritu* es el metódico manifestarse y desarrollarse en y desde los entes que contienen dentro de sí al Espíritu, para llevarlo a su perfección históricamente. A partir de ello, será necesario analizar tal desarrollo del espíritu en tanto que se centra en un método natural a la manera del supuesto de un comienzo impulsivo (1.1); también como un método completo de la negatividad del espíritu, es decir, la Dialéctica (1.2); y como el método filosófico por el cual se puede acceder o conocer tal desarrollo, o sea, la Fenomenología (1.3).

1.1. El Método natural como tal.

¿A qué se refiere la determinación de la razón en sí misma y por cuanto la razón es tomada en relación con el mundo? Este problema es el mismo que el de definir cuál sea el fin último del mundo. Y se expresa de un modo más preciso diciendo que este fin debe realizarse. Hay que considerar aquí dos cosas, el contenido de éste fin último, la determinación misma como tal y su realización.²

[La naturaleza del impulso]: Lo primero a tomar en cuenta es el estímulo del espíritu que se quiere alcanzar a sí mismo, a partir de la conciencia de sí, en tanto que debe determinarse y realizarse. Su despliegue es la tendencia que le pertenece como lo más propio de su ser, pues él mismo prepara su fin último como un mundo desarrollado, y para ello se caracteriza primeramente como la conciencia de su conocer en el acto mismo. Esta caracterización surge del hecho de poder reconocer en sí todo aquello que se ha estado produciendo como efecto de su propia determinación, y la realización de su determinación es la de traer a la conciencia de sí todo lo que se ha determinado como desplegándose, o como tendiendo a la realización que le obliga a ser dicho desarrollo en su saber de sí. Por tanto, es necesario demostrar la determinación del espíritu como el método que tiende a su fin, en la realización de su propio ser, es decir, demostrar el concepto de método, en su desarrollo. Esta determinación de la razón opera en función de la relación que toma para

² .- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. de José Gaos, Madrid, Editorial Tecnos, Colección “Los esenciales de la Filosofía”, 2005, p. 117.

consigo mismo y para con el mundo, pues el mundo será, una vez que comience a tender a su fin, la dimensión de su realización, y aquél por lo cual dicha manifestación será al mismo tiempo demostración de sí en su saber. La primera manifestación de la razón con respecto del mundo al que se vierte es la conciencia de sí en su objeto de manifestación, o sea, el conocimiento directo que tiene de sí o de su ser inmediato.

El desarrollo que ocurre para saberse comienza cuando atraviesa por la serie misma creada para poder recorrer su propio desarrollo. Obteniendo con ello la experiencia de su ser que brota como el proceso determinado por el cual tiene que reconocerse en su itinerario. El brotar y suceder de sus objetos es el comienzo del espíritu o de la razón como el método inmanente por el cual manifiesta su necesidad de re – aprehenderse tanto en su saber como en su ser mismo, o sea, que la razón de su existir es la revitalización de sí en la manifestación, para la conciencia, de sus momentos. Este comienzo de la conciencia, el traer a sí su conocimiento, es ya su propio fin, puesto que ha obtenido de su tendencia un primer resultado, el saberse en sus formas particulares, y, además, como fin, se ha marcado ya un tránsito que, en el paso de uno con otro, progresa en sí como lo histórico o deviniente de sí:

La historia comienza con su fin general: que el concepto del espíritu sea satisfecho sólo en sí, esto es, como naturaleza. Tal es el impulso interno, más íntimo, inconsciente. Y todo el asunto de la historia universal consiste, como ya se advirtió, en la labor de traerlo a la conciencia.³

En primer lugar, “impulso interno” se refiere a la menesterosidad del espíritu por querer ser *para sí*, pero sabiéndose *en sí*, esto es, en sus momentos, o sea, que marca su dirección por cuanto se ve obligado a realizarse, no por algo externo a sí, sino por él mismo como consecuencia de la carencia de su determinación y de su saber en la inmediatez de su primera relación consigo. Lo mismo ocurre con el denominar “inconsciente” al espíritu, ya que no es inconsciente porque adquiera consciencia fuera de sí, sino precisamente porque ocurre dentro de sí, pero como la presencia de su enajenación en la relación que lleva consigo, motivo por el cual su impulso se le presenta como “inconsciente”, pues en el primer momento de su relación consigo misma, la consciencia aún no determina que es ella misma la que se impone su propio deber, a saber, el de manifestarse; denominarlo

³.- *Ibidem*, p. 151.

“inconsciente”, por tanto, significa también el “tener la consciencia de sí, dentro de sí misma”, pero con la necesidad de su exteriorización. Por último, Hegel habla de este impulso como la “naturaleza” del espíritu, aclarando este concepto de la siguiente forma:

El punto más importante para la naturaleza del espíritu no consiste sólo en la relación de lo que es el espíritu *en sí* con lo que es *en realidad*, sino en cómo él *se conoce a sí mismo*; este conocimiento de sí mismo, por ende, dado que el espíritu es esencialmente conciencia, constituye la determinación fundamental de su realidad.⁴

En este momento, ello no quiere significar todavía el tránsito desde sí a su alteridad, sino que, más bien, como un impulso inmanente en su ser, que lleva al espíritu a moverse y desarrollarse, constituye su propia *naturaleza* como el principio por y para el cual deviene tanto conciencia como saber de sí, o autoconsciencia, o sea, saber de sí, en sus relaciones, por lo que “naturaleza” significa aquí lo propio del espíritu que, en su tendencia, y como conciencia, le impulsa a realizarse; en otras palabras, es la conciencia (o el traer su ser y saber de sí en ella), en su relación, que la hace tender su saber hacia su propia realización, la *naturaleza* de su propio existir. Pero es también la suposición de su desarrollo con un comienzo expreso o manifiesto, el cual debe ser referido para poder saber lo que se está obteniendo mientras se desarrolla y realiza en determinaciones. Ambas, tanto *realización* como *determinación* son elementos necesarios que se compaginan el uno al otro para poder llevar a cabo el despliegue de la conciencia hacia sí misma, como autoconsciencia, en su tránsito hacia el espíritu mismo. Su necesidad les viene proporcionada por el hecho de que, *en sí* misma, la conciencia sólo es tal en la medida en que posee una necesaria relación consigo. La determinación y realización de la conciencia hacia el espíritu es lo que caracteriza el impulso necesario por alcanzarse cabalmente en sí y para sí misma. Este impulso, en cuanto propio del método, el cual se atiene sólo a lo que él mismo produce, es el alma del mundo por cuanto aquello que determina y realiza en sí es también en el mundo, en el que se manifiesta expresamente, y, cuando esto se logra, se da la mayor posibilidad de conocer lo que se produce en la facilidad misma de la conformación. La determinación y la realización sólo serán llevadas a cabo en el transcurso del proceso por el cual la conciencia deviene ella misma en la relación consigo y sus momentos, y tal proceso de manifestación es histórico, por cuanto ha de plasmar lo que el espíritu, en tanto conciencia, deviene y se

⁴ .- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Argentina, Solar – Hachette, 1968, Prefacio a la 2º edición, p. 36.

realiza hacia sí mismo y para sí mismo, pero primordialmente, y al mismo tiempo, el contenido que el espíritu recogerá posteriormente para así formar su conocimiento total de sí: “La totalidad de las formas de la conciencia no real [es decir de la conciencia que aún no se ha realizado cabalmente] se alcanzará a través de la necesidad del proceso y la cohesión mismas”⁵.

Hasta ahora, aquello que caracteriza al desarrollo del espíritu desde la conciencia es el método como el impulso que hace a la conciencia tender a su fin u obrar con arreglo al mismo. Esta tendencia es la manifestación expresa de su ser, que se pone, o es *en sí*, como lo que se despliega a un fin. Si este impulso se manifiesta dentro del desarrollo quiere decir, por el simple hecho de manifestarse y a su vez conformar el desarrollo, que le es natural, y que sin él no tendría una tendencia, un fin o propósito, y, por lo mismo, carecería de su propio obrar.⁶ El impulso es el comienzo, y es además un comienzo menesteroso, lo cual quiere decir que porfía insistente y constantemente por su realización. Más aún es el comienzo del espíritu a partir de la conciencia de sí, y como comienzo es ya movimiento que tiende hacia sí como su propio fin. Si el impulso, como la naturaleza propia de la conciencia que se sabe y que se quiere espíritu, más aún espíritu absoluto, es el comienzo tanto del desarrollo como de la recuperación en el despliegue de sí y de su saber de sí; esto quiere decir que cuando el espíritu es movimiento, comienza constantemente, y que su comienzo no lo es en el tiempo al modo en que comienza un determinado periodo en la existencia de algún ser particular, sino que es el movimiento de la tendencia de su ser y de su saber hacia la realización de ambos en la identificación en uno sólo y como uno mismo y total. El comienzo del impulso quiere decir que el desarrollo del método en el espíritu se manifiesta como la inquietud de la insuficiencia de su saber y de la inconformidad de su ser en la limitación de sus parámetros, pero con la posibilidad de satisfacerse a sí en el desarrollo y perfeccionamiento de ambos. Pero “si el «método» no es más que el movimiento de la cosa misma, lo crucial es *a qué cosa se atiende*”,⁷ ya que sin aquello que dirija, y a lo cual y por lo cual se dirija, dentro de sí, o sea su movimiento, el desarrollo se

⁵.- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, 14ª reimpresión, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de Filosofía, 2003, p. 55.

⁶.- Vid., Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, pp. 182-183: “[...] Hegel habla una vez de un impulso del ser en sí, más aún de todo comienzo como tal, como de algo aún menesteroso, inmediato. Este impulso pone en marcha el movimiento mediador.”

⁷.- Cuartango, Román, *Hegel : Filosofía y Modernidad*, Barcelona, España, Montesinos, Biblioteca de Divulgación Temática, 2005, # 81, p. 101.

vería perdido en una basta inmensidad de conocimientos, todos tan ajenos y relativos, como desprendidos del centro por el cual se realizan. Y a esa cosa a la que el método atiende en el movimiento es, en efecto, aquello a lo que la conciencia, en su desarrollo, tiende: la cohesión de sí y de sus momentos en el espíritu, o su realización *efectiva*. Por tanto, el impulso es el comienzo mismo en tanto pretende demostrar en su obrar que el contenido que lleva dentro de sí, a saber, los momentos de la configuración de la conciencia hacia el espíritu, manifiesta y expresa el movimiento que hace al desarrollo ser tal en sus momentos y en su propia tendencia: “[...] acerca del verdadero método: que debe aspirar a mostrar el contenido mismo como dotado de movimiento, como plasmándose a sí mismo”⁸ En tal caso, el método, que tiene su comienzo en el impulso o la inquietud de su razón de ser, como un fundamento profundo y a la vez presupuesto, requiere, en la menesterosidad de su complejidad, expresar su desarrollo en la posibilidad efectiva de su realización, por medio de la determinación misma; o sea, que el impulso se presente en efecto como un comienzo que al final será el mismo que aquello a lo que se tiende: “[...] el método absoluto no se comporta como reflexión extrínseca, sino que toma de su objeto mismo lo determinado, pues ella misma es el principio y el alma inmanente de él.”⁹

Con ello no sólo se refiere a que el método es inmanente al desarrollo y a la actividad del mismo, en un posible sentido de antecedente o prescripción, sino que él es la manifestación filosófica de ambos. Con esta aseveración se llega, además, a uno de los nervios centrales en toda la disputa por la herencia del pensamiento hegeliano, a saber, si el método es o no es, en efecto, un método, y en qué medida lo es o no lo es. Pero esta *polémica del método* se complementa, también, con el hecho de la realización de sí en lo abierto o cerrado de su propia manifestación. Es importante también reconocer la necesaria inmanencia del método de la propia razón o espíritu, contraria a la exterioridad y superficialidad de cualquier otro simple método. Desde el principio habrá que advertir que, —para los fines de esta investigación— la aserción necesaria para la resolución explícita tanto de esta disputa como del desarrollo del propio espíritu en tanto método, es su cualidad y necesidad de ser él mismo un método abierto tanto a su otro como a su propia comprensión y, por ende, abierto a su realización. El método es en efecto, inmanente al espíritu, tanto a su desarrollo o realización, como a su presuposición o tendencia, esto

⁸.- Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, p. 57.

⁹.- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, p. 730.

quiere decir que si el método es consubstancial a todo aquello a lo que tiende y comprende en su desarrollarse a sí, sí es un método, la vía misma por saberse a sí, o el alma constituyente para todo el espíritu en desarrollo, o desplegado, porque sin él, el espíritu nunca llegaría a conocerse *en sí y para sí*; y porque el hecho de que su método sea el espíritu mismo traducido en su propia estructura elemental quiere decir que sólo a partir de ahí el espíritu capta sus posibilidades y la efectividad de las mismas en la realidad, o la realización de sus momentos en y por las cuales es posible que el espíritu se conozca y reconozca a sí mismo.

El problema que el espíritu tiene presente en su primera instancia de determinación es, por tanto, el poder desarrollarse, no ya cabalmente, pues esto es el cometido final del desarrollo total, sino lenta, dramática y progresivamente a través de configuraciones pasando por una serie de esfuerzos que lo llevarán a ser lo que tiene que ser, con base en su propia razón.

[...]La razón es el obrar con arreglo a un fin [...] El resultado es lo mismo que el comienzo simplemente porque el *comienzo es fin*, [...] lo real es lo mismo que su concepto simplemente porque lo inmediato, en cuanto fin, lleva en sí el sí mismo o la realidad pura. El fin ejecutado o lo real existente es el movimiento y devenir desplegado; ahora bien, esta inquietud es precisamente el sí mismo, y es igual a aquella inmediatez y simplicidad del comienzo, porque es el resultado, lo que ha retornado a sí, pero lo que ha retornado a sí es cabalmente el sí mismo y el sí mismo es la igualdad y la simplicidad referida a sí misma.¹⁰

El “obrar con arreglo a un fin” es el cometido principal de la conciencia, este cometido se encuentra *en sí*, es decir, está inmanente en cada una de las etapas de la realización de ella misma, ya sea sólo como pensado por la conciencia o como ajeno a su desarrollo, a primera vista. La conciencia es razón de esta realización porque es la realización misma. Su fin, u objetivo, es la realización, o lo desplegado. La inquietud de lo que aquí se denomina *sí mismo* es la disputa y el ascenso dramático de la tendencia, que insiste, de forma implícita, en la exteriorización y realización de sí. Este *sí mismo* es, por ahora, aquello a lo que se tiende en el desarrollo, que a su vez, es lo que lo provoca. Pero sólo se tiene certeza de esto cuando la conciencia misma se extraña de sí y obtiene sus determinaciones en los movimientos que va realizando, a través de ellos es que la

¹⁰ .- *Fenomenología del Espíritu*, pp. 17-18. El “sí mismo” es merecedor de mucha atención puesto que él mantendrá la identidad entre el método, como se verá a continuación, y entre el sistema, como se verá más adelante. Este sí mismo es el espíritu en su desarrollo hacia y desde sí.

conciencia va descubriendo su propio cometido, el cual se despliega en tres posibles formas que se unen y complementan entre sí. El cometido final de la conciencia es su liberación en la realización efectiva de sí misma, o lo real existente como movimiento. Pero este cometido es, a su vez, la exposición de la suposición de que el comienzo es ya el fin *en sí* mismo. Su cometido es sacar a la luz aquello a lo que propende, y que como natural, le pertenece en cuanto despliegue e itinerario reflexivo. Aquí, ya no se traduce a sí mismo el resultado como un fin puesto, sino como la unión de la conciencia en sus formas, consigo misma, y el devenir de sí con la ayuda de sus relaciones, por tal motivo es cometido final (que a pesar de todo, es el inicio de otro nuevo cometido). Pero como cometido final se entiende que hay un cometido previo, el cual es, para el espíritu, manifestado en la conciencia de la relación que tiende y atiende el desarrollo, su realización a través de etapas memorables para su conocimiento y realización:

El método no es únicamente un medio para llegar al conocimiento, un instrumento exterior. El método es la razón que se reencuentra y se reconoce a sí misma a través de cualquier cosa. El método es el concepto que toma conciencia de la identidad de su significación subjetiva y de su realidad objetiva.¹¹

O lo que es lo mismo, tomado como cometido inicial, el desarrollo cabal no apelaría a las formas previas y en desarrollo, sino a la totalidad de las formas de la conciencia, vistas no como un conjunto, sino como el todo mismo que caracteriza al sistema mismo, este cometido inicial es el de la realización cabal, pero este sólo se muestra en el tercer movimiento de la conciencia sobre sí misma, en el movimiento fenomenológico, mientras que en este primer movimiento se muestra el cometido final, bajo la forma abstracta de la inmediatez.

Se designa con ello al método, no sólo como lo propio y natural del espíritu en desarrollo, sino que también es lo interno que a sí mismo se explicita y se hace ser en lo manifestado. Si el cometido final es la tendencia explícita efectivamente, y el cometido inicial es el *en sí* del *sí mismo* que se busca y accede en su desarrollo, entonces el cometido previo es el desarrollo mismo, que como incluyente de sus otros cometidos a los que está relacionado, es el cometido intermedio. Este cometido previo —intermedio— de la conciencia remite a la esencia de la negatividad en el ser otro de la conciencia misma. Sin

¹¹ .- Garaudy Roger, *El pensamiento de Hegel*, trad. de Francisco Monge, s. Ed., Barcelona, España, Seix Barral, Colección Serie Mayor, 1974, #21, p. 43.

embargo, para que esto suceda, el cometido final se muestra primero en la inmediatez de la conciencia misma, en su *sí mismo*, como algo de lo que se tiene noción porque se es eso mismo, en el sentido en que la conciencia se tiene ante sí como lo inmediato, como la forma simple de sí misma. Este es el primer movimiento de la conciencia, en el que ella misma se encuentra como lo natural e inmediato de sí misma, es el comienzo de su despliegue, que como comienzo mismo sólo se puede entender dentro de la propia figura del despliegue; el comienzo es ya el despliegue mismo, el cual opera bajo la finalidad de su ser.

El *método* puede, primeramente, aparecer como la simple *manera y forma* del conocer, y, en efecto, tiene la naturaleza de esta manera. Pero la manera y la forma, como método, no es sólo una modalidad del *ser, determinada en sí y por sí*, sino que, como modalidad del conocer, está puesta como determinada por el concepto y como la forma, por ser ésta el alma de toda objetividad y por cuanto todo contenido, determinado de cualquier modo, tiene su verdad sólo en la forma.¹²

Esta finalidad es el comienzo de la razón (del saber y del método mismo) porque permite que la conciencia se relacione consigo misma en su determinación propia, es decir, en la forma inmediata en la que se capta la conciencia, en su despliegue, en relación con la figura que adopta durante el transcurso de ese obrar. El fin, como cometido, es el principio de la relación de la conciencia consigo misma, porque es aquello a lo que, en su despliegue, tiende, y por lo cual se extiende en determinaciones.¹³ El primer movimiento de la conciencia es el “*sí mismo*” porque caracteriza a la conciencia justamente como aquello a lo que tiende en su naturalidad, o sea que la conciencia es aquello a lo que tiende y en lo cual se extiende. Este primer movimiento de la inmediatez de la conciencia es un “fin ejecutado”, o “la modalidad del ser y el conocer”, que es alma, porque la *pone* en relación consigo misma, a través de sí en tanto que atraviesa su figura propia. En este movimiento el retorno hacia sí se muestra en el *obrar justamente con arreglo a un fin*, el cual no es más que la conciencia misma *desplegada*, puesto que el comienzo es ya el despliegue de sí, aunque no el despliegue cabal, sino el que muestra la tendencia hacia la cabalidad de sí misma: “[...] todo el camino delante del filosofar en cuanto metódico, esto es, en cuanto

¹² .- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, p. 726.

¹³ .- Vid., Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía I*, trad. de Wenceslao Roces, 2º reimposición, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 31: “[...] el fruto de la evolución, es un resultado del movimiento; pero, en cuanto resultado de una fase, es, como punto final de esta fase, al mismo tiempo, el punto inicial y primero de otra fase de la evolución”.

necesario, no es nada distinto de poner meramente lo que ya está contenido en un concepto”¹⁴, lo que quiere decir que todo aquello que se despliega y muestra en el despliegue mismo no es más que lo que ya estaba contenido en el *sí mismo, en sí*, y que sólo requiere *ser para sí*.

Resulta importante notar que Hegel denomina el camino como *metódico*, o *necesario*, es decir, que sin él no habría, propiamente, ningún despliegue o cabalidad, ninguna tendencia o desarrollo de la misma. Sin embargo, este método no es simplemente un camino “delante” del filosofar, sino que constituye el filosofar mismo, pues es la explicación o *exposición* del concepto al cual se refiere el camino de la necesidad que tiende hacia sí mismo. Si Hegel habla de un camino delante del filosofar lo hace, desde luego, ya a partir de la perspectiva del todo bien estructurado y desplegado, pues lo que expresa de antemano, es que el filosofar se apropie de dicho camino, por medio del concepto, como una necesidad apremiante en su devenir. En efecto, que el método sea necesario, eso no proviene de que un individuo o “nosotros” determinemos el curso de la realización, sino que esta determinación y su realización se la da el mismo método para su espíritu, y esta realización es el seguimiento conceptual que para nosotros es presentado como la marcha natural de la conciencia hacia su realización en espíritu. La necesidad de los momentos y del espíritu mismo para poder ser en cohesión *en sí y para sí*, lo que revela es que el método no es exterior a sí mismo, pues lo exterior o ajeno a sí no es su alma, y ésta como el impulso que la realiza, determina su recorrido en el concepto que cae para sí en la consecución de las formas del método. Dicho de otro modo, el método es también manifestación, inmanente, del espíritu en su recorrido de conocimiento y re – conocimiento, y lo que marca su necesidad es tanto su falta de cohesión, pero que se mantiene como su fin, como su inquietud en la perspectiva de la forma que se le presenta a la conciencia de forma inmediata y que debe ser mediada para y por la razón. Cada momento de la conciencia sobre sí misma es la tendencia hacia el fin. El cometido final apela, por lo tanto, a las formas por las cuales la conciencia se va desplegando puesto que cada una de estas configuraciones posee esa *razón*, ese motivo de tendencia hacia sí mismo.

La serie de las configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la formación de la conciencia

¹⁴ .- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Madrid, España, Alianza Editorial, Filosofía y Pensamiento, 1999, p. 191, § 88.

misma hacia la ciencia. Aquél propósito representa dicha formación bajo el modo simple del propósito, como inmediatamente formado y realizado; pero este camino es, frente a la no verdad, el desarrollo real.¹⁵

Lo que ocurre aquí, al manifestarse su *en sí*, es que la conciencia se hace su historia, es decir, que progresa temporalmente en la realización de su tendencia. El asunto en cuestión del espíritu es manifestarse y desarrollarse “progresivamente”, marcando pautas y formas que lo constituirán desde un principio hasta un desarrollo final de sí. A través de la historia de su análisis se va observando científicamente el desarrollo de cada etapa del espíritu, pero también se observa el propósito por el cual cada etapa existe. Ese simple propósito es lo que hace pasar de un estado a otro al espíritu con el fin de desarrollarse a sí mismo. Podría decirse que en un momento, el método, para acceder a sí mismo, se manifiesta como “el modo simple del propósito”, o como la tendencia hacia el fin; sin embargo, hay más en el método que el ser un simple propósito, puesto que no se llamaría propósito si no tuviera fines concretos y si no tuviera la capacidad de realizarse a sí mismo. Sólo sería un propósito el método en la medida en que sea susceptible de realización y manifestación. Así es como surge el método en el saber del espíritu, como el poder determinarse eficaz, el realizarse y desplegarse a sí mismo a partir del contenido propio que será al mismo tiempo su pauta, contenido que es histórico. O como el manifestarse a sí, dentro de sí mismo, con el propósito o la intención y determinación de su razón de ser a partir del contenido propio que será al mismo tiempo su pauta, por expresar y ser la propia manifestación de tal propósito determinado. La primera aparición es ya la realización efectiva que progresa gradualmente en el cumplimiento de su tendencia. El saber de esta primera aparición es ya tanto inmediato como mediato, porque es el primer despliegue en tanto supuesto, pero es ya producto de un movimiento impulsivo que reluce en la realización consciente de su tendencia. Si para el primer momento esto no es más que inmediatez sencilla, para la tendencia y *para nosotros*, es producto de su propia reflexión.

Esta certeza surge porque, para Hegel, el método y el objeto concreto son sustancialmente lo mismo, a saber: el espíritu que se desarrolla, y porque ambos tienen el mismo órgano para sus avances progresivos: la historia dialéctica. Es la

¹⁵ .- *Fenomenología del Espíritu*, p. 54. Vid., también, lo dicho en la *Ciencia de la Lógica*, Prefacio a la 1^o edición, p. 29: “La filosofía, si tienen que ser ciencia, no puede, como he recordado en otro lugar, tomar en préstamo para este fin sus métodos de otra ciencia subordinada, como sería la matemática, ni puede tampoco contentarse con las aserciones categóricas de la intuición interior, ni puede servirse del razonamiento fundado sobre la reflexión exterior. Solamente la *naturaleza del contenido* puede ser la que *se mueve* en el conocimiento científico, la que *funda y crea su propia determinación*.”

historia del sujeto que va rectificándose a través del objeto sobre que en cada caso versa su acción, y la del objeto que se rectifica a través de un sujeto, en etapas cada vez más elevadas, en formaciones históricas y cósmicas cada vez más altas, hasta que, por último, el sujeto ha experimentado ya todas sus enajenaciones y objetivaciones, para convertirse en la historia comprendida o en el saber absoluto.¹⁶

Además, la historia se caracteriza a sí misma por ser esa serie de configuraciones por las cuales el espíritu, ya sea como desplegado (es decir, como no acabado), ya sea como *desplegante* (es decir, como completo, pero no acabado, y vertiente de sí). Se le denomina dialéctico además por expresar, conceptualmente, el desarrollo de la tendencia en la disputa de sí que llega a soluciones concretas. El propósito de la historia es ser ella misma historia para el pensamiento, o sea que, como historia, siempre se mantiene junto con sus formas o configuraciones como una sola a partir del despliegue por el cual son posibles su aparición y su captación. Por el momento, se debe reconocer con justa razón que el análisis se basa en una explicación y puntualización de aquello que ha realizado el método en el mundo y con arreglo a su obrar en el mismo, para configurar el espíritu a partir de lo que, en lo concreto, corresponde a su conciencia. Y también es necesario reconocer que este método, como el impulso que se completa a sí, no necesariamente se basa en pautas preestablecidas o externas, sino que el espíritu mismo, al transitarse en sus formas, va obteniendo de sí aquello por la cual se evalúa y conoce, mientras que filosóficamente, no se determina a sí de forma ajena a su desarrollo, sino que debe seguirse dicho desarrollo sin intervenir en él.¹⁷ Y lo que aquí se descubre, con base en el método, es el impulso, que se desarrolla y determina en tanto manifiesta su propio desarrollo. Pero este descubrimiento, nuevamente, no es lo ajeno y foráneo de sí, sino que es el sacar a la luz, la exteriorización o explicitación de su propio principio natural. Descubrir es poder hacer del *en sí* del *sí mismo*, su propio *sí* revelado, generado o producido como un momento en la escala por la cual se asciende

¹⁶ .- Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, p. 54.

¹⁷ .- Cfr., Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, p. 739: “Pero el método, que así se cierra en un círculo, no puede anticipar, en su desarrollo temporal, que el comienzo sea ya, como tal, algo deducido; para el comienzo, en su inmediatez, es suficiente que sea una simple universalidad.” En tal caso, Hegel “[...] jamás lo concibió [al método] como lo que nosotros llamaríamos un método científico, y asimismo que sus deducciones eran (según él mismo reconocía) *ex post facto*. Dicho de otra forma: la dialéctica hegeliana es, en el mejor de los casos, un método expositivo, no un método de descubrimiento”. Vid. Kaufmann, Walter, *Hegel*, trad. de Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, España, Alianza Editorial, colección el libro de bolsillo, 1968, #111, p 236. Lo cual anula la posibilidad, por lo demás errónea, de pensar en un método que introduce sus elementos y pautas o definiciones, ajenos a su objeto, para hacer adecuar el desarrollo existente a esos elementos o definiciones. Lo que ocurre, en verdad, es que esos elementos se van generando conforme se avanza en el itinerario.

hacia el fin y la identificación para con la tendencia marcada en la naturalidad de su impulso.

[La característica del desarrollo]: Lo segundo que se tiene que tomar en cuenta es el *desarrollo* de la conciencia en dirección a sí misma, desde su inicio, y que a pesar de ello, es también desarrollo del espíritu. Esto ocurre a través de las dos formas anteriormente mencionadas: su determinación y su realización, las cuales caracterizan al método en todos sus momentos. Aquí el desarrollo es la realidad *en sí*, del pensamiento y de la relación de la conciencia consigo misma, es decir, es el pensamiento en su propio impulso y progreso immanente en donde se ve a sí mismo como siendo tal, en sí: “En efecto, por ser el método la forma absoluta, el concepto que se conoce a sí mismo y que conoce todo como concepto, no hay ningún contenido que pueda presentársele y pueda determinarlo como una forma unilateral extrínseca”.¹⁸ Su relación consigo (y su ser en dicha relación) es la manifestación de su propio saber, ya que al relacionarse, surge el momento por el cual ella se sabe a sí misma, (tanto lo que es, como lo que no es, o lo otro de su propio ser) como si a sus espaldas ocurriera lo que ella hace, sin darse cuenta, pero que para el desarrollo no se pierde y, antes bien, es tomado más en cuenta para poder llevar a cabo su despliegue. Esto que la conciencia no ve o no relaciona, está implícitamente relacionado, y es *para nosotros*, la trayectoria de lo relacionado. La conciencia es la determinación *en sí* de su despliegue en tanto tendencia de éste, pero como desarrollo, la conciencia se apropia de dicho saber de sí, en la autoconciencia de su recorrido, llegando por tanto a ser *para sí*, motivo por el cual el saber ya es manifestación de sí en la relación *para sí*, de su *en sí*; es decir, cuando el momento se ha realizado, su virtualidad o posibilidad de ser sólo un momento se transforma en la necesidad de ser para otro momento, posterior o anterior, y así, por lo tanto, ser para todo el desarrollo. Pero “*ser para sí*” significa precisamente estar en cohesión con el todo al que se tiende, aún cuando ese todo siga siendo sólo una tendencia no realizada; mientras que “*ser en sí*”, es sólo la realización del momento como momento, sin relación alguna más que consigo mismo; por ello es bastante obvio que el momento se debe dar relaciones con sus otros, y con su máximo otro, el “sí mismo”. La obtención de un primer “*para sí*” significa la relación de un momento con otro en la realización, por medio

¹⁸ .- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, p. 738.

del análisis concreto o existencial, del saber.¹⁹ Por lo que el “*ser para sí*”, expuesto primeramente, es ya en realidad la conjunción “*en sí y para sí*”, o sea la cohesión del momento como momento, la demostración de la relación con el otro momento, y la realización efectiva de la relación con el todo del espíritu, desde sí, hacia sus momentos. Y la manifestación de lo concreto es lo que caracteriza al desarrollo cuando éste mismo expresa que tal manifestación es continuamente intrincada:

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

La única forma de estudiar el desarrollo de la conciencia es por medio de aquello que ella misma manifiesta. Manifestarse es directamente proporcional a determinarse, puesto que la conciencia coloca en aquello que manifiesta el *en sí*, en aquello que llegará a ser la conciencia en su objeto, y que lo manifestado debe seguir en su *para sí*, es decir en aquello que ha llegado a ser la realización por y para la conciencia. En efecto, sólo a través de sus manifestaciones la conciencia se configura como un saber en desarrollo, pues ellas garantizan su recorrido; o sea que sin sus configuraciones, el espíritu, en su conciencia, carecería del movimiento por el cual tendría que devenir el mismo a lo que es, y en ello radica, nuevamente, su naturaleza. El objeto del método, en tanto manifestación del saber, tiende a la exposición del mismo, esto último es la posibilidad de dar expresión a la constante actividad que el espíritu realiza y vierte sobre sí mismo, como el tránsito histórico del espíritu en sus formas, es aquello que el método se traza a sí como su segunda naturaleza, siendo la primera su actuar, o el reconocimiento de su acto en las formas que son el efecto del mismo. Sin embargo, hay un elemento más en juego, el de la *pugna*, o el carácter *abrupto* de este desarrollo, pues sólo en el análisis del saber de un momento a otro se da tanto la aniquilación del mismo como la obtención del nuevo en el movimiento que se

¹⁹ .- Vid., Serreau, René, *Hegel y el Hegelianismo*, trad. León Sigal, 6° edición, Buenos Aires, Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Serie Cuadernos, 1993, p. 21: “El ser *en sí* es la *virtualidad* que todavía no salió de su unidad interior [...], mientras que el ser *para sí* es *realizado* como existencia particular distinta, [...] Ahora bien, como el *para sí* es, al completarse, el *en sí* desarrollado, es en fin de cuentas *en sí y para sí*, con lo que se cumple la triada dialéctica. Esta unidad del *en sí* y del *para sí* constituye lo concreto.” Cfr., *infra*, Cap. 2, Sección 2.2, nota 150.

²⁰ .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 54. Acerca de la *Exposición*, Cfr., *infra*., capítulo II, sección 2.2.

realiza, y esto es lo que caracteriza lo histórico del desarrollo, el poder volver a sí y analizar lo perdido para beneficio de lo nuevamente obtenido.

El recorrido de los momentos anteriores es lo que aporta la nueva perspectiva, es decir, es lo que propicia que aparezca en escena una nueva determinación, «devenir», que recoge a las anteriores, que las contiene, pero no como si nada hubiera pasado, sino bajo una nueva configuración o punto de vista: la convierte en «momentos» de una forma más comprensiva —y «momento» quiere decir para Hegel parte no independiente de un todo, parte que únicamente en el todo cobra sentido.²¹

Lo que caracteriza el desarrollo es el devenir de sí completo y realizado; pero que continúa insistentemente hasta llegar a ser efectivo en el plano de la ciencia, que enlaza sus momentos como lo orgánico o lo viviente del desarrollo. Si lo orgánico es la aparición de los momentos, unos con otros relacionados, lo espiritual es la cohesión de dichos momentos no sólo como el todo, sino también en y para el todo mismo. De este proceso, la conciencia juega el importante papel, por lo pronto, de otorgar a los momentos ese carácter de orgánico, y de negar en ellos la posibilidad de ser sólo entrañas colindantes unas con otras. El manifestarse propio de la conciencia se muestra como un desarrollo de la conciencia con destino a algo mejor de lo que ella misma es en el momento de iniciar su recorrido, puesto que en aquello que la conciencia coloca como el *en sí* está el siguiente nivel que la conciencia sigue en su objeto, a través del *para sí*, que aquello que es el *en sí* de la conciencia, se vuelva en su *para sí*, en aquello que la conciencia misma se ha fijado como lo verdadero del momento en el que se ha pasado, abandonando su *en sí*, pero recuperándolo como algo superado. Y cuando se ha superado a sí, entonces comienza a ser total, pero no en un sentido abstracto o inmóvil, sino en función de su propio devenir, es decir, en el desarrollo del espíritu, como conciencia de sí. Es la vida de su saber en función de la razón de ser que lo hace tender hacia sí. Cuando la conciencia ha determinado a su objeto, a sí misma, a partir de aquello que ya es, entonces pasa a realizarse; pero tal proyecto de realización no se da al final del tránsito de una verdad a otra, sino desde la adecuación, revisión y superación de tal verdad para dar paso a la siguiente, o sea desde el propio despliegue y en todo él. La conciencia se realiza en el momento en que se manifiesta, y su realización no es el producto final de un desarrollo, sino el desarrollo

²¹ .- Cuartango, Román, *Op. Cit.*, p. 44. Vid., también, Dilthey, Wilhelm, *Hegel y el Hegelianismo*, versión y epílogo de Eugenio Ímaz, 2º ed., México, D. F., Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, 1956, p. 214.

mismo. Manifestarse y realizarse coinciden entre sí, es decir, que su principal exponente es el desarrollarse para sí del espíritu en su conciencia, al mismo tiempo que desarrollarse es llegar a tener conocimiento pleno de lo que se es. La manifestación y la realización son el desarrollo mismo en tanto que despliegan al espíritu en su razón de ser:

Así pues, en lo que la conciencia declara dentro de sí como el *en sí* o lo *verdadero* tenemos la pauta que ella misma establece para medir por ella su saber. Pues bien, si llamamos al *saber* el *concepto* y a la esencia o lo *verdadero* lo *que es* o el *objeto*, el examen consistirá en ver si el concepto corresponde al objeto. En cambio, si llamamos *concepto* a la *esencia* o al *en sí* del *objeto* y entendemos por *objeto*, por el contrario, lo que él es como *objeto*, es decir, lo que es *para otro*, el examen, entonces, consistirá en ver si el objeto corresponde a su concepto.²²

Como se dijo anteriormente, cuando se deviene lo que es, o lo que se es, se da la medida o pauta. Ésta se va desarrollando con el propio análisis, por lo que está en constante revisión tanto consigo como con su propio fin; y su obrar, además, se genera a través del desarrollo, o sea, de la corroboración del saber de un momento a otro. Ahora la conciencia establece su pauta, después de su primera relación como producto de su realización. Dicha pauta es la manifestación *en sí*, de su tendencia por lograr el saber que pugna la totalidad. Por tal motivo es lo verdadero, y la verdad de este *en sí* es la coincidencia que se produce en el examen propio de la conciencia, entre lo que se hace y lo que dice que es por lo que hace. A través de lo que realiza en sí misma, para poder ver y saber de sí cuánto ha logrado por y para realizar y finalizar su tendencia, es que mide su saber. Si se sabe lo que es, se debe a la relación con su otro, u objeto, y si sabe su objeto, es por la relación que mantiene con el respectivo grado de realización de su tendencia al cual ha accedido, y que ha logrado por causa de saber medir su conocimiento en la retribución de su ser. Por lo tanto, esta investigación del desarrollo consiste en comprobar y enfrentar su saber, consigo misma. En el examen se trata de ver cuánto ha correspondido lo que ha desarrollado con aquello a lo que se ha tendido. Sólo así llega la conciencia al saber total de sí, en la comprobación del mismo. Se llama *pauta* aquello que determina a lo que se debe realizar, es a partir de ella

²² .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p 57. No hay que soslayar la conclusión a la que Hegel llega con este argumento: “No es difícil ver que ambas cosas son lo mismo; pero lo esencial consiste en no perder de vista en toda la investigación el que los dos momentos, el *concepto* y el *objeto*, el *ser para otro* y el *ser en sí mismo*, caen de por sí dentro del saber que investigamos[...]” el hecho de caracterizar los dos momentos como idénticos, es algo que se verá siempre en el tránsito de uno a partir del otro, pues ambos se compenetran y se conjugan en todo el proceso y dentro del mismo, o sea, que la conjugación de ambos es el propio proceso. O lo que es lo mismo: “No existe separación alguna entre el camino y la meta final; lejos de ello, la totalidad de ésta se encuentra en todos y cada uno de los momentos del camino, a condición de que sea éste realmente, un camino y no un callejón sin salida.” , en Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, p. 121.

que se manifiesta lo que se va adecuando a lo que se toma como el fin, por lo que la pauta es aquello que promueve, en su determinación, el *obrar con arreglo a su propio fin*, de la razón. En tal caso, la identificación o compenetración de la pauta con el obrar mismo es la realización del método como espíritu y su acercamiento del espíritu como absoluto. Pero el momento que por ahora acontece es aquél en que no se tiene pleno conocimiento de lo que es el Espíritu Absoluto, si no se ha llegado a él totalmente; lo que aquí se tiene es una conciencia natural que se desarrolla y se atraviesa a sí comprobando su saber; pero ¿cómo deja esta conciencia de ser natural (o sea, simplemente tendiente) y pasa a ser auto – conciencia? Esto se debe precisamente a que la conciencia es reflexión, y para que la conciencia pueda llegar a saberse como reflexión debe tener dos cosas: primero, que tenga un objeto sobre el cual base su reflexión, y segundo, debe tener un impulso que la haga reflexionar sobre ese objeto. Es decir, que aquello a lo que se tiende sea también aquello que tiende:

[...] la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado*, es el *todo real*, sino que lo es en unión con su devenir, el fin para sí es lo universal. [...] En vez de ocuparse de la cosa misma, estas operaciones van más allá; en vez de permanecer en ella y de olvidarse [de sí] en ella, este tipo de saber pasa siempre a otra cosa y permanece en sí mismo, en lugar de permanecer en la cosa y entregarse a ella. Lo más fácil es enjuiciar lo que tiene contenido y consistencia; es más difícil captarlo, y lo más difícil de todo la combinación de uno y lo otro: el lograr su exposición.²³

No es muy difícil notar que ambas cosas, ya sea fin y desarrollo, o el objeto y la fuerza por la cual tiene a él, o incluso el resultado provisional con el todo real, son lo mismo, a saber, el propio método de desarrollo. Esto se debe a la necesaria unión con su propio devenir, pues sólo hay desarrollo cuando se desarrolla, o sólo hay fin cuando se le finaliza, y así sucesivamente con cada una de las determinaciones iniciales que tienden a su realización efectiva. La conciencia ve superadas sus limitaciones naturales cuando ella misma comienza a actuar sobre sí, puesto que lo que posee a su alrededor, la naturaleza (como simple tendencia), le empieza a parecer insuficiente, ya que la naturaleza le ofrece a la conciencia una reflexión que hace que en su momento le parezca algo cómodo y satisfactorio, puesto que tal reflexión no recae sobre sí misma, sino sobre la naturaleza del propio proceso. Pero lo que la conciencia no sabe en tal momento, es que el reflexionar

²³ .- *Ibidem*, pp. 8-9.

sobre la naturaleza de sí hace que la conciencia se involucre tanto en su reflexión como en la tendencia misma. Cuando la conciencia reflexiona sobre su propia naturaleza, rompe con la dependencia que de ésta poseía, puesto que la conciencia creía que esa reflexión era de una naturaleza propia, pero ajena y no de ella misma. Y cuando da cuenta la conciencia de que toda reflexión versa sólo sobre sí misma, entonces decide evaluar su reflexión a partir de aquello sobre lo que reflexiona y al mismo tiempo evalúa aquello sobre lo que reflexiona a partir de su reflexión. Pero no se puede hablar de naturaleza si no es a partir de una cierta pre – concepción de lo que es la naturaleza misma, y ello sólo ocurre a partir de lo que la conciencia piensa de la naturaleza. Este pensar de la naturaleza no es más que la inmediatez de su concepto, o sea, lo que comienza a realizarse en sus determinaciones. Entonces al reflexionar sobre la naturaleza, la conciencia reflexiona sobre sí misma a partir de la naturaleza, como el crear sus manifestaciones o formas, poniendo como objeto de estudio no ya a la naturaleza en sí misma pura y abstracta, sino *en sí* misma a partir de lo que es para la conciencia, hacia su propia reflexión.

La conciencia es el espíritu como conocimiento concreto y circunscrito en la exterioridad; pero el movimiento progresivo de este objeto, tal como el desarrollo de toda la vida natural y espiritual, sólo se funda en la naturaleza de las puras esencias, que constituyen el contenido de la lógica. La conciencia, como espíritu que se manifiesta, y que en su camino se libera de su carácter inmediato y concreto exterior, deviene puro conocimiento que se da por objeto a sí mismo en esas puras esencias, tales como están en sí y para sí. Son los pensamientos puros, o sea el espíritu que piensa su propia esencia [y al pensar su propia esencia se va realizando en ella misma y con ella]. Su propio movimiento representa su vida espiritual, y es aquél por cuyo medio se constituye la ciencia, y del cual ésta es la exposición.²⁴

Así, a partir de su propio pensamiento, la conciencia se vuelve su propio objeto de estudio, a pesar de que tal pensamiento se vea empapado por “otro” en la reflexión misma. En este primer momento natural de la conciencia, ella misma, no se toma a sí directamente como un objeto de estudio sobre lo que reflexiona de sí, pero comienza a reflexionar a partir de sí misma, para ello necesita de una impulso o presión que la haga pasar de un pensamiento “sobre lo otro” a un pensamiento “sobre sí a partir de lo otro” y posteriormente a un pensamiento “sobre si y a partir de sí mismo”. Entonces, aniquila su naturaleza, o tendencia inmediata, cuando en efecto pasa a realizarla; y al mismo tiempo, aniquila su naturaleza cuando en la realización de tal tendencia, lo natural deviene escaso,

²⁴ .- *Ciencia de la Lógica*, Prefacio a la 1º edición, p. 30.

limitado y superable. Aquí entra el segundo caso de la conciencia para que se sepa como reflexión. Tal impulso o presión haría pasar a la conciencia de un estadio a otro, pero ¿qué es y cómo se da tal impulso dentro de la conciencia misma? Eso mismo hará que la conciencia se despliegue en sí y hacia sí, de conciencia a espíritu, pero antes de ello la conciencia debe experimentar tal presión, para denominarla y aplicarla en posteriores momentos, de acuerdo con el sentido que Hegel le da a la experiencia misma, como un obtener y sacar de sí aquello que *en sí*, como potencia, se tiene como lo propio de sí mismo para llegar a ser, puesto que tal es su finalidad, aquello que es *en sí* necesariamente debe volverse *para sí*, viéndose complementado este movimiento cuando de aquello que se exterioriza se obtiene un conocimiento nuevo, superior y complementario del espíritu mismo:

Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya pertenezca al ser sensible o a lo simple solamente pensado, se extraña, para luego retornar a sí desde su extrañamiento, y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia.²⁵

Si lo inmediato se tiene como “no experimentado” se debe a que, eso mismo inmediato, perteneciente de suyo a la conciencia misma; en un primer movimiento de obtención del conocimiento, se sabe como algo que no mueve a la reflexión, como la conciencia natural y primaria, como la conciencia inmediata que no encuentra dentro de sí la insatisfacción de su conocimiento porque no lo ha extrañado de sí. Es la promoción de experimentar lo desconocido de sí, su impulso que la empuja y arriesga en ese conocer. Es el momento de la afirmación sin distinción entre el *en sí* y el *para sí*, o la primera determinación en que hay una correspondencia cabal como relación no mediada entre la conciencia y su objeto, es decir ella misma, no como puesta (por la reflexión) sino al menos como obtenida, esto es, como el primer saber de sí que se limita a su propia forma y correspondencia, en el cual no se encuentra todavía el conocimiento como realización efectiva del objeto mismo, sino que es solamente el estar primigenio de la conciencia en su ser *en sí* abstracto. El extrañamiento de la conciencia sobre sí misma ocurrirá en la segunda determinación de la conciencia sobre sí misma, que se manifiesta en la *pugna*.

²⁵ .- *Fenomenología del Espíritu*, p. 26.

Antes de pasar a ello, es necesario traer a reflexión algunos puntos interesantes al respecto. Ya que se ha dicho que el camino concuerda con el fin o su resultado, o sea, ya que el manifestarse y realizarse son lo mismo, como desarrollo, se puede hablar del método de la siguiente manera: primeramente, resulta ya obvio que el método no tiene que ser ajeno o externo tanto al desarrollo como al propio impulso, puesto que él es el contenido de ambos, o sea, que sin método no hay actos o realizaciones en y del espíritu. Pero además, el hecho de que se impida que haya un método que, a pesar de todo, es ajeno al propio desarrollo, implica que sólo la dirección del espíritu (como fin) se la da él mismo, pues su estructura directiva es el propio método por el cual él mismo se constituye en sus momentos. Sin embargo, no hay que olvidar que el camino y su fin, el comienzo y su resultado, son lo mismo, porque con ello se quiere decir que si se toma al impulso como el camino y al desarrollo como su resultado, entonces el método se hace más evidente como lo propio del espíritu, ya que dentro de él ambos se identifican, a saber, el camino con su comienzo, y el fin con su desarrollo. Y lo mismo ocurre si al impulso se le toma como fin o resultado, y al desarrollo como el camino o el comienzo, puesto que ambos se realizan a sí bajo el mando del método por el cual se accede a todo. Por lo tanto, sólo teniendo al método dentro de sí, pero en el sentido de que es aquello que se expresa dentro del espíritu, aquellos conceptos adquieren nuevas características o nuevas concepciones para las cuales el espíritu se realiza conceptualmente, y por las cuales éste puede entenderse mejor en su perspectiva estructural. Camino no quiere decir ya, entonces, algo hecho de antemano, previo a su recorrido, algo hecho o construido antes de realizar su propio viaje hacia sí, sino que el recorrido del espíritu en su conciencia, hace su propio camino o trayecto. El camino se hace, o deviene, porque es espíritu. El fin no es ya lo acabado e inamovible, sino el objetivo del que anteriormente se ha hablado, a saber, que el impulso muestre el contenido de sí mismo en movimiento. El comienzo es ahora la perspectiva histórica desde la cual se va a comenzar el análisis o la investigación, más no la determinación, puesto que ésta, para comenzar requiere de su investigación o de su acompañamiento mismo. Y el resultado es, por lo tanto, la investigación realmente efectiva, o el saber en cohesión tanto consigo como con el todo, o *el en sí y para sí* desplegado:

Por lo tanto, lo que aquí tiene que considerarse como método, es sólo el movimiento del *concepto* mismo, cuya naturaleza ya ha sido conocida, pero *primeramente* ahora como el *significado* de que *el concepto es todo*, y su movimiento es la *actividad*

universal absoluta, esto es, el movimiento que se determina y se realiza a sí mismo. Por consiguiente el método tiene que ser reconocido como la manera ilimitada, universal, interna y externa, y como la fuerza absolutamente infinita, a la que ningún objeto, mientras se presente como exterior, alejado de la razón e independiente de ella, podría ofrecer resistencia, esto es conservar frente a ella una naturaleza particular y recusarse de ser compenetrado por ella. Por eso el método es el *alma* y la *sustancia*, y cualquier cosa es concebida y conocida en su verdad sólo cuando está *totalmente sometida al método*; éste es el método propio de cada cosa, porque su actividad es el concepto.²⁶

Esto quiere decir que la plena realización del desarrollo permite la compenetración y concordancia de sí en sus momentos. Sólo en el momento en que la cosa es sabida y expuesta, se presenta el método, como tal, a la conciencia de quien lo está investigando, no como algo aislado de la situación en la que se presente, sino que se muestra a través del objeto que está, él mismo, determinando o desarrollando. Por ello mismo, sólo se conoce al método a partir de su objeto. Pero para determinar al método como una estructura de todo este desarrollo espiritual, es insuficiente decir que el método es sólo bajo la forma de su objeto al que le da la tendencia. Por un lado el método es la directiva de su saber, pero por el otro, su objeto, la conciencia que se quiere espíritu, es lo que se dirige hacia sí en su tendencia. La dirección es, sin duda, el fin u objetivo, que también es el obrar mismo de la conciencia en su desarrollo. Aquí el método vale por sus momentos, y no por la totalidad misma, y sólo hasta que se sabe y se aplica a partir de aquella, por lo menos como tendencia, el método sale a relucir como estructura. Sin embargo, se está tomando al método como resultado de sus objetos y no a los objetos como resultado del método. El método no es el resultado, sino que es el que hace los resultados, o la unión del comienzo con su fin, del camino con su resultado: “El método es el concepto puro, que se refiere sólo a sí mismo; por consiguiente es la simple *relación consigo mismo*, que es el *ser*. Pero ahora es también un ser lleno, o sea el *concepto que se concibe a sí mismo*, el ser como la totalidad *concreta*, y al mismo tiempo absolutamente *intensiva*.”²⁷ Por lo tanto el método no puede desprenderse de lo real, y es sólo la *intermediación*, o lo que actúa y se compenetra entre lo que es y lo que se sabe, con lo que es de lo que se sabe, y lo que se sabe a partir de lo que es. Eso no constituye su propia condena, que se podría entender si no puede aspirar

²⁶ .- *Ciencia de la Lógica*, p. 727. Lo mismo expresado en palabras más sencillas, se encuentra en Cuartango, Román, *Op. Cit.* p. 56: “[...] «método especulativo», es decir, del movimiento de la cosa misma sabido y expuesto.”

²⁷ .- *Ibidem*, p. 740.

a más de lo que está determinado a considerar, pues sin lo real el método no tendría aspiración, sino más bien su vitalidad efectiva, ya que captar al método, en primera instancia, es ya captar al objeto por el cual éste se hace valer como estructura, mientras que el objeto se hace valer como lo constantemente viviente en lo abrupto de su resurgir hacia y sobre sí mismo, en segunda instancia. Si bien el método se da junto con su objeto, éste no es un objeto cualquiera, es el propio espíritu, y eso hace que, en efecto, el método sea su estructura, ver al método sin su objeto es ver un movimiento muerto y sin tendencia, o sea, ver de lejos un movimiento que, de cerca, no es realmente movimiento. Esto caracteriza el hecho de que el método no sea la compañía del espíritu en su desarrollo, sino el desarrollo mismo.

Hasta el momento se ha dicho que, en efecto, el método es tal porque permite tanto desarrollarse al espíritu como captarlo en concepto. Por un lado, el método permite captar en un solo movimiento el comienzo y el fin, pero ahora es el movimiento el que permite captar dicha realidad, y no el método, por lo que éste queda en un segundo plano. Ya no es el método, sino el movimiento, difícil pero constante, el que produce el aumento y despliegue del espíritu hacia sí mismo, y ya no es el método, sino el propio movimiento, el que se capta en conceptos. La necesaria conclusión y solución hegeliana a dicho problema se da ya en el momento en que el movimiento desarrollador y el método perceptivo se funden como el propio proceso creador. Pero si lo característico del movimiento es el método que manifiesta la tendencia, entonces no tiene que haber modos de pensar ajenos, al estilo de la falta de apropiación para el espíritu de algo importante, pero que es renuente en su ocultamiento, o en tanto que es algo formado individual y particularmente para beneficio propio y obstáculo del movimiento mismo, sino solamente como puestos para la realización del espíritu. Es posible estar de acuerdo con no tener nada ajeno al espíritu, pero que el método se vea bajo esa perspectiva produce una colisión dentro del propio pensar en la realización de la tendencia para la conciencia misma. Pero si lo que Hegel describe es todo y nada más que lo que ve, entonces esa visión no es la de lo inmediato o sensible puesto en las formas concretas, sino el momento concreto expresado en conceptos que se dejan ver como lo constituyente de esa inmediatez sensible; o lo que es lo mismo, no se conforma con explicar lo real de una forma simple e inmediata, sino que a partir de una estructura más profunda y explícita en sí misma, hace que, *para sí*, lo inmediato se vuelva lo

constitutivo de lo Real: “El método ha surgido de esto como *el concepto que se conoce a sí mismo, que tiene por objeto a sí mismo*, como lo absoluto, ya sea subjetivo, ya sea objetivo, y por lo tanto como el puro corresponderse del concepto y de su realidad, es decir, como una existencia que es el concepto mismo.”²⁸ Sin embargo, la cuestión de la colisión, o *pugna*, merece ser resuelta a la brevedad posible.

[La pugna del movimiento]: Aquello que se ha denominado como “impulso” o “presión”, Hegel lo determina de manera más precisa, al ahondar en el desarrollo, con la caracterización de *pugna*, que llega a un verdadero saber a partir de un saber que ha dejado de serlo. Esta pugna, es el “órgano de la experiencia a través del cual el contenido del universo adquiere la experiencia de sí mismo [...] Es una conmoción y una destrucción que abre el camino a lo nuevo [...o...] un proceso ininterrumpido de rupturas”,²⁹ es también el “volverse en contra de sí misma” de la conciencia, pues rompe con su primer conocimiento porque le es insuficiente, y esto ocurre precisamente porque, en su reflexión, la conciencia comienza a transformar su objeto a partir de lo que ella misma tiene que devenir, y no a partir de lo que un “otro” ajeno a la conciencia misma diga sobre tal objeto. La conciencia se vuelve en contra de la idea de que su reflexión parte de la naturaleza porque su propia reflexión le demuestra que no es el caso de que la naturaleza le de esa reflexión sobre sí, sino que la conciencia misma reflexiona sobre su propia naturaleza, y se da cuenta de que reflexiona sobre todo objeto que ella se proponga como tal.³⁰ La conciencia reflexiona por su capacidad de transformar algo *para sí* de ella misma de lo que es para ella misma el *en sí*, aquello que debe ser su objeto mismo, y como la conciencia se pone a sí misma como su objeto, puesto que es ella reflexión y aquello sobre lo que reflexiona, la conciencia misma se ve en la *necesidad de satisfacer* aquello que ella misma es sobre aquello que declara como lo que debe ser. La conciencia rompe con su antiguo objeto, y consecuentemente, con su antigua reflexión sobre ello porque ya no es suficiente, ya que cuando reflexiona sobre lo otro, se da cuenta de que lo hace a partir de sí y no a partir de lo *otro*. Si se entiende a lo “otro” como aquello a lo que se tiende, o sea, su relación con el extenderse de la conciencia

²⁸ .- *Ibidem*, p. 727. Vid., también, Cuartango, Román, *Op. Cit.*, pp. 97-98.

²⁹ .- Bloch Ernst, *Op. Cit.*, pp. 96-97.

³⁰ .- Es decir de la simple tendencia en la inmediatez. Vid., Garaudy, Roger, *Op. Cit.*, p. 40 y ss, y Findlay, John N., *Reexamen de Hegel*, trad. J. C. García Borrón, Barcelona, España, Ediciones Grijalbo, S. A., 1969, p. 73. Ambos manifiestan que la presencia de contradicciones es lo que mantiene vivo al método en todo el desarrollo, y por tanto al desarrollo mismo.

sobre sí, entonces es necesario que la conciencia se re – configure a partir de su extenderse y no de su tender hacia algo, porque éste se manifiesta en su naturalidad como algo ajeno y abstracto, a diferencia de lo concreto, es decir, si se toma aquello *otro* como tal, y no como un “*si mismo*”, la conciencia se vería estancada en su reflexión que no encuadra y fusiona a lo otro consigo mismo, y se mostraría en relación con algo que, a pesar de haber sido postulado por la conciencia misma, se le escapa de las manos. Con esto se resume lo que podría llamarse las caracterizaciones de la conciencia. Pero la conciencia se da cuenta de que tal reflexión es suya propiamente, y así se vuelve autoconciencia. O, la nada en la que deviene, como su otro, es sólo una nada determinada y no una carencia total irresoluta.³¹ Rompe, por tanto, con su antiguo objeto y coloca en su nuevo objeto de estudio a su propia reflexión, a sí misma.

La *pugna* es garantía de que se pueda conocer una nueva forma de ver las cosas dentro de la conciencia del espíritu, y esto lo hace porque tiene la necesidad de llegar a conocerse a sí misma a partir de su propia reflexión sobre sí, puesto que una vez que reflexiona sobre sí, la conciencia se ve envuelta en un camino que la lleva conocer qué tanto es capaz de reflexionar sobre sí misma. Lo que ocurre con la *pugna* es que lo determinado, o el momento deviniente de la relación de la conciencia para consigo misma, se arriesga en su ser para adquirir con ello la expansión necesaria de la realización de su tendencia. Cuando hace eso, entonces va marcando dentro de su itinerario los momentos que la constituirán, ya que la reflexión se va manifestando de distintas formas, una sobre la otra, rompiendo con lo anteriormente establecido. Romper con el objeto viejo hace que la conciencia sufra por implantar uno nuevo: ella misma rompe consigo en su arriesgarse y presentar su saber al análisis de sí cuando comienza a verse insuficiente, pero se ve así porque al momento de que un objeto permite la reflexión sobre sí, marca al mismo tiempo su insuficiencia al respecto de lo que el objeto mismo es. Si la conciencia no reflexionara sobre su objeto, significaría que este objeto es totalmente de acuerdo a las necesidades de la conciencia misma y haría que ésta se mantenga dentro de los parámetros del propio objeto, pero el objeto no es el que marca los parámetros de la conciencia, sino al revés, es la conciencia la que marca los parámetros del objeto; motivo por el cual es la conciencia la

³¹ .- Vid., Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 55: “Pero la nada, considerada como la nada de aquello de que proviene, sólo es, en realidad, el resultado verdadero; es, por esto, en ella misma, algo determinado y tiene un contenido.”

que se constituye en sus momentos, los cuales sólo expresan la relación de aquella con los parámetros impuestos para la realización de cada momento en cuanto tal. Además, un objeto insuperable significaría que no se necesita de reflexión sino más bien de aceptación e imitación, de demostración más que de mostración, y el asunto de la *fenomenología* es mostrar antes que demostrar, puesto que al mostrar, la conciencia demuestra implícitamente su desarrollo, demostraría su objetivo y fidelidad como un asunto totalmente verdadero. Lo que muestra es lo que se desarrolla, y lo que demuestra es el alcance de este desarrollo en la realización de la tendencia. La inclusión de sí en este análisis es propiamente lo que pugna por llegar a ser él mismo la tendencia desplegada. Y para ello necesita romper con lo que la limita, en tanto tendencia real (mas no realizada), para poder devenir sí misma. Así, romper con el objeto previo significa también poder conocerlo a cabalidad, una vez hecho así, se observa todas las insuficiencias que posee, y se toma la decisión que se posee un objeto a superar, y todo este desarrollo conduce a la conciencia hacia su siguiente configuración del conocimiento, Así queda incluida la contradicción.

Pero la ciencia, al aparecer, es ella misma una manifestación; su aparición no es aún la ciencia en su verdad, desarrollada y desplegada. Es indiferente, a éste propósito, representarse que ella sea la manifestación porque aparece junto a otro saber o llamar a este otro saber no verdadero su manifestarse. Pero la ciencia tiene que liberarse de esta apariencia, y sólo puede hacerlo volviéndose en contra de ella.³²

La conciencia llega a una *pugna* consigo misma porque posee la capacidad de reflexionar sobre sí. A través de esa reflexión es que posee conocimiento de su objeto previo, tal pugna se devela como el impulso que hace que la conciencia pase de un objeto o un estadio a otro. Este impulso se traduce en términos de poder conocer a ese objeto en su totalidad. Sólo a través del “volverse en contra de sí misma”, la conciencia llega a tener conocimiento de sí misma, sólo así puede la conciencia *acceder a* sí misma. La pugna es necesaria para el desarrollo, puesto que es por ella que la conciencia va configurando sus propias estaciones. Por ello el método se plantea como la necesidad de conocer al Absoluto por completo; pero de acuerdo con Hegel, este método no sólo es la mostración del Espíritu Absoluto y del camino por el cual se tiene que llegar a él, sino que también es la construcción de ese camino puesto que el camino es, de suyo, el Espíritu Absoluto, motivo

³² .- *Ibidem*, p. 53.

por el cual resulta ser su propia estructura presentada como el desarrollo para el todo al que se dirige.

[...el espíritu...], puesto de una vez sobre el camino del pensamiento [...] conserva su voluntad y ánimo para la verdad; [cuando esto ocurre] pronto [el espíritu] se da cuenta de que sólo el método puede disciplinar el pensamiento, llevarlo al asunto [de que se trata] y retenerlo en él. Un modo así de proceder manifiesta que él mismo no es otra cosa que la reproducción de aquel saber absoluto por el que primeramente se esforzó el pensamiento y fuera del cual este mismo pensamiento después se colocó; nueva producción, sin embargo [que ha de llevarse a cabo] dentro del elemento más propio y más libre del espíritu”.³³

Sin duda alguna, el camino del pensamiento es no sólo el de su configuración, sino del enfrentamiento de ésta consigo misma y con lo otro, es el desarrollo que se atraviesa a sí, trágicamente, en la necesidad de su saber, por lo cual el ánimo para su verdad es la verdad misma, o el deseo de desarrollarse siendo el desarrollo, o lo desplegado, y sólo la disciplina de este pensar, según Hegel y muy de acuerdo con él, es el método, pues cuando exista una pugna consigo mismo, el pensamiento se lleva a sí, se aparece o manifiesta, lo trae a la conciencia de sí, ya sea, como conciencia o como auto – conciencia, con el fin de hacer de este saber en las relaciones que lleva consigo, lo absoluto de su propio saber, en el devenir de su ser él mismo lo absoluto.

Pero ¿a qué caracteriza Hegel como la *reproducción* del saber absoluto? ¿qué es, por lo pronto, el *modo de proceder*? Si el pensamiento se produce a sí mismo en las formas, y si sus formas se relacionan entre sí para desarrollar se dirección, el *modo de proceder*, que surge del propio absoluto, no es otro que el de darle una dirección hacia su fin a tales momentos, o sea el de encaminar al pensamiento en la orientación que se ha trazado. Pero el pensamiento procede siempre hacia sí mismo, y es desde él que se marca cualquier dirección a la que tienda. Por ello, ese modo de proceder se revela como la reproducción del pensamiento que, sin embargo, es una forma de traducirse el pensamiento, por el pensamiento. Dicho lo anterior, es factible pensar en el método como la *reproducción del pensamiento*, sin olvidar que es el pensamiento mismo, por cuanto no sólo marca dirección, sino que es el dirigir mismo de su ser, en la medida en que lleva a cabo su saber con la realización de sus formas; y viceversa, es el dirigir (como acto) su saber, en tanto que se realiza el ser de sí en sus momentos. Pero al mismo tiempo es producción de las formas por

³³ .- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pp. 60-61.

las cuales el espíritu lleva a cabo la realización de sí en lo absoluto. En tal caso la *reproducción del pensamiento* es la forma más libre y que deviene necesariamente de todo este progreso, el sistema. Del mismo modo que el método es un *modo de proceder*, del absoluto, y por el cual se estructura a sí mismo, así también la nueva producción, más libre y propia del espíritu, el sistema, es también un modo de proceder desde sí, puesto que el proceder mismo de todo proceder, es el espíritu absoluto. Entonces, si el primer proceder, como una reproducción del esfuerzo del pensamiento por saberse a sí mismo es la necesidad de cohesión y de desarrollo cabal de la tendencia, en suma, del método, y si el segundo proceder, el más libre, es producto de éste, bien podría decirse que el primero es condición del segundo. Sin embargo, no hay que olvidar que lo primero que se tiene, como fin, en la relación misma, es el proceder segundo, o sea, que el fin primero o cometido inicial del espíritu, es saberse a sí como una estructura total y coherente de sí en sus formas, y del cual surge la reproducción del pensamiento. La conclusión necesaria es que ambos, como estructuras del espíritu absoluto, se co – pertenecen y que una estructura no es sin la otra, o que es la misma estructura, pero revelada desde un distinto plano en la medida que avanza el proceso de re – conocimiento de sí del espíritu. Es el pensamiento, produciéndose a sí mismo, en la reproducción conceptual de su propio despliegue, y por lo tanto, la reproducción del despliegue en la producción misma del concepto. No se le llamaría desarrollo al camino que recorre la conciencia si no fuera evidente su manifestarse para aquél que la estudia (el filósofo, el “*para nosotros*”). El manifestarse de la conciencia es necesario para que ella misma llegue a conocerse, y se desarrolla para poder dar lugar a todas y cada una de las partes, dentro de sí, que la caracterizarán una vez realizada como ciencia y como espíritu:

[...] será conveniente que recordemos algo acerca del *método de desarrollo*. Esta exposición, presentada como el comportamiento de la ciencia hacia el saber, tal como se *manifiesta*, y como *investigación y examen de la realidad del conocimiento*, no parece que pueda llevarse cabo sin arrancar de algún supuesto que sirva de base como *pauta*. En efecto, el examen consiste en la aplicación de una pauta aceptada, y la decisión acerca de si estamos ante algo acertado o no consiste en que lo que se examina se ajuste o no a la pauta aplicada; y la pauta en general, y lo mismo la ciencia, si ella es pauta, se considera aquí como la esencia o el en sí.³⁴

³⁴ .- *Fenomenología del Espíritu*, p. 56. Vid., también, *Ciencia de la Lógica*, p. 729.

La conciencia sabe su “yo soy” por medio de lo que “yo no soy”, ya que la conciencia examina su saber a través de los parámetros que ella misma se ha impuesto a sí, los cuales ella misma debe satisfacer a través del desarrollo. La conciencia distingue el “en sí” del “para sí”, en éste se encuentra el conocimiento del objeto de lo que es para ella, tanto de lo que es tal objeto como lo que es la relación de ella con su objeto. La conciencia misma pone al “en sí” como lo verdadero, como aquello que debe ser satisfecho por el objeto y por el conocimiento de éste. De acuerdo con Hegel: “allí donde la conciencia pone dentro de sí como el en sí o lo verdadero está la pauta para examinar su saber”³⁵, porque la conciencia distingue al *en sí* y al *para sí*, al relacionarse con ellos, ese “yo soy” se transforma en “yo debo ser tal...”, que está implícito, o *en sí*, lo cual se identifica con el en sí o lo verdadero; y a través de la distinción entre lo que “yo soy” y lo que “yo no soy”, junto con la pauta, es decir, lo que “yo debo ser, pero que aún no lo soy”, es que la conciencia se va dando a sí misma su identidad.³⁶ Por lo tanto, el espíritu es su propia pauta por la cual su conciencia deviene *para sí* en el desarrollo de su ser, y la efectividad real del desarrollo está en la adecuación de ese ser, con lo que se ha dispuesto a saber de sí:

[...] el ser mismo de ese *Yo* será devenir, y la forma universal de ese ser no será espacio ni tiempo. Su permanencia en la existencia significará entonces para ese *Yo*: ‘no ser lo que es (en tanto ser estático y dado, en tanto que ser neutral, en tanto que «carácter innato») y ser (es decir, devenir) lo que no es’. Ese *Yo* será así su propia obra: será (en lo porvenir) lo que él ha devenido por la negación (en el presente) de aquello que ha sido (en el pasado), pues esta negación se efectúa en vista de lo que devendrá. [...] Él es el acto de trascender lo dado que le es dado y que es él mismo. Ese *Yo* es un individuo (humano), libre (frente a lo real dado) e histórico (con relación a sí mismo). Y es ese *Yo* y ese *Yo* solamente el que se revela a sí mismo y a los otros en tanto que Autoconciencia”³⁷

³⁵ .- *Ibidem* p. 57.

³⁶ .- Cfr., Fabro, Cornelio, *La dialéctica de Hegel*, trad. Juan R. Courrégés, Buenos Aires, Argentina, Columba, 1969, pp. 67-68: “Esta necesidad que se manifiesta intrínseca respecto a lo *finito* de pasar a otro y así superar su límite, es llamada por Hegel ‘deber ser’ (Sollen) [porque] contiene el límite y viceversa, en cuanto uno es lo negativo del otro [...] Diciendo ‘deber ser’, se sobre entiende la superación del límite, pero más allá del ‘deber ser’ no hay más que el límite. Y el límite indica inmediatamente el más allá de sí mismo, su otro, esto es el ‘deber ser’ que es, según Hegel, el desdoblamiento mismo del ‘ser – en – sí y del ser ahí: mas el límite de este modo va más allá de sí, no hace más que andar consigo mismo, y entonces reencuentra su identidad.” Esta ‘Sollen’ no es algo extraño al proceso, ni está fuera del mismo al modo de ser irrecuperable, sino que está implícito como la disposición y el encargo de la tendencia por llevarse a cabo y realizarse en lo que se está produciendo. En realidad, el ‘deber ser’ es sólo la aplicación de la manifestación misma para seguir realizando lo que necesariamente debe manifestar como lo suyo propio, o la apropiación de aquello que realiza por medio de lo que se expresa. El desdoblamiento que aquí se da es el tránsito del espíritu pugnando por su saber, en la realización de su saber.

³⁷ .- Kojeve, Alexandre, *La Dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, trad. Juan José Sebreli, Buenos Aires, Argentina, Ed. La Pléyade, 1971, p. 13.

Ese “no yo” de la conciencia se expresa tanto en aquello que la conciencia ha dejado de ser y que no puede ser ya más, como en aquello que debe ser a partir de lo que es y de lo que ya no es, a través de los parámetros que ella misma se ha impuesto para poder satisfacer desde sí misma. Pero esta pauta surge porque surge también la necesidad de confrontación de la conciencia consigo misma. Si la conciencia sabe su “no yo” se debe a la insuficiencia de lo que ella misma es, por lo que la pauta re – apropia al “yo soy” de la conciencia ese “no yo” para el cual es su propio desarrollo, o sea, que la pauta hace *para sí*, lo que es *para otro*, en la confrontación de éste con el *en sí* primerizo del cual se da la relación con ambos. En este movimiento de la conciencia hacia su pauta, el *en sí*, se vuelve *otro*, cuando su otro relativo es lo que *para sí* debería ser, por lo que *para otro* es la necesidad de desplegarse en lo otro que es a partir de su en sí. Mientras que *para nosotros*, todo este devenir tienen un resultado efectivo, la conciencia sigue encallada en la *pugna* por cuanto analiza su saber y no sale de ella hasta lograr la adecuación y realización perfectas. Y la *pugna* se despliega ahora como la necesidad *para otro* de su *en sí*, que se necesita a sí mismo como la re – apropiación efectiva de su *en sí* en su otro, o el surgir del *en sí*, como *para sí*, en el arriesgarse a realizar su saber. En tal caso pauta y pugna vendrían a identificarse a raíz del nacimiento del nuevo saber por el cual la conciencia es.

Con la solución dentro de sí de la *pugna* misma, la conciencia se acerca a su tendencia, deviniendo entonces autoconciencia. Su devenir constante hacia sí, con un contenido determinado y analizable caracteriza su método de desarrollo. Ante todo, el “método de desarrollo” es una manifestación del compromiso del espíritu para consigo mismo porque lo involucra directamente con su acontecer y devenir de sí en espíritu, o sea que no lo hace ajeno a todo su despliegue, y porque lo describe a partir de lo ya dado en la historia a través de la necesidad del desarrollo en el despliegue: “Por tanto, la historia que tenemos ante nosotros, es la historia de la búsqueda del pensamiento por el pensamiento mismo. Y lo característico del pensamiento es que sólo se encuentra al crearse; más aún, que sólo existe y tiene realidad en cuanto se encuentra.”³⁸ Hegel no puede ser más claro al respecto, sólo lo que se tiene a sí como lo investigado que es también la investigación, o sólo lo que se tiene a sí como su tendencia que es a la vez su realización de sí, es la historia que se hace el pensamiento para producirse en la esencia de su razón de ser. Además la

³⁸ .- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía I*, p. 11.

fórmula “*método de desarrollo*” se puede entender de dos formas distintas pero complementarias: o bien, que existe un método, una forma de acceder, o de proceder, y de llevar a cabo el desarrollo mismo del espíritu, esto es, una pauta inmanente que genera todo se desarrollo; o bien que el mismo desarrollo es ya el método, esto es, que el desarrollo mismo es la propia forma del espíritu *de y para* acceder a sí mismo, y *de y para* llegar a sí mismo, es decir que desde y sobre sí mismo el espíritu lleva su proceso de conocimiento en tanto que se desarrolla, conocimiento y desarrollo que a su vez son para sí mismo: “El método es este saber mismo, por el cual el concepto no existe sólo como objeto, sino como su propio actuar subjetivo, como el *instrumento* y medio de la actividad cognoscitiva distinto de ésta, pero como la propia esencialidad de esta misma.”³⁹ El método es un aspecto del Espíritu Absoluto por tres cosas: primero, porque parte de lo que muestra, en su inmediatez, el Espíritu, lo sensible o manifiesto, que es algo fuera de sí mismo, esa pauta de la que parte el método es lo interior en lo sensible, y lo sensible es a la vez el espíritu, pero en tanto que se manifiesta como exteriorización de sí mismo, como realidad. Segundo, porque el método se manifiesta, al tener lo sensible frente a sí, como pensamiento (en tanto “*investigación y examen*”) y de tal forma es su comportamiento, porque “la conciencia nos da en ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma, ya que la distinción que se acaba de hacer recae en ella”⁴⁰, es decir, una de las principales características del espíritu es que se piensa a sí mismo en la medida en que se mide o analiza. El espíritu es conciencia de sí en tanto que se hace exterior a sí misma para conocerse, en eso radica el origen del pensamiento como ciencia, en el autoconocimiento, y la dialéctica es autoconocimiento. Y tercero, el método, al formar parte de la realidad, fundamenta y forma al mismo tiempo a la realidad con su conocimiento, la realidad de la que parte es esa realidad que le sirve de pauta para iniciar su conocimiento, también sirve para que la construcción entre esa pauta y el conocimiento generado vayan produciendo a la realidad:

Todo conocimiento real debe pasar por tres momentos: por el de lo inmediato o de lo universal abstracto, después por el de su negación, que es reflexión, mediación, y por el de la totalidad concreta, de lo universal concreto, es decir, del resultado que conserva y contiene en sí el momento de la negación, de la reflexión, de la mediación.⁴¹

³⁹ .- *Ciencia de la Lógica*, p. 727.

⁴⁰ .- *Fenomenología del Espíritu*, p. 57.

⁴¹ .- Garaudy, Roger, *Op. Cit.*, p. 40.

Este tercer momento del conocimiento es el que produce a la realidad y, en tanto que se mantiene en movimiento (es decir, en tanto que se mantiene la reflexión y el pensamiento como constante) la sigue produciendo, la culminación de este movimiento en “tres pasos” se da al momento de manifestarse en la verdad en la autoconciencia del espíritu, o que éste se sepa como su propio saber. Después de cada reflexión y mediación se tiene por resultado una verdad, y tal verdad no es más que revelación y producción del Espíritu por él mismo, en tanto que se sirve del método para “crecer”, por ello Hegel dice que el método “no es sino la estructura del todo presentada en su esencialidad pura”⁴², esa “esencialidad pura” es el pensar, el reflexionar y el producir con base en ese pensar. La estructura total del método no es sino la marcha progresiva que atiende a su propia menesterosidad, es decir, su dramático desarrollo por y para el acceso de su saber y de su propio ser en desarrollo. Su esencialidad pura es, por tanto, tender hacia sí, en la atención de su propio recorrido. Además, su relación con el sistema se basa en la necesidad de su tendencia como total y desplegable. Sólo es posible el método, es decir el desarrollo y progreso del espíritu, o de cualquier ente, si hay movimiento: “El método, la dialéctica, es, pues, indivisiblemente, ley de desarrollo del ser y del movimiento del conocimiento.”⁴³

Ahora el método es tomado como la ley por la cual el movimiento se desenvuelve en conocimiento. Este hecho de que el método sea ley, reintroduce en él, no elementos ajenos a lo que se ha expresado hasta el momento, sino los mismos caracteres que lo han constituido, pues ahora, el método es el cumplimiento de conceptos como desarrollo, movimiento e incluso conocimiento. Con ello, el método empieza a rechazar la duda y la contradicción en la que él mismo había caído, pues ahora se levanta nuevamente re – asumiendo sus momentos o caracterizaciones bajo una forma más libre y completa. Lo que se expresa al dar por sentado el resultado de este primer movimiento es que lo que se crea, lo que es *para sí*, y se lo realiza históricamente, es decir, deviniendo lo que tiene necesariamente que ser. De este método surge el saber que hará posible el autoconocimiento del espíritu absoluto por parte de quien investiga; ese saber es un saber, que a pesar de llegar a ser completo en un primer resultado, siempre se estará constituyendo

⁴² .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p 32.

⁴³ .- Garaudy Roger, *Op. Cit.*, pp. 56-57.

a sí mismo en tanto que se niega y al mismo tiempo se supera llevando dentro de sí tanto al error mismo como a su solución (ésta a su vez forma el nuevo estadio del espíritu), hasta ser total y perfecto, y en el momento en que cumple con tales características, llega el método a integrarse junto con el Espíritu Absoluto, el cual, gracias a tales resultados, se vuelve hacia sí mismo: “el método tan sólo alcanza totalmente su objetivo [el de ser justamente “absoluto”, es decir estar completo] cuando no hay nada extraño a la razón misma; ni trascendencia de Dios, ni exterioridad de las cosas.”⁴⁴ El método es, por así decirlo, la conexión entre esas dos partes que conforman principalmente aquello que se puede llamar “Todo”: el hombre y el Espíritu. La conexión entre ambos elementos daría como resultado una especie de reunión entre las partes. Hegel propone, por lo tanto, a este método como la forma de acceder y poseer lo que tiene frente a sí: la realidad, y que si se tiene frente a sí, es porque se lo ha producido. Si el método se apropia de la realidad, lo hace porque en un principio tal realidad le pertenecía, y al apropiarse completamente de la realidad, en tanto que ha mostrado, construido y producido, entonces se abre paso al *sistema*: “Pero la última etapa de este movimiento es realmente distinta del movimiento mismo. Es ya posesión y no aspiración, aunque por otra parte, dentro de esta etapa nueva se inicie a su vez un nuevo movimiento.”⁴⁵

1.2. La Dialéctica.

[Características fundamentales: negatividad]: La conciencia del espíritu se vuelve su objeto de estudio a partir de lo que piensa de sí misma, pero con el conocimiento de lo que pensó a partir de lo otro; otro que no es más que la conciencia misma en su estado de *alienación*, o negación de sí, gracias al cual es posible un *acceso* claro, consistente y cabal a sí mismo. Esta alienación o contradicción de la conciencia del espíritu permite que la conciencia se analice desde fuera de sí, esto es, que la perspectiva desde la cual parte es, no ya la relación que tiene con su objeto, sino su análisis a partir de la relación consigo mismo y su objeto. A través de sí y su relación, la conciencia pasa a ser lo que no es, pues abre la investigación a lo que ella no es, desde lo que ha devenido en su ser, lo cual sólo es

⁴⁴ .- *Ibidem*, p. 44. Con esta aseveración es posible afirmar, por el momento, que ni siquiera el método es extraño o ajeno a todo el proceso, sino que lo constituye.

⁴⁵ .- Valls Plana, Ramón, *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, 3º edición, Barcelona, España, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1994, p. 34.

posible cuando la conciencia niega su conocimiento previo y ya no se identifica más con él, pero como es algo que de suyo le pertenece, debe aprehenderlo como lo superado en el análisis de sí misma. Sin embargo, el primer paso en el movimiento dialéctico es la *pugna*, traducida ahora como la *negatividad*.

[...] El pensamiento dialéctico [...se dirige...] a través de lo que él llama el poder de lo negativo, el concepto del entendimiento da lugar a la contradicción [...] la contradicción implícita en el concepto se hace explícita cuando el concepto pierde su rigidez y autosuficiencia y pasa a convertirse en su contrario. [...] La dialéctica es el reflejo de la vida de lo Absoluto [...] el surgimiento de la contradicción es la fuerza motriz, dijéramos, del movimiento dialéctico. El conflicto entre los opuestos y la resolución de dichos conflictos en una síntesis, que da lugar ella misma a otra contradicción, es lo que dirige sin descanso a la mente hacia un término ideal, una síntesis que todo lo abarca, el sistema completo de la verdad.⁴⁶

El pensamiento que, en algunos casos, recoge lo que el movimiento realiza, pero que, en otros casos, realiza lo que el movimiento pretende, se denomina ahora dialéctico por el hecho de incluir y mantener, dentro de su propio desarrollo, lo negativo o el poder de alienación de su razón de ser. La alienación de la conciencia se da justamente en la negación de sí, es decir, de la negación de la creencia de la mismidad entre ella misma y su conocimiento, esta *negatividad del conocimiento* de la conciencia es el momento clave para entender a la Dialéctica, que caracteriza el método mismo de acceso de la conciencia hacia ella misma a partir de lo otro, de lo que ella misma ya no es. “También el método de la verdad conoce el comienzo como algo incompleto, porque es comienzo; pero, al mismo tiempo, conoce este incompleto en general como algo necesario, porque la verdad no es sino el venir hacia sí mismo a través de la negatividad de la inmediatez.”⁴⁷ La negatividad es el resultado de la contradicción de la razón de ser del espíritu, y es necesaria para hacer más concreta la tendencia del espíritu, hacerse y volverse él mismo; como naturaleza propia de su tendencia, el motor de su avance es la negación de su conocimiento, o la caída de la conciencia en su propia angustia y carencia de ser, para que de ella, el espíritu se trascienda hacia sí mismo en la revisión de su propia razón de ser con la finalidad de complementarse en la confrontación para sí, de su en sí. “Aquello por cuyo medio se impele adelante por sí mismo, es lo *negativo*, ya mencionado, que contiene en sí: éste es el verdadero elemento

⁴⁶ .- Copleston, Friedrich, *Historia de la Filosofía VII. De Fichte a Nietzsche*, trad. de Ana Doménech, 5^o edición, Barcelona, España, Editorial Ariel, Filosofía, 2001, Tomo 7, p. 141. Vid., también, Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger II. El Idealismo: Fichte Schelling, Hegel*, 3^o edición, Barcelona, España, Herder, 2001, Tomo 2, p. 219.

⁴⁷ .- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, p. 730.

dialéctico.⁴⁸ Sólo en la insuficiencia o negatividad de su propio saber, al par que la insuficiencia de su ser, revelada como una tendencia que se despliega, puede el espíritu avanzar metódicamente hacia su propia complejidad y éxtasis. Acerca de la noción propia de su método, dice Hegel:

[...] *debe exponerse* este retorno del concepto a sí mismo. Este movimiento, que en otras condiciones haría las veces de la demostración, es el movimiento dialéctico de la demostración misma. Solamente él es lo especulativo real, y sólo su expresión constituye la exposición especulativa. La proposición debe expresar lo que es verdadero, por ello es, esencialmente, sujeto; y, en cuanto tal, es sólo el movimiento dialéctico, este proceso que se desarrolla y retorna a sí mismo.⁴⁹

Lo que ocurre ahora es que el movimiento por el cual la conciencia transita es ya el movimiento que la demuestra como tal, por medio de aquello con lo que se relaciona. Si la primera relación es la mostración uno con otro de la conciencia, esta segunda relación es la demostración del primer movimiento, aunado con la confirmación de que la conciencia resultante es la inclusión de su perfeccionamiento. De tal forma la conciencia va realizando su *en sí*, o pauta determinada, dentro de sí misma, a la manera de *su* exteriorización; y gracias a lo cual el *para sí* se realiza, exponiéndose, en la medida en que se hace propio. La conciencia accede y se conoce a sí misma conociendo lo otro, y viceversa, conociendo a lo otro se conoce a sí misma. La conciencia demuestra que al conocerse, implica necesariamente lo otro de sí que, al desplegarse, es su configuración previa o posterior, pero al ser desplegado, es el espíritu *en sí y para sí*. Y el espíritu otorga valor al conocimiento de la conciencia como dota de movimiento al suyo propio en la apropiación del movimiento de lo negativo de sí. Ambos conocimientos se dan al mismo tiempo a través del distanciamiento de la conciencia con su objeto y consigo misma, en la medida en que ella deviene su objeto, o su objeto deviene lo que ella tiene que ser, reformulando de nuevo su conocimiento para poder reconstituirse. La conciencia se distingue de ella misma porque va evaluando el conocimiento que ha dejado de satisfacerla para plantearlo en una mejor forma, al igual que a través de esa evaluación va formulando su siguiente estadio inmanente en su desarrollo. Y a su vez, se relaciona consigo misma porque con las

⁴⁸ - *Ibidem*, Introducción, p. 51. Cfr. también, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 113, § 11.

⁴⁹ - *Fenomenología del Espíritu*, p. 43. Acerca de la *exposición*, Vid., también, Capítulo II, sección 2.2. Por el momento, la *exposición* se manifiesta como un deber, pero en tanto un deber, se muestra como algo inmanente a su propio desarrollo, es decir, que en cuanto deber, es una posibilidad *para sí* de la conciencia, y en cuanto posibilidad, es la necesidad de sus momentos *en sí*. Aquí, la *exposición* es sólo la revelación de la tendencia bajo una forma concreta.

distinciones que hace se va formando a sí con un nuevo saber que la constituirá nuevamente con el poder de dar por manifiesto que se está desarrollando el espíritu dentro de la conciencia. Este análisis de sí va conformando el todo que se expone al momento que se va manifestando, pues su mostración es capaz de diferenciarse en sus momentos contradictorios para la unión posterior de los mismos, no se queda en un lado de la diferenciación, no se atora en la contradicción, o en la unilateralidad, sino que avanza hacia la totalidad de sí conformando su propia realidad. Por ello mismo al “yo” le corresponde de la misma manera *su* “no yo”. Ese “no yo” de la conciencia hace que ella misma se mueva, cambiando desde aquello que no debe ser, hasta aquello que debe ser. La distinción del *en sí* sirve al método para que pueda la conciencia configurarse a partir de sí misma, reconociendo que a pesar de ser diferenciado, le pertenece el *en sí*, a partir del establecimiento de una pauta y del abandono de la forma no real de la conciencia por la cual atraviesa. Pero dicho movimiento es dialéctico, es decir, no por caer simplemente en las contradicciones de su ser, sino porque se desenvuelve en, y a partir de sus contradicciones. En tanto *negatividad*, es ya el principio del retorno de la conciencia sobre sí, para encontrarse como espíritu, y como tal, se reviste ya característicamente de la demostración de su justificación, es decir, que se manifiesta ya la necesidad de la creación de sus formas bajo la propia necesidad de cohesión de dichos momentos.

La dialéctica entonces es un movimiento que arrastra las oposiciones y las supera, negándolas y asumiéndolas, en los opuestos superiores, más elevados. Es un ir – más – allá que sin embargo queda en la inmanente interioridad de la subjetividad absoluta. La limitación se aniquila, es decir, lo finito se des – limita, se lo infinitiza: es negación de la negación.⁵⁰

El carácter especulativo de la dialéctica radica en el análisis de la diferenciación de sí a través del tránsito en lo negativo. Pero aquello que es lo verdadero de este movimiento es el devenir de sí, en el retorno, o sea, en la recuperación de sí y de sí saber aún más expansivamente, por medio de lo que es en lo que no. La pauta es la garantía del propio desarrollo por cuanto es lo que hace que retorne a sí la conciencia cuando ha perfeccionado su ser y su saber, con base en el establecimiento de su pauta, como la tendencia necesaria a

⁵⁰ .- Dussel, Enrique, *Método para una filosofía de la Liberación*, 3° edición, Guadalajara, México, Editorial Universidad de Guadalajara, Colección Fin de Milenio, 1991p. 98. Vid., también, Garaudy, Roger, *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*, trad. Alfredo Llanos, Buenos Aires, Argentina, Ediciones siglo Veinte, 1973, p. 273: “[...] la clave del movimiento dialéctico [...] es, por una parte, el nexo interno y necesario de sus momentos, y, por otra, el surgimiento inmanente de la diferencia y la negación. Lo que determina el progreso es lo negativo que él contiene [...].”

desplegarse. Y la pauta actúa *negativamente* por cuanto hace que la conciencia se diferencie de sí, y se relacione al mismo tiempo, para consigo misma, por medio de las circunstancias establecidas para dicha relación, a saber, el impulso y la tendencia. La contradicción se manifiesta y desarrolla justamente cuando se da en el espíritu tanto la diferenciación, como la propia relación de sí a partir de dicha diferenciación; cuando la conciencia llega a saberse sin ser ella misma lo que ha de ser posteriormente, en el establecimiento de sí como su propia pauta, es que tiende a su propio fin. Si la pauta sirve al método para poder alcanzar el siguiente nivel, como un parámetro a seguir, se debe a que la misma conciencia, en su necesario y progresivo manifestarse y desplegarse hacia sí, va determinando las pautas que se han estado obteniendo a lo largo del proceso de cohesión mismo, negativamente. Pero en el momento en que la conciencia se topa, por así decirlo, con la dialéctica (o sea, cuando exterioriza su propia razón de ser, su alma motora) ocurre que lo que la conciencia realiza es el reconocimiento del conocimiento que ha adquirido, a partir del conocimiento mismo y en el lapso del recorrido, a manera de examen o investigación, previo a la realización total del espíritu, y en el despliegue del mismo. Por lo tanto:

Decir que el método de conocimiento es dialéctico es decir que no hay conocimiento inmediato. Es negar no tan sólo la posibilidad de poseer la verdad mediante una intuición sensible y directa, sino también la posibilidad de poder alcanzar la verdad mediante un concepto aislado. Lo característico del método dialéctico es expresar tanto la imposibilidad de la intuición sensible como la del aislamiento de un concepto.⁵¹

Si no hay conocimiento inmediato, o sea, verdadero saber fructífero tanto para la correspondencia como para el desarrollo del espíritu *para sí* mismo, se debe a su relación, pues sólo en cuanto se establece una necesidad de verse y analizarse en y con su otro, es posible adentrarse en el conocimiento de sí, en el análisis de su saber y de sí por medio de la exteriorización de sí en la pauta. Incluso pensar en un conocimiento que se adquiere de tajo, desde el primer principio, aísla las siguientes relaciones que contienen la posibilidad del conocimiento más perfecto. El reconocimiento de su saber es la negación del mismo, pues al ponerlo como suyo, niega el hecho de que sea otro, y lo mismo ocurre cuando la conciencia se hunde en su propia desesperación, pues al negarse a sí, en su conocimiento, se impulsa para desarrollarse en lo que no es, para serlo, pues como tal se fundamenta dentro de su propia naturalidad por llegar para ser. Al negarse a sí afirma lo otro *dentro* de

⁵¹ .- Garaudy, Roger, *El pensamiento de Hegel*, pp.40-41.

sí, y eso que afirma es la posibilidad de la razón de salir de sí y expresarse tal como tiene que ser:

En la medida en que la reflexión se toma a sí misma por objeto, su aniquilación es la ley suprema, que le es dada por la razón y mediante la cual deviene razón. Ella subsiste, como todo, solamente en lo absoluto, pero en tanto reflexión es opuesta a él; por tanto, para subsistir tiene que darse la ley de su autodestrucción. La ley inmanente, en virtud de la cual se constituiría como absoluto a partir de una fuerza propia, sería la ley de la contradicción, es decir, que su ser – puesto sea y permanezca.⁵²

La negatividad no es más que relación permanente y constante, es hacer entrar en la correspondencia de la conciencia, a ella misma tanto con su tendencia, como con su propio desplazamiento. El desplazarse a sí misma, produce que la conciencia sea algo que deviene *para sí*, o sea, se reconoce como lo que llegará a ser cabalmente en el pináculo de dicho saber. En el reconocimiento del conocimiento o de su saber producido, se encuentra el ofrecimiento del concepto, puesto que se la identifica al objeto con denominaciones suyas que lo hacen mantenerse en su estado de realización y pasar posteriormente a su decadencia y abandono por parte de la conciencia. Que la conciencia determine su objeto y su reflexión o conocimiento de éste en concepto significa que lo ha delimitado perfectamente, que lo ha sabido usar y denominar durante su estancia en ese estadio o configuración de la conciencia, y que lo ha marcado como superable. Se da, por lo tanto, pie al recorrido de superación del concepto mismo, pero al mismo tiempo de su recogimiento conceptual, es decir, de su inclusión en el nuevo conocimiento como un objeto o concepto superado.

La dialéctica es para Hegel el movimiento inquieto producido por la confusión, o por las confusiones sucesivas, que se produce cuando lo que se pretendía no puede hacerse efectivo, cuando la certeza con la que es contada se desmorona al contrastarla, es decir, al intentar emplearla. La dialéctica es el itinerario que lleva a cabo el pensamiento por una senda de confusiones; pero que produce un resultado: el hundimiento de las certezas unilaterales y la ganancia de nuevos puntos de vista a tomar en consideración. Con ellos se logra una nueva verdad, siempre y cuando el entendimiento se transforme.⁵³

Cuando la conciencia expone su saber a través de conceptos, lo hace a partir de un nuevo conocimiento, de una nueva pauta y de un nuevo objeto. *Gira* a través de los mismos

⁵² .- Hegel, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, estudio preliminar, traducción y notas de Ma. Del Carmen Paredes Martín, Madrid, España, Editorial Tecnos, Colección “Clásicos del Pensamiento”, 1990, # 71, p. 28.

⁵³ .- Cuartango, Román, *Op. Cit.*, p. 81

términos o conceptos, pero desde una perspectiva distinta mejor complementada. Produce el concepto de su ser, en devenir. Es la reflexión especulativa la que se desarrolla al par que la realización del ser, en la negatividad, de la conciencia del espíritu. Y se le denomina especulativa porque, en efecto, refleja, a partir de sí misma y de su razón, lo que es el nuevo objeto para sí misma, mostrándolo a partir de sus propias configuraciones y pautas nuevas determinadas, ocurriendo un triple movimiento en la reflexión especulativa: el de generación o recolección del objeto, el movimiento de delimitación o manifestación del mismo y el de la superación, pero al mismo tiempo inclusión del viejo objeto dentro de los mismos términos a través de pautas nuevas. Con ello, refleja sus propias determinaciones, o negaciones, para poder superarlas al analizarlas como lo otro de sí

La dialéctica es el movimiento de la negación, más aún, de la *negatividad*, la relación de la negación en la conciencia y en el espíritu, que como tal promueve el retorno de él hacia sí mismo en la recuperación de lo negado, cuando se da la superación misma de éste. Decir que la dialéctica es motor, significa tanto el hecho de que ella produzca el movimiento como el llevar a cabo ese movimiento. O sea, que la dialéctica es *movimiento dialéctico*, no sólo porque promueve en su seno tal movimiento con una finalidad en su tendencia, sino que ella misma se introduce, pero exterioriza, en tanto movimiento de aquello que se realiza en la tendencia misma. Este *movimiento dialéctico* es, por tanto, lo productor al par que es lo producido por sí mismo, además de que exhibe, en dicho movimiento, las unilateralidades por las cuales necesariamente ha de transitar y que necesariamente ha de rebasar, incluyéndolas dentro de sí.

Llamo *dialéctica* al principio motor del concepto, que disuelve pero también produce la particularidades de lo universal [...] La más elevada dialéctica del concepto consiste en no considerar la determinación meramente como límite y opuesto, sino en producir a partir de ella el contenido *positivo* y el resultado, único procedimiento mediante el cual la dialéctica es *desarrollo* y progreso inmanente. No es por lo tanto la acción *exterior* de un pensar subjetivo, sino el *alma propia* del contenido lo que hace crecer orgánicamente sus ramas y sus frutos [...] el objeto es por sí mismo racional; aquí está el espíritu en su libertad, la más alta cumbre de la razón autoconsciente que se da en la realidad y se produce como mundo existente.⁵⁴

Aquí Hegel esta caracterizando ya a la dialéctica como lo propio del proceso, a saber, como el *alma* misma del espíritu por el cual éste deviene lo que es. Al mismo tiempo

⁵⁴ .- Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. y prólogo de Juan Luis Vermal, 2º edición, Barcelona, Edhasa, Los libros de Sísifo, 1999, pp. 108-109. Vid. también, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 183, § 81, o la nota explicativa en p. 184.

está dotando ya a la dialéctica del contenido que genera, ya que no sólo lo crea sino que ella misma se expresa en lo que crea. Del mismo modo, lo que la dialéctica expresa en el movimiento de sí, es también dialéctico y real en el sentido en que promueve y explica su devenir en función de lo que ha sido. La dialéctica es principio porque, en la relación consigo misma de la conciencia se marca la pauta por la que ha de recorrer su conocimiento en la forma del camino de este hacia su realización. Este principio se revela como aquello hacia lo que accede la conciencia sobre sí misma, su tendencia o dirección, lo que la conciencia debe ser a partir de lo que es y de lo que no es, pero que acontece *en sí*, es decir, a partir de su ser que deviene, entendido éste no como un ser que abandona en su cambio mismo aquello que deja de ser, sino que es, como ser propio de la conciencia, lo que se construye y realiza en la inclusión de lo que deja de ser hacia dentro de lo que está por ser, siendo ello mismo, en la realización, por lo cual se ve que realización y determinación son una y la misma cosa, cosa que se despliega en el método a través de los movimientos dialécticos de la conciencia misma. Es necesario que la conciencia se despliegue en estos tres movimientos unitarios para que, en el brotar de su nuevo objeto, o la experiencia de sí, ella misma se de cuenta y tenga certeza de que tanto su determinación, forma del ser de la conciencia que la encumbra en una configuración clave y constitutiva del espíritu mismo, como su realización, el modo de llegar a ser cumbre de esta forma o configuración, son lo mismo, algo indiferenciado que sólo la reflexión es capaz de reunir al diferenciarlas y unir las nuevamente. Lo que la triplicidad del movimiento pone en claro, y exhibe, es el tránsito y devaneo de su ser entre nociones que aparentemente se aíslan o refieren sólo a sí, pero que se compenetran entre sí por motivo de ese propio devenir.

Si la dialéctica es vida o el alma de todo su propio desenvolvimiento se debe tanto al hecho de que es gracias a ella que se manifiesta y se mantiene perpetuamente como un movimiento de auto desenvolvimiento, como al hecho de que es gracias a dicho movimiento que se obtiene a sí como su propio saber, es decir, sólo siendo el espíritu él mismo, en su movimiento, en su propio devenir, es que se ha de saber a sí mismo. “Si el término negativo no existiese, no habría desarrollo y la realidad toda, y con ella el término positivo, se hundiría. La instancia negativa es, por decirlo así, el resorte impulsor del desarrollo; la oposición es el alma misma de la realidad.”⁵⁵ El devenir de la conciencia en

⁵⁵ .- Croce, Benedetto, *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, trad. Francisco González Ríos, Buenos Aires, Argentina, Ediciones Imán, Panorama de Filosofía y la Cultura, 1943, p. 57.

espíritu es una realización del cambio mismo en la determinación que surge, combinando la alienación de la conciencia con el análisis de esta alienación misma. El arranque y la disposición por ello son principio “motor”, que se basa en la *negatividad* del conocimiento de suyo, en el momento del movimiento de una determinación o configuración a otra. Genera el cambio en el inicio de la inmediatez de la conciencia sobre sí misma, porque el principio es cambio ya *en sí* mismo. Y el espíritu, en cuanto negatividad es el fin de la realización de sus momentos, o la disolución de los mismo, pero bajo el principio de la fusión y comunión de ellos en un solo ejercicio y acto de la razón, o la aparición de sí en la cohesión de sus momentos como algo suyo, negativamente incluido, es decir, en la apropiación transformadora de la etapa de su devenir como el todo de sus momentos. Este movimiento es, por todo lo anterior, tan necesario al proceso como la postulación de su presunto comienzo y su realización en la totalidad de sí de sus formas. La dialéctica es, por tanto, la negación de sus limitaciones, entendidas éstas tanto en el sentido de la insuficiencia de sí en su momento, como en el sentido de aquello que la determina como lo que no es y que necesariamente debe ser. La alienación es la destrucción de los límites de la conciencia en cuanto tal, la aniquilación de sus propias insuficiencias, produciendo con ello que la conciencia se establezca en negación. La negación de la conciencia, consigo misma, es la transformación de su desarrollo, y la necesidad del mismo en función del perfeccionamiento de su ser y de su saber: “El acicate dialéctico real es la necesidad: este elemento y sólo él, como algo jamás saciado, jamás realizado por el mundo existente, cualquiera que él sea, provoca la contradicción, que continuamente surge y explota.”⁵⁶

La alienación de la conciencia es *poner* su ser en lo otro, en aquello que ella no es, y es también arriesgarlo con dicha estrategia; es negar que ella sea su conocimiento adquirido hasta el momento y negar que es el conocimiento cabal que pretende ser, marcando así sus límites tanto de forma como de contenido de su conocimiento (es decir, tanto de aquello que marca la tendencia en su contenido, o pauta, como aquello que basa en lo que se basa ese conocimiento o análisis y examen de la conciencia), pero superando tales límites adecuándose a aquello que pretende ser en su análisis de conocimiento.

La dialéctica penetra, de este modo, en sí misma, es la representación del movimiento inmanente al concepto por su negatividad. [...]; es lo verdadero y lo falso, lo positivo y lo negativo, la noche de las contradicciones y el día de su

⁵⁶ .- Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, p. 113.

solución en nuevos y nuevos resultados. De donde se desprende que la verdad [...] es su desarrollo dialéctico o el mismo proceso.⁵⁷

Si la dialéctica llega a ser crítica, se debe al poner su saber, en su ser negador, es decir, que ataca el ser limitado de su conocimiento para expandirlo en la riqueza posterior que le está aguardando; por ello mismo, este movimiento no se estanca sólo en lo crítico, sino que avanza a lo absoluto conciliador de sí. La dialéctica, de acuerdo con Hegel, es algo enteramente positivo, y que incluye lo negativo entendido como tal cotidianamente, puesto que no se estanca en la contradicción que ella misma produce, sino que la rebasa en el producir de su nuevo objeto y conocimiento de éste, producir que se encuentra trazado en el desarrollo mismo de este nuevo objeto y conocimiento, o de su ser y su saber de sí en la realización de ambos, desde el negar el conocimiento previo hasta el llegar a encumbrar otra vez el objeto y el conocimiento nuevo. Y así, el camino mismo es no sólo la pauta para llegar a su fin, o finalidad como objetivo, sino que es también el desarrollo de sí mismo en su propio trazo como camino.

Su determinación [del espíritu] pasa a realizarse mediante la conciencia y la voluntad; éstas, conciencia y voluntad, se hallan primero sumidas en una vida inmediata y natural; su objeto y fin es al principio la determinación natural, como tal, que, por ser el espíritu quien la anima, tiene infinitas pretensiones, infinita fuerza y riqueza. Así es como el espíritu se opone a sí mismo; ha de vencerse a sí mismo, como verdadero enemigo de su fin. La evolución, que es en sí un sosegado producirse —puesto que consiste en permanecer a la vez en sí e igual a sí en la exteriorización— es, en el espíritu, una dura e infinita lucha contra sí mismo. Lo que el espíritu quiere es alcanzar su propio concepto; pero el espíritu mismo se lo encubre, orgulloso y rebosante de satisfacción, en este alejamiento de sí mismo.⁵⁸

Ya se ha dicho que lo natural en la conciencia que se quiere espíritu, es su impulso por llegar a ser eso que se propone, la conciencia de este devenir es la necesidad de llevar su saber hacia sí, mientras que la voluntad de este proceso es el impulso sobre el cual todo el camino se vierte hacia la totalidad de sus formas; es, en suma, la necesidad de sí en la realización del desarrollo. Asimismo, la dialéctica es el *alma propia* que hace crecer al espíritu y a la conciencia porque los incluye mutuamente, y los abre al movimiento mismo, al par que conduce a la conciencia de un estado previo a un estado posterior que enmarca e introduce este estado previo como parte de la constitución del mismo espíritu en su camino

⁵⁷ .- *Ibidem*, p. 95.

⁵⁸ .- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, pp. 211-212.

de recogimiento y reconocimiento de sí, de donde se desprende que lo racional no sólo es ese *obrar con arreglo a un fin*, como si estos conceptos y determinaciones fueran aislados uno de otro y dependieran sólo de sí, sino que es también la conciencia misma que fija los momentos con su propio conocimiento adquirido en la cohesión realizable, o sea, la unión y fusión de todos estos conceptos, en la razón que deviene a ser lo que tiene que ser, por medio del constante acceder hacia sí misma en la forma de aquello que ha llegado a ser a partir de sus determinaciones. Pero no sólo es, en tanto creación de momentos y determinaciones, la relación de uno consigo mismo por el principio inmanente que cada uno de ellos tiene. Este principio es uno porque es el mismo y se expresa como tal para todos los momentos. Por lo que la adhesión de tales momentos es sólo la marca de la exteriorización de su principio fundamental, o tendencia y dirección, bajo la forma determinada por la cual aparece justamente como un momento determinado. Pero como razón que determina y realiza, se da también la relación concreta de la forma con el contenido, es decir, de lo que se recupera en conceptos con lo que se da en el mundo mismo, pues esto que se da es a partir de los conceptos y de las determinaciones que la conciencia hace sobre sí en su análisis. La negación de un conocimiento es la determinación concreta de éste en el mundo, y la nueva afirmación del conocimiento adquirido es el análisis que la conciencia hace de éste mientras se adentra en el mundo en la superación de ese conocimiento negado, o el querer proponer, en su producir, al nuevo conocimiento como constitutivo del mundo mismo: “La labor que queda por hacer es precisamente esa: que ese principio se desenvuelva, se elabore, que el espíritu llegue a su realidad, llega a la conciencia de sí mismo en la realidad”.⁵⁹

De ello se desprende lo que Hegel asevera sobre la realidad y la racionalidad: “lo que es racional es real, y lo que es real es racional”⁶⁰, donde la reflexión de la conciencia sobre sí misma, en el sentido que si ella misma es capaz de poner a prueba su conocimiento y de tratar de establecerlo como determinante (históricamente hablando) y constitutivo de la realidad, entonces su efectividad real se da en el análisis de su propio conocimiento, en ver si el *en sí* y el *para sí* concuerdan a partir de la pauta misma. Dicho de otro modo, aquello que es efectivamente real, es sólo lo que se da como capaz de realizarse racionalmente en el

⁵⁹ .- *Ibidem*, p. 321. Cfr., también, Capítulo II, Sección 2.3.

⁶⁰ .- *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 59; o como dice en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p 106, § 6: “Lo que es racional, eso es efectivamente real, y lo que efectivamente real, eso es racional”.

análisis de sí mismo, para ver y saber si tal conocimiento determina y constituye un momento cumbre de su desarrollo, o sólo aquello que es capaz de analizarse a sí mismo para ver si satisface aquello que debe ser, es susceptible de ser tomado como lo determinante y constitutivo de la historia de su desarrollo. Pero también es necesario recalcar que, si se ha estado hablando de la conciencia del espíritu a lo largo de toda esta investigación, se lo hace de acuerdo a lo establecido por el propio Hegel que el espíritu se haga conciencia de sí, y en ese caso, la Fenomenología presupone ya que la conciencia, lo es del espíritu y solamente de él, tanto porque a él tiende, cuanto porque de él es el devenir de esos momentos de conciencia

Entonces, los tres aspectos de la dialéctica quedan fundamentados de la siguiente manera:

1) el momento del ser – en – sí: lo absoluto en sí mismo, considerado previamente a la asunción de lo finito. Es el momento meramente abstracto, de la afirmación inmediata; 2) el momento del ser – otro: lo absoluto sale de sí mismo y, asumiendo lo finito, deviene otro respecto de sí mismo. Es el momento de la negación, que posibilita la mediación; 3) el momento del para – sí: a través de este auto exilio y de esta auto negación, lo absoluto llega a ser para sí lo que es. Es el momento de la negación de la negación o afirmación concreta.⁶¹

Lo importante a notar aquí es que ambos momentos o fases se acomodan al pensamiento de esa manera, en función de la exposición misma a la que pertenecen, aun cuando dicha exposición sea en este momento una tendencia o una pauta *en sí* que requiere *para sí* de su despliegue, ésta misma ya se está manifestando en el modo de acomodar sus determinaciones o momentos, pues tal es su acto. En tal caso la dialéctica no produce, sino también reproduce en el pensamiento la cohesión que ya se está dando desde el movimiento del método, para la estructuración cabal y desplegable del espíritu. Aquí lo negativo es lo que más peso tiene, pues es de aquello de donde surge el nuevo saber, la nueva configuración, y el nuevo movimiento hacia sí. Como algo negativo, el método no descansa sino hasta que ya no necesita negar más, por tal motivo el espíritu no es propiamente negación de sí, sino sólo negatriz, que abarca todo ello *en sí y para sí* mismo, cuando se ha desplegado por completo, al momento de determinarse a sí mismo en la negatividad. El determinarse a sí mismo de tal manera produce no sólo su nuevo conocimiento sino que lo

⁶¹ .- Colomer, Eusebi, *Op. Cit.*, p. 147. Lo mismo se expresa, por ejemplo, con otras palabras, en Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, p. 94. O incluso en Kojève, Alexandre, *La Dialéctica de lo Real y la idea de la Muerte en Hegel*, trad. Juan José Sebreli, Buenos Aires, Argentina, Ed. La Pléyade, 1972, p. 54.

produce a él mismo en su nuevo conocimiento, y en todo su conocimiento, motivo por el cual: “[...] la dialéctica antes de ser un método es una experiencia [...]”.⁶²

Si la dialéctica del espíritu, en su despliegue de recogimiento hacia sí, constituye su propia experiencia, entonces, debido a que su propia actividad motora es conocer a sí constantemente en sus rupturas, que después pasa a ser sus propios momentos, y a que sus contradicciones conllevan ya dentro de sí el germen de la totalidad o sistema al que tienden en la realidad, el método dialéctico no deja de descansar y por tal motivo está más vivo que nunca cuando llega a la cumbre de toda su producción. Si el espíritu es su *otro*, ya sea, como inacabado o como desplegado, es decir, ya sea como finito o como ilimitado conteniendo sus propias limitaciones, superadas, entonces su negación es más bien su afirmación dentro de un plano más elevado dentro de sí, que al ser nuevamente confirmado, es ya su propia exteriorización. Lo que se cree interiorizado en la negación, es, en efecto, exteriorizado y manifestado en la nueva afirmación, o *negatividad*.

El pensamiento dialéctico es como el topo: nunca está quieto. Y no puede estarlo, porque en su interior está siempre en oposición consigo mismo. La negación acompaña necesariamente a la afirmación y la empuja al pensamiento a una constante superación. La dialéctica es como un río que no puede detenerse en su curso. El presente está preñado de un futuro que pugna por salir a la luz. Sin embargo, como filósofo sistemático de lo acontecido, Hegel puso un dique al curso de ese río. La historia acaba más o menos para él entorno al año 1821. La contemplación sistemática de lo acontecido sólo sabe del pasado.⁶³

⁶² .- *Ibidem*, p. 254, en nota al pie de página.

⁶³ .- *Ibidem*, p. 190. El ejemplo del topo ciego encaja perfectamente con el hecho de cerrar la corriente del movimiento del espíritu, pues hacer tal cosa es no ver (o no querer hacerlo) más allá del pasado acontecido en el presente (y precisamente, en el presente que a Hegel le toca vivir), pues escudriña en lo que posee concretamente, pero ante la imposibilidad de ver más allá de su propio tiempo, clausura esa corriente con lo mismo con lo que fue construida. Cerrar el curso del movimiento es, negar simplemente su carácter de vivo, es una nueva limitación presentada ante el espíritu, que tiene que apropiarse para sí. Hecho por el cual, la dialéctica parece ser también superable, y, para algunos autores, deja de ser un método y sólo es la forma de comprensión más cabal que ha habido hasta el momento, de la realidad y de sus razones intrínsecas. Y el sistema contempla el pasado, pero lo contempla presente, al recuperarlo el método. Pero, por ejemplo y siguiendo con la polémica del método, Kojève cree que no hay método en Hegel, y que la dialéctica es todo o cualquier otra cosa, excepto un método. Cfr., lo que expresa en *La Dialéctica de lo Real y ...*, p. 22. Expresa además que, si bien la dialéctica es un método, o que el método es dialéctico, se debe a su capacidad discursiva dentro del ámbito filosófico, pues lo único que hace es, al acompañar a la realidad, describirla en los conceptos que son los que manifiestan la contradicción. Sin embargo, si Kojève se basa en ese método de tesis – antítesis – síntesis, es claro por qué lo niega, pues éste, en efecto sólo es una adecuación externa al movimiento mismo. Pero lo que Kojève parece no ver (o no quiere ver) es que el movimiento está permeado por esa reflexión metódica, es decir, necesaria de hacer devenir lo que es realizable. Sí es la dialéctica un método de búsqueda, porque supone ya lo que se ha de encontrar, es más, esto que se ha de encontrar promueve y genera el movimiento de búsqueda, pero esta búsqueda se ve enriquecida al caer en la exposición de su ser y su saber a la contradicción. Aquí la pugna adquiere el mayor sentido que pueda poseer. Y el impulso arremete contra sí en esta pugna por cuanto delimita y des – limita ese ser en su saber, y ese saber

[Características fundamentales: superación o *aufheben*]: El movimiento dialéctico que la conciencia establece *para sí, en sí* misma, es lo que la hace moverse hacia, sí misma, en la asimilación y el rebasamiento, al mismo tiempo que incremento, de su constante progreso deviniente. Este es el movimiento en que se expresa, en realidad, como un único movimiento, que incluye las perspectivas que de él se desprenden o proceden. Esto ocurre de la siguiente forma: en un primer momento la conciencia tiene una relación directa con lo otro, con su objeto; cuando hay una correspondencia entre sujeto y objeto al interior de la conciencia misma, ella no se distingue de sí, puesto que capta y acepta sus lineamientos sin cuestionarlos. Cuando no hay pautas que seguir y los lineamientos que ella observa piensa que le son dados sin distinción alguna sólo a través de la relación misma, ésta determina la acción de la conciencia sobre sí, y sólo existe la relación entre sí misma sin más miramientos, ya que la conciencia no duda de la relación en la que ha entrado, relación que es siempre consigo misma, es *relación de la inmediatez*, puesto que se expresa a nivel de la reflexión que la conciencia tiene a partir de sí en el estadio inicial de su relación. En el segundo momento en que la conciencia pone en duda su reflexión sobre la relación que mantiene sobre sí misma, accede al nuevo estado, al del conocimiento de la relación, por medio de la diferencia entre la relación (*en sí para ella*), o sea, lo que ella cree de la relación (lo que para ella es su *en sí*) y lo que va a ser la relación (el nuevo *en sí*); éste último figura como la pauta que la conciencia misma debe seguir, pero no se queda en una simple pauta a seguir abstracta y aislada, puesto que si fuera el caso, la conciencia quedaría desprovista del motor por el cual seguir progresivamente hacia su desarrollo. Es el momento de la *relación de la negación*.

producido en la realización de su ser. Y si este método es contemplación que no crea sus productos, se debe a que está viéndolo desde la perspectiva de lo negado: lo que se crea se destruye y lo destruido es lo recuperado por el método para reproducirlo. Pero lo que se reproduce se inserta nuevamente al movimiento cuando se le recupera, por lo tanto, no se abandona; y lo contemplado cae nuevamente dentro de lo producido o creado por sí. La contemplación no es más que la relación del espíritu para consigo mismo, que crea a éste en la concepción de sí como saberse a sí mismo. En este sentido el movimiento dialéctico es tan contemplativo (o sea, contemplado y contemplador) para nosotros, porque nosotros lo producimos de esa forma. Es el espíritu para nosotros lo que crea su ser y su saber como lo que se contempla (el saber) como quien contempla (el ser).

Este camino —«método» en su significado originario, el que quiere otorgarle por lo demás Hegel— es la dialéctica que se va desplegando cuando el pensamiento prosigue las indicaciones negativas, las distancias escépticas y las contraposiciones. En ese sentido puede decirse que la especulación constituye el «método dialéctico», el camino de la dialéctica. Pero no se trata de algo preestablecido, sino de lo que con Hegel, podríamos llamar el «método de la cosa misma», el discutir de la cosa al que acompaña el movimiento del pensar.⁶⁴

Pues bien, la pauta no sólo es un “ejemplo” a seguir, sino que es el seguimiento de sí misma para la realización del nuevo objeto, para la re – configuración de la nueva relación, y sólo se manifiesta como pauta para hacer pasar a la conciencia de un estadio hacia otro. Por ello mismo Hegel dice que “[...] para ella [es decir, para la conciencia], esto que nace [una pauta] es solamente en cuanto objeto, mientras que para nosotros es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir”⁶⁵. Aquello que en su momento la conciencia obtiene como un nuevo objeto y lo denomina como una pauta a seguir es para la conciencia, en el momento de su surgimiento, un objeto que sirve de guía a la conciencia para llegar a ser eso que se ha planteado, como una especie de objeto estático, pero que en el fondo es un objeto en devenir porque se encuentra en el desarrollo del espíritu. Es decir, que *para nosotros* se encuentra en el momento en que pasa de ser un *en sí* a ser un *para sí*, o un *en sí y para sí*: “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará *experiencia*.”⁶⁶ Tal nuevo objeto se encuentra dentro del tercer momento de la conciencia, el momento en que se da la *relación de conocimiento* de la conciencia, sobre sí misma, con base en el conocimiento de la relación. Es el momento en el que objeto, pauta, realidad y concepto están vistos y analizados a partir de nuevas perspectivas, conteniendo un nuevo significado *para sí* misma posterior a los dos momentos previos y siendo resultado de los mismos: “El resultado de este proceso es, por tanto, que el espíritu, al objetivarse y pensar su ser, destruye por un lado, la determinación de su ser, pero aprehende por otro lado lo universal del mismo, y de este modo da a su principio una nueva determinación”⁶⁷. Sólo en la asunción y aniquilación de algo previo e

⁶⁴ .- Cuartango, Román, *Op. Cit.*, p. 55.

⁶⁵ .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 60.

⁶⁶ .- *Ibidem*, p. 58. Vid., también, *supra*, nota 25.

⁶⁷ .- *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, pp. 137-138. Vid., también, Papaioannou, Kostas, *Hegel*, trad. de Bartolomé Pavera Galmes, Madrid, España, EDAF, colección “Filósofos de todos los tiempos”, 1981, p. 69: “[...] toda definición, al tiempo que se explicita, se abre a su propia negación, para

insuficiente, que es revitalizado por ello, se explicita todo el movimiento, no ya en tres periodos sino en un todo, el proceso constitutivo de sí.

Sin embargo, el objeto nuevo de conocimiento se puede expresar de dos formas que en un principio parecen ser distintas, pero que son al mismo tiempo complementarias. Por un lado, el nuevo objeto se manifiesta a la conciencia como un nuevo conocimiento a partir de la reflexión que la conciencia ha realizado sobre sus actos, este conocimiento parece ser verificable y corroborable al mismo tiempo con los demás objetos de la realidad porque ellos mismos han cambiado junto con el conocimiento, en la medida en que eso ocurra, ese conocimiento se establece como una norma dentro de todos los parámetros que se han establecido. Pero por otro lado, este objeto es, *para nosotros*, un momento más que la conciencia debe atravesar, un momento que no está carente de movimiento o de demostración, no es un momento establecido por y para siempre, sino que, al aceptar ciertos parámetros de la conciencia en la configuración en la que se encuentra, y al hacer que tales parámetros acepten el nuevo objeto, la conciencia se somete al mismo movimiento dialéctico por el cual había pasado previamente sin que se diera cuenta. En este punto, la dialéctica es el devenir de la ciencia que evaluará a la experiencia a través de la correspondencia de parámetros entre ella misma y el nuevo objeto, ella, encarnada en el “para nosotros”, o sea, la razón filosófica que acompaña y efectúa el examen de la conciencia del espíritu, observará y recapitulará en la conciencia lo que en el nuevo objeto no se adhirió totalmente o que no formaba parte de ese estadio, para incluirlo en el nuevo o en el posterior: “La naturaleza lógica y todavía más la naturaleza dialéctica del concepto en general, que consiste en que el concepto se determina, se da determinaciones, y luego las anula de nuevo y, mediante esta misma anulación, consigue otra determinación positiva y más rica”.⁶⁸ Y en este otro lado, la conciencia hace de su conocimiento, de nuevo, una dinámica de acceso de un estadio hacia otro, gracias a la dialéctica, que observará a la nueva configuración y al nuevo objeto a través de las perspectivas del *en sí*, o la pauta, que es el mismo conocimiento que va dando la vuelta sobre sí mismo adaptándose a lo que determina acerca de sí. Esta forma de acceder a sí coincide con el constante acceso a las configuraciones previas por medio de la recuperación de las mismas. La determinación de

revestir con esto una forma superior”

⁶⁸ .- *Ibidem*, p. 225.

su nuevo saber, la que es positiva y más rica, es la *superación* de su viejo saber insuficiente, que se funda ahora como el nuevo sustento de su relación en el desarrollo de sí.

Aufheben (sublimar) significa literalmente «levantar, alzar, recoger». [...] es lo que se hace cuando algo se ha caído al suelo; pero este sentido sensorial originario ha dado lugar a otros dos sentidos derivados, que no son menos comunes: el de «cancelar» y el de «conservar» o «guardar», pues cabe recoger algo para que no esté más donde estuviese, y, por otra parte, se le puede recoger para guardarlo. [...] se recoge algo para que no siga estando allí de la forma en que estuviese, aunque, desde luego, no queda cancelado por completo, sino que se lo alza para conservarlo [en] otro nivel.⁶⁹

O bien:

[...] el dominio y su interna construcción es la realidad efectiva del espíritu absoluto mismo, la cual se construye a sí misma y así va encajando en su camino a lo que aparece. Por ello el aparecer no es un desfile de figuras de la conciencia, sino que en tanto historia absoluta del espíritu absoluto es el movimiento en el que él se transmite y asume la tradición que transmite; asume en la triple significación de esa palabra, y que siempre resuena en Hegel: *tollere* (suprimir y eliminar la primera apariencia) *conservare* (resguardar, llevar de fuera a dentro en la experiencia), pero como *elevare* (un alzar a un nivel más alto del saber de sí mismo y de lo en él sabido).⁷⁰

La superación constituye el último lapso, es decir, el definitivo para la asunción y preservación del ser y del saber espirituales, en el movimiento en que hay desenvolvimiento, de toda la dialéctica, como la vida propia del espíritu que, como conciencia, se quiere *para sí*, en sus momentos, y se expresa *en sí y para sí*, en la totalidad de sí por y para sus momentos, razón por la cual tanto el origen como el fin de todo este proceso es sin duda lo mismo, puesto que aquello que se supera, en el camino, es el propio itinerario que está constituido por los momentos que produce y le pertenecen. El fin último del movimiento, a su vez, se vuelve en un primero por cuanto el saber sigue en su tendencia hacia la perfección de sí. Sin embargo, aquella forma superior en la que cae cualquier nuevo momento o movimiento, no es, del todo, el siguiente, sino el todo por el cual se ha dado el desarrollo a cabalidad. Esto se debe a que, en primer lugar, no se tiene que soslayar que el movimiento, o todo el proceso histórico surge a raíz de su tendencia, se traduce en la cohesión *desplegante* de sí en sus momentos, o lo que es lo mismo, la expresión de su

⁶⁹ .- Kaufmann, Walter, *Op. Cit.*, p. 212.

⁷⁰ .- Heidegger, Martin, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. y notas de Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde, 1º reimpresión, Madrid, España, Alianza Editorial, 1995, p. 46.

conocimiento en el ser la totalidad *en sí y para sí*, deriva de su propia historia. En segundo lugar, la tendencia no se encuentra aislada bajo un modo extrínseco o meramente arquetípico o imaginario, sino que, aquello que la hace efectivamente real, o expresa conscientemente para el espíritu, es su propio movimiento. Y, en tercer lugar, el movimiento no puede explicarse si no es porque la tendencia genera, dentro de sí, la ruptura de su recorrido, o la *pugna* de su saber que desemboca en las contradicciones necesarias de cada momento, que sirven tanto para generar su propia dirección, como para reforzar el mismo en la perspectiva del conocimiento de sí: “La razón es negativa y dialéctica, porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto; es positiva, porque crea lo universal y en él comprende lo particular.”⁷¹ Por lo que, en el desarrollo, existen contradicciones justamente porque lo primero en efectuarse es la pauta o tendencia de su saber, que en su ser mismo desenvolviente, pugna por llegar a ser sí mismo, o *en sí y para sí*.

Y sucede que cuando emprende su propósito, lo va conociendo justo cuando comienza el desarrollo, y no termina de conocer su finalidad sino hasta que se da cuenta de que necesita conocerse a sí mismo como su propia finalidad. Cuando se da cuenta de que él es su propia finalidad, su propio objeto, abandona lo inmediato y se produce a sí mismo como lo mediado y lo mediador de sí. Entonces sucede que, si desde el origen, se está expresando ya la tendencia como realizándose, y el fin como acabando y llegando a sí mismo, todo el proceso o movimiento de desenvolvimiento del espíritu es, en realidad, él mismo sabiéndose mientras es, o mientras deviene siendo él mismo. En tal caso, se aniquila la propuesta de entender la dialéctica bajo tres fases que, aparentemente, resultan distintas. Lo que ocurre es que, a decir verdad, no son realmente fases, sino sólo perspectivas filosóficas de acercamiento del espíritu que, *para nosotros*, se manifiestan en grados. La primera fase de la inmediatez es sólo la perspectiva de la tendencia irresuelta e irresoluta, pero que se sabe como tendencia, motivo por el cual surge el proceso. Busca su finalidad en su propia tendencia. La segunda fase es sólo la perspectiva de la tendencia que se verifica a sí misma. En el primer momento surge el conocimiento de sí como lo limitado e inacabado, pero lo importante es que despliega su saber. Mientras que el segundo momento contradice el conocimiento de la tendencia por cuanto niega sus limitaciones y, en la transformación de sí, las aniquila generando nuevas posibilidades de sí. La destrucción de sus limitaciones

⁷¹ .- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, Prefacio a la 1º edición, p. 29.

implica el no volver a ellas más que como su *otro* del cual se vuelve a definir, ese *otro* es ya la virtualidad de su saber, en su tránsito. En este segundo momento surge la perspectiva como tal, ya que lo que la conciencia del espíritu realiza en él es la diferenciación de su saber, con lo otro del mismo, y la diferenciación es ya la posibilidad de definirse y re – definirse con y a partir de lo otro. Por último, el tercer momento es ya la configuración de la o las perspectivas en el movimiento mismo de sí. Ahora ya la perspectiva se plantea como algo pasado, pues lo que ahora se presenta a la conciencia del espíritu es él mismo sabiéndose como definido en su posibilidad realizada que, al llevarse a cabo, incluye a eso *otro*, y lo vuelve suyo. Este tercer momento deja ya de ser un momento y se vuelve todo el proceso, o la fase que incluye pero que está por encima de cualquier fase, pues incluye, al expresarlos, a los momentos anteriores. La *superación* es ya la explicación coherente del desarrollo (o *exposición*), por tanto. Esta tercera “perspectiva” es el todo, o la cohesión de todas las perspectivas en una modalidad que las ha superado, a saber, la razón especulativa.

[...] ‘la dialéctica acepta ser denominada ‘triada’ o ‘trinidad’, ya que resulta integrada por tres términos; [...] a decir verdad, en la triada dialéctica no se piensan tres conceptos, sino uno sólo, que es el universal concreto en su *estructura íntima*; y por otra parte, como esta síntesis sólo es posible obtenerla mediante la oposición previa de los términos, si denominamos ‘intelecto’ a la actividad que plantea la oposición [es decir, el entendimiento] y ‘razón’ a la actividad por cuyo medio se opera la síntesis, resulta entonces evidente que el intelecto es necesario a la razón, que pertenece a la naturaleza intrínseca de ésta; se diría que es un momento de la misma, y efectivamente así lo ha considerado Hegel en varias oportunidades.⁷²

Lo que ocurre es que esa “estructura íntima” deja de ser “íntima” cuando se le exterioriza y se le determina por esos tres momentos que involucran un solo movimiento. Pero con ello no se asegura que deje de ser lo propio del espíritu que deviene *para sí*. Si quiere dejar de ser algo íntimo o inmediato, el espíritu pasará necesariamente por la gradación del proceso en un juego de tres, pero que, en última y primera instancias, *es sólo un proceso*, su proceso: es el espíritu mismo desplegándose. Primero se presenta a sí, *en sí* mismo, luego o se presenta ante sí, o ante sí *en lo otro*, y después se presenta todo *para sí* mismo, o *en sí y para sí* cuando el proceso de determinación está finalizando. Sin embargo, hay que recalcar que este juego en tres fases es un proceso que ocurre *para nosotros*, o que sólo es el concepto en juego el que se está llevando a cabo, es decir, que sólo es la

⁷² .- Croce, Benedetto, *Op. Cit.*, p. 26. Cfr., también, lo dicho por Cuartango en *Op. Cit.*, p. 53, donde da en el clavo del asunto, al negar que el método sea un conjunto de procedimientos o pautas pre – establecidas y anteriores al desarrollo mismo.

operación mental del espíritu efectuándose en el proceso, al par que éste. Lo necesario para el espíritu es que durante todo el proceso y gradualmente, se vuelva a sí su propio “yo”, que se *expresa* a sí mismo y no tiene ante sí nada por extraño.

Lo que quiere decir que la dialéctica no es sólo pensamiento o sólo vida, sino efectiva y absolutamente *historia*. El método por lo tanto, *es el cumplimiento* de la historia por ella misma, en el transcurso propio del *espíritu*, el cual es la totalidad en la forma de la vida y el pensamiento juntos. Y si la historia es su transcurso, al mismo tiempo que el espíritu es tanto el proceso de sí, como la cohesión del mismo en momentos, entonces historia y espíritu vienen a identificarse plenamente en lo absoluto. Pero la Dialéctica no acaba con la superación, ni con su propia superación, sino que en efecto, al llevar a cabo la superación de sí o de su momento, es cuando realmente debe llamarse a sí Dialéctica como el alma o la vida de todo el proceso, y como el pensamiento que efectúa dicha vida. Esto se debe, primeramente, a que su inclusión posee ya la contradicción, la pugna y la negatividad, como algo suyo. La diferenciación de sus momentos no es la exterioridad de los mismos, sino la expresión más coherente de sí en el apegarse al desarrollo. En segundo lugar, la dialéctica trae consigo, aunque de modo inmanente o *íntimo*, la totalidad de la cual procede, y que en este momento es tendencia que se va realizando, el espíritu que deviene absoluto, que deviene *para sí*. Y si antes se había dicho que sus fases conformaban la vida propia del espíritu en devenir, la inclusión de ellas en un plano superior garantiza también la inclusión de la vida, en sí, y en un plano más abierto y claro para su propia explicación en conceptos. La dialéctica es ella misma la superación, al mismo tiempo que diferencia sus momentos, los expone incluyéndolos dentro de sí:

La dialéctica es el movimiento real, ya que el ser es la cosa o el objeto en cuanto conocido, y el objeto como concepto plenamente recuperado es lo real, y el pensar absoluto es lo real y el ser. La dialéctica es el movimiento que arrastra la finitud y la suprime, y al mismo tiempo es la actualidad vital y libre de la identidad eterna de la idea que asume unitivamente los contrarios *en sí* misma *para sí*. La dialéctica es el movimiento *inmanente* del absoluto como subjetividad absoluta, que, en el espíritu finito en el que se manifiesta como conciencia el espíritu absoluto, parte del *factum* de la experiencia cotidiana e *in – volutivamente* alcanza el ser como punto de partida del sistema.⁷³

Sin embargo, no se puede hablar de un movimiento dialéctico, o de la Dialéctica propiamente, desde un principio, sino una vez arrancado el recorrido. La Dialéctica, el

⁷³ .- Dussel, E., *Op. Cit.*, pp. 103-104.

método que recupera Hegel, para la producción de sí del espíritu, aún cuando está inmerso en él mismo y es el germen del despliegue y del desarrollo de éste, no se concibe como tal sino hasta que se ha recorrido y construido buena parte del camino. No es posible concebir a la Dialéctica desde un principio, porque en el principio inmediato de la conciencia aún no hay diferenciación, o saber efectivo para sí, sino sólo formas de la relación entre la conciencia y su objeto. Y sólo después de que la conciencia del espíritu se ha negado a sí misma y ha brotado de nuevo como una fase superior nueva, que contiene la esencia de la fase anterior.. El concepto de la dialéctica la determina como un momento en todo el proceso, pero que la revitaliza como un movimiento dialéctico que no termina, sino culmina o deviene, a lo largo de todo el proceso. Sólo así es que la Dialéctica sale al paso del desarrollo y del método, porque cuando se comienza a hablar de Dialéctica y de movimiento dialéctico, cuando se ha creado su concepto con la superación del anterior y se puede hablar del constante movimiento hacia la realización del espíritu, se dice entonces que el espíritu es dialéctico y puede comenzar a recoger conceptualmente lo acontecido: “[...] el «elemento» del pensamiento verdaderamente especulativo [...] es la dialéctica, porque ella representa la vida de lo absoluto, su actividad, y porque de una adecuada administración pensante de la misma [...] puede resultar la donación de lo absoluto, su auto(ex)posición.”⁷⁴

El ser del espíritu como explicación de sí (o su auto(ex)posición) es *para nosotros* el descubrimiento de la verdad en su saber. El camino natural de la conciencia, el primer estadio, hace del conocimiento y la reflexión de ella una pauta, mientras que el segundo momento hace de la reflexión y del conocimiento una rememoración, un hábito para estar al alcance tanto de los viejos estadios como del nuevo, la dialéctica es el puente que une, en el presente que es el momento del acceso, a las configuraciones previas, el pasado, con la nueva configuración, el futuro. Pauta y método son los mismo, y se implican recíprocamente, por cuanto son el marco de referencia par el desarrollo ulterior del propio espíritu, pero aquella es formulada por este desarrollo, con vistas a la realización de sí. Antes de imponer una pauta aceptada, la conciencia se esfuerza por obtener una necesidad de corroboración de la pauta para poder evaluar su consecuente desarrollo. El primer

⁷⁴ .- Cuatango, Román, *Op. Cit*, p. 46. Vid., también, Colomer, Eusebi, *Op. Cit*, p. 208. Estas reflexiones sirven para ratificar nuevamente que el método es el movimiento propio del proceso, la expresión más íntima del espíritu que deviene *para sí*.

estadio sirve como una pauta, pero sirve de tal forma porque la conciencia, en su método, posee dentro de sí el evaluarse. Manifestarse y evaluarse a sí misma son componentes del propio método de la conciencia: “Esta necesidad hace que este camino hacia la ciencia sea ya él mismo ciencia y sea por ello, en cuanto a su contenido, la ciencia de la *experiencia de la conciencia*.”⁷⁵

El método de desarrollo que sigue la conciencia, es la forma de acceder a sí misma, lo cual sólo puede hacer si se está *desarrollando*, constantemente. Es necesario para la conciencia que se desarrolle de forma tal que pueda conocerse plena y claramente por medio de su desarrollo. Esa necesidad de la conciencia es lo que la hace avanzar hacia sí, y como se encuentra dentro de sí, es natural en ella. La naturaleza propia de la conciencia es lo que se llama método, como el querer acceder hacia sí y hacia su propio conocimiento, es decir, hacia todo aquello que ella misma pueda producir en su manifestarse, ya que aquello que manifiesta dentro de sí ella lo produce. El método es el querer acceder de la conciencia hacia sí misma, y por ello mismo se muestra como un “simple propósito”, mientras que el desarrollo es la aplicación de tal método, y el hacer manifiesto que tal propósito se está llevando a cabo. Por lo que el método es la forma de acceder de la conciencia sobre sí misma en tanto que se está desarrollando a ella misma; es por ello que la dialéctica no está en el principio sino en la culminación del recorrido, ya sea de cierto estadio, o totalmente de sí misma, porque sin desarrollo no hay parámetros y sin manifestaciones que revelen el propósito de llegar totalmente a sí misma, no hay objeto a estudiar.

[...]el desdoblamiento de la evolución tiende también hacia adentro, hacia lo interior, es decir, la idea general permanece como base, como algo omnicomprendido e inmovible. En cuanto que el trascender de la idea filosófica [representa] un adentrarse en sí, un profundizar dentro de sí, el proceso evolutivo, a medida que avanza, hace que vaya determinándose la idea[...]; por tanto, la evolución interior de la idea y su mayor determinación son uno y lo mismo. [...]La extensión en cuanto evolución no es dispersión ni disgregación; es también cohesión, tanto más vigorosa e intensiva cuanto más rica y amplia sea la extensión de lo coherente. La magnitud mayor es, aquí, la fuerza del antagonismo y la separación, y la mayor fuerza supera a la mayor separación.⁷⁶

El desarrollo es tanto *aquello que desarrolla* como *aquello que se desarrolla*. Es el desdoblamiento de la conciencia y del espíritu en sus propias formas. Aquí el método

⁷⁵ .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 60.

⁷⁶ .- *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía I*, p. 32.

adquiere el poder de su culminación como lo más alto efectivo y desarrollado. En este punto en el que se sitúa el método, se caracteriza ahora como lo *desplegado*, en la cohesión de sí del espíritu. Y la cohesión comienza a darse cuando es posible revelar al espíritu en su propio desdoblamiento. La *cohesión* es tanto la inclusión como la unión de todos los productos del espíritu, con el fin de evitar las dispersiones o disoluciones de los mismos, ésta fuerza de cohesión es la que lucha, en el antagonismo consigo y con la disgregación, la violencia del movimiento que lo hace volver sobre sí, que produce el giro de la conciencia en todo lo que ella es y ha hecho, y por consiguiente, es la que obtiene la mayor victoria y supera, incluyéndola, la mayor separación, volviéndose ésta sólo el punto de referencia para la investigación y el desenvolvimiento posteriores, tornándose algo constatado o puesto por el propio pensamiento. Y la “fuerza del antagonismo y la separación” es tanto la pugna del saber como la contradicción del mismo en la vía de su realización o cohesión a cabalidad. Por ello, el método cabe dentro del *en sí* propio de la conciencia, él mismo es su *en sí*, que debe convertirse en *para sí*, en un primer momento, es decir, el propósito se tiene que hacer manifiesto, para que a través de sí y de lo que va desarrollando se puedan obtener los parámetros junto con el objeto de estudio al cual se le puedan aplicar tales parámetros. Comienza el movimiento con un supuesto general y abstracto, el cual es constantemente negado conforme se avanza en el propio despliegue, para ser afirmado, también constantemente, como concreto. Es el acto de trascenderse a sí, dentro de sí misma, es exteriorizar el para sí de su desarrollo, por medio del en sí, ya que éste incluye a aquél. La concreción, tanto del desarrollo como de la forma que en él se expresa es el resultado de todo este proceso dialéctico, en el cual lo negado es asumido, y por ello dado por sentado, siendo superado como un nuevo conocimiento o saber de sí, en la medida en que su propio ser sigue como desplegado. “Lo *especulativo* está en el momento dialéctico, tal como se admite aquí, y en la concepción, que de él resulta, de los contrarios en su unidad, o sea de lo positivo en lo negativo.”⁷⁷

⁷⁷ .- *Ciencia de la Lógica, Introducción*, p. 52.

1.3. La Fenomenología, el método de Hegel.

[Ardid de la razón]: Una vez que la conciencia ha llevado su recorrido tomando en cuenta su relación, su conocimiento sobre ésta y su brotar del nuevo objeto, es decir, del surgimiento de su experiencia, para obtener un nuevo objeto y un nuevo conocimiento, entonces, a partir del “para nosotros”, es que se puede formular un método concreto y deducible que recoja el desarrollo de la conciencia en conceptos que se ofrecen para que la conciencia misma se conozca y determine a partir de tal conocimiento conceptual. El método que propone Hegel, en un principio, es un estudio detallado de la conciencia en su camino a la ciencia, examinando cada una de las fases por las cuales va pasando, pero enfocándose precisamente en aquellos puntos en donde la conciencia da muestras fehacientes de que se desarrolla de la mejor forma, esto es, que al desarrollarse pueda ella evidenciar que lo hace de tal forma que una vez que se despliegue el análisis de sí y de su desarrollo, se de cuenta de que se ha estado desarrollando hacia el espíritu.

El *método* filosófico o “científico” debe asegurar, pues, la adecuación del Pensamiento y del Ser, debiendo adaptarse el Pensamiento al Ser y a lo Real sin modificarlos. Vale decir que la actitud del filósofo o “sabio” frente al Ser y a lo Real es el de la *contemplación* puramente pasiva, y que la actitud filosófica o “científica” se reduce a una pura y simple descripción de lo Real y del Ser. El método hegeliano no es entonces ningún método “dialéctico”: es puramente contemplativo y descriptivo, o sea *fenomenológico* en el sentido husserliano del término [¿...?]. En el Prefacio y en la Introducción de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel insiste largamente sobre el carácter pasivo, contemplativo y descriptivo del método “científico”.⁷⁸

⁷⁸ .- Kojeve, Alexandre, *La Dialéctica del lo Real y ...*, p. 10. Cfr., también p. 34: “[...] el discurso hegeliano en sí mismo no tiene nada de dialéctico; no es ni un diálogo ni una discusión; es una pura y simple descripción ‘fenomenológica’ de la dialéctica real de lo Real y de la discusión verbal que ha reflejado esa dialéctica en el curso del tiempo.” Ahora Kojeve prefiere no usar el término método y lo suplanta por discurso. Parece que con ello, no se hace evidente el compromiso filosófico que tiene el acompañamiento en sí mismo, del espíritu. El discurso, obviamente, es acerca del espíritu, más aún, de él mismo en su propio proceso. Pero aseverar que éste es pasivo, implica que el curso del espíritu carece del verdadero interés del que pretende mostrar. Sin embargo, aquello que Kojeve denomina pasivo es la contemplación misma del proceso, o la descripción ‘fenomenológica’, según él, sólo lo es en el sentido husserliano del término, sea lo que signifique eso. Pero proceso y discurso, al mismo tiempo que método y descripción, se identifican en la medida en que, a lo largo del movimiento, descubre, produciendo, los momentos por los cuales unos y otros responden al mismo fin u objetivo. su tendencia es la misma y única: el espíritu desplegante. El discurso al atender la tendencia del proceso, se identifica con éste porque lo describe tal cual es. Pero el método es la propiedad de hacer surgir, para su descripción, los momentos en el espíritu. Y no hay que olvidar que *momentos en el espíritu* es lo mismo que el *espíritu en sus momentos*. Decir que el discurso hegeliano (lo cual

Pero al hablar de una pugna en la conciencia, a partir del método, se habla de que este es una naturalidad necesaria en el espíritu para y por sí mismo, que como natural o propio de sí mismo lo incita a su fundamental alcance, es decir, a dirigirse en dirección a su propio ser y conocimiento, en tanto que esta inquietud por alcanzarse a sí mismo se vuelve su propia necesidad. Atendiendo este sentido de necesidad o menesterosidad como incompletud que en sí misma lleva el germen de su completud y complementación, de la conciencia de las formas de ella misma que le facilitarán un nuevo conocimiento a partir del poner en pauta la necesidad misma de lo que se quiere y se requiere para poder obtener más conocimiento sobre sí. El método es una naturalidad necesaria, o la necesidad de su propia naturaleza; haciendo referencia, con *natural*, a la inquietud del espíritu por alcanzarse en la amplitud de su propio conocimiento, llegando a ser sí mismo en lo absoluto. Al mismo tiempo, natural, en el espíritu, quiere decir, algo que le es propio como característica vital y desplegable; además, es natural porque, al manifestarse como un propósito de alcance de nuevos objetos y conocimientos de suyo (esto es, conocimientos y objetos que pertenecen tanto al espíritu a cabalidad, como a sí mismos en tanto determinaciones), pone a la conciencia en la reflexión sobre sí misma a partir de los conocimientos y objetos dados, por sí misma, y que requieren de cambio y re – estructuración, motivo por el cual es también necesario el método. La conciencia no vale cuando se estanca en su propio conocimiento, el cual se ve fundado en las nociones particulares y finitas de su conocimiento en el análisis del mismo; sino que como poder de reflexión, el método busca la salida de sus obstáculos, los cuales son alcanzados al punto de ser considerados como algo necesario, pero superado, en el avance hacia sí del espíritu, a partir del alcanzar o del acceder a nuevas formas de conocimiento, lo cual procura, en la unidad de su conocimiento, que se deshagan todas aquellas formas que en el análisis de su conocimiento resultan innecesarias o particulares, y que al tratar de perfeccionar su conocimiento, éstas más bien estorban para ese *cometido* del espíritu y lo impiden alcanzarlo, por lo que el espíritu mismo, en su propio alcanzar decide rechazar tales formas inacabables e imperfectas, o simplemente unilaterales o inmediatas. Esto es lo cabal en el método, su negatividad, y al realizarse se denomina experiencia, incluyendo el viejo

equivale a todo su pensamiento) no es dialéctico es no captar el alma propia ni del espíritu, ni del proceso, y menos aún, de la argumentación misma. Por lo que el discurso es el propio espíritu desplegándose, en tal caso el discurso retoma el compromiso de ser él mismo *en* el proceso, el proceso mismo.

conocimiento como algo superado, de acuerdo con Hegel. En suma, es la colocación de la conciencia, concerniente a sí misma, tanto en la posición de su conocimiento como en la negación del mismo, para arribar a sí, en el despliegue, a partir de su conocimiento. Y la consecuente superación de sí, de sus limitaciones y contradicciones, en la afirmación del nuevo saber al que ha devenido. Es el poder asumir que a partir de lo inmóvil o percedero, en lo particular o finito, también se puede obtener, en efecto, lo dinámico y constante, lo universal e infinito, que se encuentran activos por y para el despliegue cabal del espíritu. Que la particularidad exprese lo universal que tienen *en sí* y que la hace coherente con el todo al que tiende y pertenece. Es la *destreza* o *ardid de la razón* para obtener un grado de acceso cada vez mayor de sí, de acuerdo al estadio o configuración que se ha alcanzado:

Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten uno a otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha [es decir, con la pugna], con la ruina de lo particular se produce lo universal. Este no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llama a esto el *ardid de la razón*; la razón [o conciencia] hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda, sufra daño.⁷⁹

Pero lo universal sí se expone en el arriesgar su particularidad al movimiento de la lucha que lo liberará de ello mismo. Esto universal es ya el espíritu por cuanto sabe lo que tiene que arriesgar y lo que tiene que conservar con base en lo arriesgado. La superación opera, por tanto, en dos sentidos: tanto como determinación de lo que se suprimirá para alcanzar su perfección, como la conservación de lo consumado (y consumido) *para sí*, pero que se complementa con lo superado. Aquello que pierde el espíritu cuando se arriesga para sí en la trágica evaluación de su saber, es lo particular e innecesario de su despliegue, o sea, lo mismo que incita al despliegue trágico de su acontecer, aquello que como espíritu, no tiene valor alguno más que para salvaguardar lo efectivamente real del espíritu en pos de la cohesión y el absoluto mismo que le aguardan a sí en la cúspide total de todo su saber en el

⁷⁹ .- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, p. 168. Nótese aquí que habla de que la idea universal no se expone a la pugna; esto se debe a que ella misma se marca como la pauta o aquello *hacia* lo que se ha de acceder a partir del “sí mismo” de la conciencia. La idea universal no se “entrega a la oposición y a la lucha” justamente porque ella es el fin del camino a seguir, pero que como fin del espíritu mismo, se encuentra ya en el principio pero como algo indeterminado; y sólo hasta que ella misma es establecida como pauta y como fin, sale de la indeterminación y se adentra en el mundo del espíritu cuando se le determina como tal.

propio recorrido. Pero aquello que se pierde no se olvida, sino que se re – asume desde un plano distinto posterior y más amplio que aquel del que ha procedido. Y en tal caso lo innecesario sólo lo es por cuanto se expone como no verdadero o no realizado, y que tiende a la necesidad de su contenido. Sólo es innecesario el contenido que no expone *en sí* mismo la tendencia que se produce y por la cual el momento se deja llevar, y que por lo tanto no es capaz de reflejarlo *para sí*. Por lo que lo necesario sólo opera como condición de despliegue para todo lo no necesario, que en el desgarramiento de sí se relaciona y adhiere a lo referido *en sí* mismo. Aquello que se entrega en este desgarramiento es la conciencia de sí, esperando devenir en espíritu y siendo impulsada por éste, pues es su tendencia revelada, aunque no realizada, y en la impulsión y pugna de este desarrollo que deviene hacia sí, sale a relucir como lo universal que se conserva y complementa por medio de lo que se ha apropiado *para sí*, en el arriesgar lo que, en suma, le es totalmente ajeno o extraño. Sin embargo, es la conciencia misma la que surge y se muestra en la pérdida de su saber y en la pugna del mismo, haciendo prevalecer en sí misma la idea universal, que se manifiesta en la pauta del saber.

Entiende Hegel por ‘astucia de la razón’ el hecho de que los grandes individuos, es decir, los individuos descollantes, parezcan obedecer a sus propios designios, cuando, en realidad, ponen en práctica otros mucho más generales. [...] La razón histórica no sólo se mantiene indemne a través de estas acciones turbulentas, sino que se abre paso en ellas y por medio de ellas.⁸⁰

Aquí los individuos valen, más bien, y por causa del desarrollo mismo, como conciencias, y más aún como momentos, del mismo despliegue, puesto que sus actos contienen y expresan el contenido sustancial del Espíritu en su despliegue. Cuando este momento o conciencia se encuentra guiado por su propio saber, rápidamente se niega a sí y a su saber, cuando se da cuenta de que ese saber está guiado por una pauta superior, y aparentemente inalcanzable, motivo por el cual esta conciencia o momento sufre por obedecer su designio y plasmarlo al mismo tiempo que lo abandona, en pos de la pauta que no alcanza. La conciencia se desgarrá cuando pugna por llegar a su saber verdadero, éste se da bajo la forma de la pauta o el en sí, que es llevada de principio a fin en el desarrollo de la conciencia hacia sí misma, a lo verdadero o *para sí*. Pero la pauta se encuentra desde el principio del inicio del desarrollo de la conciencia, lo mismo que la idea universal del

⁸⁰ .- Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, p. 214.

desarrollo cabal del conocimiento como algo viviente que retorna hacia sí las veces que desea, esta idea universal permanece en la indeterminación en lo abstracto de su ser hasta que es llevada a las formas de la conciencia como el desarrollo histórico, y en este desarrollo prevalece la idea universal porque el método la declara como la pauta a la que ha de llegar necesariamente. Por ello, el hecho de que la pauta se establezca desde el principio del desarrollo hace del método la necesidad misma del espíritu para llegar a sí; es esta idea universal la que se coloca como pauta, y como tal, necesaria y naturalmente debe ser construida, puesto que es innato establecerla como un fin ya que se sabe que es posible producirla, y es necesaria porque se sabe que, de una u otra forma, se llega a ella por causa del pensamiento mismo, ya que éste posee el elemento mismo del desarrollo en su ser pensable, tanto a partir de su relación con lo otro, como de su conocimiento de la relación. De tal forma, lo que se conserva del ardid de la razón es la razón misma, junto con su historia que se ha expuesto *para sí*; mientras que aquello que se re – asume o se arriesga a perderse y completarse en el todo es la emoción o el frenesí de lo particular finito e inmóvil que tiende a su otro, o la falta de conciencia del principio por el cual se esta actuando. Entonces, cuando se ha re – asumido en el desgarrador exponer su ser menesteroso, inquieto e inquietante a la vez, aquello que se obtiene es lo que se ha manifestado desde el principio, sólo que de forma más pura, o depurada. Y aquél frenesí de la conciencia cobra vida nuevamente, al ser reasumido, cuando se le depura y se le presenta ya como la razón de su ser, desplegada en el saber de sí como el elemento del cual procede y al cual accede, cuando tiende hacia él.

[...] esta vida pensante eleva lo viviente, lo que es libre de corrupción, extrayéndolo de la configuración, de lo mortal, de lo pasajero, de aquello que, en su infinito antagonismo, se combate a sí mismo. Eleva no una unidad, no una relación pensada, sino *una vida infinita omniviviente y todopoderosa*, y la llama Dios; entonces la vida pensante ya no piensa ni contempla, puesto que su objeto no lleva en sí nada reflexionado, nada muerto.⁸¹

⁸¹ .- Hegel, G. W. F., *Escritos de Juventud*, trad. de Zoltan Szansky y José Ma. Ripalda, 2º reimpresión, México, D.F, Fondo de Cultura Económica, Col. De Textos Clásicos, Sección de Obras de filosofía, 1984, # 4092, p. 400. En esta cita se nota bastante el tinte estético, casi divino, que caracteriza el pensamiento temprano de Hegel, pues lo que caracteriza a la razón en su astucia, es llamado por él Dios. Esto no quiere decir otra cosa, sino la elevación del concepto “Dios” al plano especulativo, ya no es lo eternamente externo, sino lo infinitamente inmanente en todas las cosas, y el detenimiento del pensar, del que Hegel habla, a partir de la elevación no es otra cosa sino el movimiento continuo del espíritu en su propio saber, y en el saber de que sabe este su saber. Obviamente, la actividad especulativa nunca termina, lo único que cesa es su menesterosidad, traducida ahora como la necesidad de la demostración de su desarrollo o lo que se denominaría la libertad del espíritu, el poder superar las limitaciones que él mismo se ha impuesto. Y la

Es necesario recordar que el *ardid de la razón*, como la astucia del pensamiento para salvaguardarse, arriesgándose a sí misma, en lo perecedero, es ya algo científico, pues incluye dentro de sí la propiedad del saber en función de la totalidad a la que pertenece, pues sólo cuando se sabe como saber efectivo, sabe, precisamente, qué es lo que se tiene que conservar, al mismo tiempo que hay algo que se tiene que desechar y algo que se tiene que superar. Gracias a este ardid, la razón deviene, en efecto, lo que ella es *para sí*. Pero también pertenece ya al plano de lo científico, o *fenomenológico*, por cuanto ha de dejar aparecer el principio en lo que arriesga y se arriesga, y al mismo tiempo aparece como la manifestación *para sí* de dicho principio. No es necesario, por lo dicho, llegar de golpe al fin, sino que es necesario obtener y reavivar la tendencia de lo producido por medio de quien lo produce. El descubrimiento de la conciencia del espíritu por medio de sí es el llevar y hacerse cargo del recorrido, dentro del mismo. Establecer el parámetro por el cual este desarrollo es llevado a cabo, como el concepto de su ser y su saber juntos, es lo propio de la ciencia que se deshace, al mismo tiempo, de sus vestiduras y se muestra tal cual es. Pero sólo es posible llevar a cabo tan dramático itinerario cuando se ha llevado a cabo con la *pugna* de su ser y su saber en función del cual surge su experiencia. La *pugna* del apremio que surge por ser y saberse, promueve la desesperación de la conciencia por su hundimiento en la no verdad de su saber, y la superación de esta etapa, provista por su propia astucia, se encuentra en la experiencia, el brotar su nuevo objeto (ella misma re - distribuida) ante sí, y por sí misma, como lo efectivamente real. Y, como *astucia de la razón*, es la perspectiva de la razón misma, por lo que es posible para la ciencia saber lo que hay de efectivamente real y racional en alguna configuración. Pero como astucia, parecería que la razón prescinde del propio carácter científico que Hegel le otorga a su método, a saber, el del trazo de su investigación y examen del espíritu a partir de la conciencia que hace sus formas, en virtud de una totalidad propuesta como la meta de su desarrollo.

El camino por el que se llega al concepto del saber se convierte también, a su vez, en un devenir necesario y total, de tal modo que esta preparación deja de ser un filosofar contingente que versa sobre estos y los otros objetos, relaciones y pensamientos de la conciencia imperfecta, tal como lo determina la contingencia, o que trata de fundamentar lo verdadero por medio de razonamientos, deducciones y conclusiones extraídas al azar de determinados pensamientos; este camino abarcará

carencia de pensamiento de la que el Hegel joven habla no es sino la total asunción del pensamiento por el pensamiento mismo, o sea, la superación de su inquietud en la reflexión especulativa de la misma.

más bien, mediante el movimiento del concepto, el mundo entero de la conciencia en su necesidad.⁸²

Aquí Hegel habla, además, del método como el camino que se propone a sí un fin determinado, por medio del movimiento de su propio concepto. Hay que recordar, por tanto, que la meta propuesta es el reconocer en el método su efectividad como un camino que se ve colmado no tanto como el fin al que tiende, sino también como el desarrollo a través del cual tiende, y se alcanza a sí mismo. Y, por lo pronto, el camino se manifiesta como el mundo de la necesidad de su totalidad o cohesión. Es ya la nueva apropiación del método, en la polémica del mismo, la apropiación de lo que se mueve y dirige, por el movimiento mismo. Lo que aquí ocurre es que el método ha aniquilado su determinación abstracta de una naturalidad que pueda parecer ajena, para manifestarse concretamente como la ciencia por la cual es posible introducirse, o penetrar, en el saber tal cual es. La *astucia de la razón*, como parte integral del método saca a relucir las necesidades propias y perecederas de sus propias necesidades, es decir, que en aquello en lo que se ha de conservar verdaderamente hay algo que necesita ser transformado radicalmente en función del ser y del saber que han de relucir en la aparición fehaciente del espíritu como llegando a ser él mismo, en su propio camino de desenvolvimiento. La *astucia de la razón*, por lo tanto, rompe con el azar de los razonamientos pseudo – filosóficos, los expone en el análisis de la verdad de su recorrido, y los abandona, sin dejar de configurarlos nuevamente, más perfectos y mejor acabados. Aquello que rompe con el prejuicio de que la astucia de la razón no es científica o que no es metódica, es precisamente el hecho de que las formas o momentos que más valen, como lo efectivamente real, para el espíritu, son los que muestran la necesidad interna del mismo, al mismo tiempo que se arriesga por perder ese su propio saber en la exposición del mismo. Por ello, la *astucia de la razón* no es más que la propia exteriorización de la necesidad interna, el sacar a la luz del espíritu su tendencia, tanto como destino y como despliegue efectivo; mientras sacrifica lo particular de sí, esto es, lo que no posee su ser inmanente en la tendencia de sí, y como tendencia de sí, la conciencia se configura hacia el espíritu, como el camino mismo de la conciencia que tiende. La *astucia de la razón*, por lo demás, permite el tránsito entre con – ciencia y ciencia, en tanto que refina y perfecciona, al mismo tiempo que desarrolla, el concepto por

⁸² .- *Fenomenología del Espíritu*, p. 25.

el cual se hace posible y efectivo su tránsito en la realidad. La *astucia de la razón* aniquila a la conciencia como el acompañamiento externo, y por consiguiente, con la idea de que su método le es ajeno, o como lo puesto por ella, como su otro, para su asimilación más perfecta, para re – introducirla en el espíritu y volverla ciencia efectiva. La *astucia de la razón* completa el movimiento volviéndolo un todo desplegándose, y en el momento que acontece dicho acto en el desarrollo del espíritu, surge la *Fenomenología* como *ciencia de la experiencia de la conciencia*.

La fenomenología es el desarrollo concreto y explícito de la cultura del individuo, la elevación de su yo finito al yo absoluto [o la elevación del momento en sí, a la totalidad para sí], pero tal elevación sólo resulta posible utilizando los momentos de la historia del mundo que son inmanentes a esta conciencia individual. [...] No queda más remedio que soportar la largura del camino y detenerse en cada momento particular. La historia del mundo, que es inmanente al individuo, pero de la que éste no tenía consciencia, pasa a ser entonces historia concebida e interiorizada [al mismo tiempo que se exterioriza, es decir, se apropia al mismo tiempo que se plasma], cuyo sentido debe irse desvelando progresivamente.⁸³

[« **Experiencia** » y « **Espíritu** »]: Pero de la misma forma en que no se puede hablar de Dialéctica sino una vez que se tiene el conocimiento y los conceptos suficientes, al par que el desarrollo, para delimitar y aplicar el método al objeto de conocimiento que se tiene en el momento de cierta configuración de la conciencia, así también se habla de *fenomenología* una vez que la conciencia ha adquirido la experiencia suficiente para poder remontarse, por medio de esa experiencia, hacia su pasado y hacia las formas de la conciencia no realizada, viendo a tales formas como una totalidad de la conciencia realizada, puesto que se ha llegado a un grado de progresión en que es posible hablar de una totalidad que se remonta hacia sí misma para recoger en conceptos su desarrollo en sus respectivas configuraciones. Pero también es la adquisición, en la perfección de su experiencia, de su propio concepto de espíritu. Es el hacer *la ciencia de la experiencia de la conciencia*. Esa es la característica de la *Fenomenología*, remontarse al pasado histórico de la conciencia, por medio de conceptos, herramientas tales que ha adquirido por la experiencia del desarrollo mismo de la conciencia. En otras palabras, es hacerse su propio espíritu, a sí mismo, a partir de sus propias experiencias. Como un estudio detallado sobre

⁸³ .- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu en Hegel*, trad. de Francisco Fernández Buey, Barcelona, España, Ed. Península, 1974, p. 40.

la conciencia, se parte de la descripción de los actos de la conciencia en sus respectivas configuraciones, se analiza a la conciencia a través de las mismas y se recupera lo que en el desarrollo se fue delimitando como conceptos y que se fue superando para formar la totalidad total que mira a las cosas desde “el reino de los cielos”:

La experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí, según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu; de tal modo que los momentos de la verdad se presenten bajo la peculiar determinabilidad de que no son momentos abstractos puros [y aislados], sino tal y como son para la conciencia o como esta conciencia misma aparece en su relación con ellos, a través de los cual los momentos del todo son *figuras de la conciencia*.⁸⁴

La conciencia es, en tanto lo recordado, el *en sí* momentáneo, que se encuentra inmerso en la determinación de la cumbre de su propio saber, pero al estar hundido en su existencia, ha fracasado en culminarse como saber efectivo y ha cedido a la superioridad de otro momento que él mismo ha permitido. Sin embargo, por haber dado paso a un saber superior en la cumbre de otro momento, es lo originario, lo inaugural y procedente, de lo cual surge todo momento y la necesaria cohesión de todos los momentos. Lo que se propone la ciencia es volver *para sí* este contenido que resulta ante ella el patrimonio, el conocimiento adquirido, por medio de su ser, o sea que la ciencia tiene que apropiarse este contenido del pasado y volverlo presente por medio de su despliegue en conceptos. La conciencia es “conciencia del pasado”, pues ella misma se define en el análisis de su propio conocimiento, el cual sólo es tal cuando ya ha sido resultado y se ha mantenido como resuelto, siendo más bien el producto que el movimiento de análisis. Pero para ello la conciencia misma satisface y al mismo tiempo, rompe sus limitaciones cuando pasa de conciencia a espíritu *en sí y para sí*, siendo este último la constitución total de todas las determinaciones de la conciencia. La experiencia es, como ya se ha anticipado, *el brotar ante sí del nuevo objeto que ha producido*, sin embargo, ahora el nuevo objeto ya no esta ante sí como ajeno a la propia producción de su pensar, sino que es su propio ser y su saber desplegados, en uno sólo. O sea que ahora la conciencia sabe que ella es su propio producto, en ello radica lo fundamental de la experiencia. Y por ella es que ahora, la conciencia se transforma y deviene *para sí*, en espíritu.

⁸⁴ .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 60. Acerca de la ciencia, Cfr., Capítulo II, Sección 2.3.

Sólo *retrospectivamente* puede el Espíritu ver las diversas condiciones, extrañas pero necesarias, de su propia autorrealización, como *medios* para que ésta fuera alcanzada. [...] Y en esa «superación» significa que son vistos como *necesarios* a la autoconciencia del Espíritu y, por esa razón, se vuelven aceptables.⁸⁵

La conciencia es con – ciencia, o sea, conocimiento y discernimiento de las determinaciones por las que ha pasado el espíritu sobre sí mismo, pues se sitúa en un análisis rememorante, mantiene su visión en el pasado de lo que ella ha sido para poder ser con lo que ella es en el aquí y el ahora. Es el tránsito del devenir del espíritu, hacia sí, en compañía de la ciencia, como formación de ella, por lo que la conciencia, claramente se explica, no en sus inicios, como ciencia misma, sino sólo la enajenación de ella y la recuperación de sí desde fuera del recorrido. En este momento la conciencia no tendría relación consigo misma más que como inmediatez, pero como conciencia que ha surgido de su propio análisis deja de llamarse conciencia y se convierte en ciencia, o auto con-ciencia, se vuelve un pensar sobre sí mismo que se sitúa en el presente de sí, es el *sí mismo* que se ha evaluado a partir de lo que es, puesto que lo que ha sido, es, y como presente que involucra a su pasado de forma constante y continua, la conciencia deja de ser ella misma su propio concepto de conciencia y se transforma en espíritu, deviene y ve en aquello plasmado en sus limitaciones sólo tránsitos y pasajes de ella hacia sí en su recogimiento, que al mismo tiempo los une en sí. Estos tránsitos se vuelven el presente del espíritu porque para vivir *en sí y para sí* mismo en su presente necesita y hace uso de ellos para auto-realizarse en su presente; deja de ser algo finito y limitado para remontarse a su conocimiento como lo infinito. O sea, que la ciencia se recupera a sí misma a espaldas de lo que ocurre en el desarrollo de la conciencia. Para que la conciencia, como el recorrido conceptual que acompaña la ciencia, se vuelva ciencia, debe desarrollarse ella misma en la totalidad de sus formas y en el cambio de su estatuto de método al de sistema, sólo así la con – ciencia, se vuelve ciencia. Ya no es ciencia que acompaña su recorrido, desde fuera de sí, sino ciencia efectiva de su ser y de su saber en el recorrido de sí, como lo espiritual que se exterioriza científicamente. Es algo que deviene en tanto que ya se ha realizado y se está realizando a sí, realización que es posible captar y aprehender en conceptos sobre sí. Esta ciencia se conforma a sí no ya como una disciplina foránea sino como el trayecto de la

⁸⁵ .- Findlay, John N., *Op. Cit.*, p. 41.

vitalidad de todo el despliegue necesario por el cual la conciencia se complementa a sí en un estado superior de sí, en el cual se sabe y es al par que conoce lo otro como suyo y como creado por sí. Pero la ciencia no es tampoco algo muerto, sino que, como lo que se sabe y es creador de sí, en tanto siendo ello mismo su propia exuberancia perenne que nunca cesa, se ha de llamar a sí con el nombre rector de todo su organismo, movimiento y desenvolvimiento:

Se puede llamar «espíritu» a la vida infinita, en oposición a la multiplicidad abstracta, puesto que «espíritu» es la unión concordante, viviente, de lo múltiple, en oposición a lo múltiple en cuanto [mera] configuración [la cual siempre es propia del espíritu mismo] (que constituye la multiplicidad que se incluye en el concepto de vida); no en oposición al mismo en cuanto mera multiplicidad muerta, separada de ella, porque en este caso el espíritu sería la mera unidad que se llama ley y que es algo meramente pensado, carente de vida.⁸⁶

La *experiencia* es la recuperación *para sí*, de su *en sí*, en el brotar de sí como algo renovado e infinitamente viviente, como lo que deviene ella misma en la realización de su ser, llevada a cabo a partir del análisis e investigación de su saber. Por lo que el *espíritu* es la conjunción *para sí* de la recuperación de su *en sí*, en su nuevo *en sí y para sí*; el espíritu es la conjunción de ambos momentos: “El espíritu, como vida infinita, se hace presente en la vida finita en cuanto que unifica las oposiciones de la misma.”⁸⁷ Si el espíritu es una vida infinita que se manifiesta en su representarse conjunto entre su análisis y la conciencia de éste a partir de sí, y si además este manifestarse se da en los entes mismos que se ven vertidos, en el análisis, en la determinación y la realización de éste, por el espíritu mismo, entonces la vida misma, infinita y concordante, se muestra en los fenómenos propios de sí, los cuales no son simples objetos, ya sea naturales o contruidos, fuera de la conciencia o meras representaciones de ésta, sino que son las determinaciones históricas del espíritu mismo, que se expresan en la ciencia y la cultura humanas, y que se manifiestan bajo la forma del “aparecer” mismo del espíritu, en sí mismo, por medio de su recogimiento conceptual.

Históricamente, el Espíritu se ha realizado; pero debe tomar conciencia de sí mismo; y eso es lo que hace al pensar —en la persona de Hegel— la Fenomenología del Espíritu, es decir, la historia de sus progresos, sus ‘apariciones’ o ‘revelaciones’

⁸⁶ .- Hegel, G. W. F., *Escritos de Juventud*, p. 401.

⁸⁷ .- Paredes Martín, Ma. Del Carmen, *Génesis del concepto de Verdad en el joven Hegel*, Salamanca, España, Ediciones Universidad de Salamanca, Acta Salamanticensia Iussu Senatus Universitatis Edita, Filosofía y Letras, 1987, # 188, p. 187.

(‘fenómenos’). La Fenomenología es una descripción fenomenológica; su ‘objeto’, es el hombre en tanto que ‘fenómeno existencial’: el hombre tal como aparece ante sí mismo en su experiencia y por ella. Y la misma Fenomenología es su última ‘aparición’.⁸⁸

Como su última aparición, quiere decir que el espíritu, en el asumir lo sensible y consciente de sí, lo supera al devenir su concepto. Esta superación ocurre en el recogimiento conceptual histórico de su desarrollo. Por lo pronto, La Filosofía comienza, terminando. Lo que se debe a que supera y asume, en su más reciente configuración, todo lo dado y supuesto de suyo. Cuando el método deviene ciencia, entonces abandona, asumiendo su concepto, todo lo que se la ha *puesto* abstractamente, revitalizando su directriz que, como estructura propia de ella, le caracteriza en lo más íntimo explicado, o expuesto. Abandona al entendimiento y se asume en la propia razón. Pero al terminar la Filosofía, fenomenológicamente, entonces aparece a sí misma tal cual es en el mundo del espíritu y siendo éste mismo, y siendo además la experiencia de su saber sobre sí mismo. Si tales apariciones o experiencias, al fin y al cabo formas culturales y científicas, se marcan como la cumbre de la determinación del espíritu en su análisis y desenvolvimiento de sí mismo, entonces éstos deberán ser tratados como fenómenos, como el ser mismo del aparecer humano que expresa el en sí y para sí del espíritu. O sea, la adecuación de sus formas con el contenido señala que pretende enmarcar en su expresión, y el fenómeno es el ser (*en sí y para sí*) de la expresión del despliegue y análisis del conocimiento del espíritu. Es, en suma, la determinación y la realización del espíritu en su ser sí mismo, recogido, desenvuelto y perfeccionado. “La Fenomenología muestra que lo que aparece, lo que llamamos experiencia, no es extraño al pensamiento, pero no hay un ser en sí que aparece o se oculta. Lo Absoluto se aparece y está entero en este aparecer.”⁸⁹ Sólo es fenómeno aquello que encierra y, al mismo tiempo, expresa o abre en su ser la efectividad del espíritu en el mundo. Pero “la verdad, tal y como la comprende Hegel en la Fenomenología del Espíritu, está siempre en devenir. Es una totalidad jamás realizada.”⁹⁰ Y el recogimiento de dicha verdad es el conocimiento que el espíritu tiene sobre sí y que va perfeccionando conforme accede a sí mismo a partir de los movimientos metódicos que realiza. En esa su

⁸⁸ .- Kojève, Alexandre, *La Dialéctica del amo y ...* , p. 43.

⁸⁹ .- Hyppolite, Jean, *Lógica y Existencia*, trad. Luis Medrano, Barcelona, Biblioteca de Filosofía, 1996, p. 189.

⁹⁰ .- Palmier, Jean – Michel, *Hegel. Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano*, trad. Juan José Utrilla, 4º reimpresión, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, Colección “Breviarios”, 2006, # 220, p. 71.

fenomenología se da el tercer movimiento de la conciencia, largamente anticipado, que la lleva de conciencia a espíritu y que la determina como el momento de la relación del conocimiento. Aquí ya el saber de sí se vuelve científico, y se expresa la fenomenología como el acceso conceptual hacia sí mismo en su desarrollo, el cual es ahora un proyecto de la totalidad de las formas de la conciencia, el aparecer del fenómeno es la experiencia de sí del espíritu, por cuanto capta en ellos su esencia y naturaleza deviniente.

La Fenomenología hace referencia y da contenido al esbozo de las partes que van definiendo al espíritu una vez que se ha alcanzado a sí mismo de forma cabal, siendo definida por Hegel como “*ciencia de la experiencia de la conciencia*”⁹¹, conformándose la ciencia en primer lugar como la con – ciencia del espíritu, y luego, a través de la reflexión de esta con – ciencia, se lleva acabo el arribo del espíritu hacia la ciencia como un modo cultural del hombre en su conjunto a través del desarrollo histórico por el cual ha atravesado. Pero no sólo eso, los términos de “*ciencia de la experiencia de la conciencia*” van más allá de sí mismos, y son planteados a través de los conceptos implícitos en el concepto mismo de Fenomenología. Por el hecho de que su ser es alcanzar necesariamente sus determinaciones, la Fenomenología adquiere un doble significado que se complementa a sí mismo y que parte de un solo término o concepto: el método.

La *Fenomenología* es una obra científica que muestra y es, al mismo tiempo, el itinerario el *alma* que llega a ser *espíritu* por medio de la *conciencia*, presentando su necesidad dentro de sí mismo; es decir, que como método, la fenomenología busca por medio de su ser, la conciencia que hace y construye, llegar al resultado final que ella misma en el inicio se ha propuesto como efectivamente real, es decir, como espíritu, a partir de su desarrollo mismo, el cual es el alma que se mueve inquieta buscando su ser para sí.⁹²

En primer lugar, si la fenomenología es la “*ciencia de la experiencia de la conciencia*” se debe analizar tal definición a partir de los componentes que contiene, del modo siguiente: antes de que la conciencia pueda ver “*fenomenológicamente*” las cosas, es decir, a través de la rememoración y del recogimiento conceptual de las formas de la conciencia no real, existe el hecho del brotar de un nuevo objeto ante la conciencia como producto de la revisión de sí misma, de su objeto y de sus conceptos, en la negación del previo conocimiento. Cuando la conciencia niega su conocimiento, lo hace con el fin de

⁹¹ .- Cfr. *supra*, nota 75.

⁹² .- Cfr., Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu en Hegel*, p. 14.

incluirlo en el nuevo, aún cuando éste no se posea *para sí*, en el movimiento del *en sí*. La necesidad de incluirlo hace que en la conciencia se genere la *experiencia*, puesto que el nuevo conocimiento no está aislado de su predecesor y el incluirlo dentro de sí significa también la advertencia y el alivio de no cometer de nuevo el mismo error, entonces surge la experiencia a partir del conocimiento previo. Hasta ahora la conciencia, en su reflexión sobre sí misma, se posee a sí, y en su reflexión sobre su relación (pasada o futura) tiene experiencia sobre lo que ella es y ha sido. *Experiencia* es tanto remontarse a sí a partir de conceptos, como crear nuevo conocimiento con base en lo anterior. Es el esfuerzo de captarse a sí, del espíritu en su propio elemento del saber. La experiencia es el acontecer histórico de las fases por las que el espíritu se desarrolla y a partir de las cuales procede su exteriorización y recuperación conceptual. Por tanto, que el espíritu tenga experiencia de sí es el producto del desarrollo de su ser en la realización de su saber, y viceversa.

Por ello es necesario acceder a tal conocimiento de modo especulativo, de modo conceptual, pues sólo a través de conceptos la conciencia puede conocerse cabalmente a sí misma, y la realización del concepto se da sólo por la experiencia, y es la integración *en sí y para sí* de su propia diferenciación. Entonces la conciencia se vuelve ciencia, o espíritu, si ha realizado la experiencia apropiada sobre sí misma. Constantemente se remonta la conciencia a sí misma, y así se configura auto – conciencia, no de una sola y única vez, sino por medio de varias veces o recorridos de su tránsito, puesto que conceptualizar es delimitar y corregir al concepto mismo, es decir, superarlo a través de sí. Una vez que la conciencia se supera conceptualmente se vuelve ciencia, pues el concepto es la revitalización, a partir del esquema total, del desarrollo de la conciencia. Entonces, si la fenomenología es “*ciencia de la experiencia de la conciencia*”, lo es porque ella misma lo ha adquirido, traducándose a sí misma como una revitalización conceptual del desarrollo de la conciencia sobre sí misma en su remontarse a sí en las experiencias que ha generado, y por las cuales se define y deviene su tendencia.⁹³

Hay que ver también que el método, más que una propuesta de análisis científico, es un curso o desarrollo de la propia idea o conceptos que genera. “Método de desarrollo” no hace referencia a dos cosas distintas que se compaginan, sino a una sola cosa, a la

⁹³ .- Cfr., Colomer, Eusebi, *Op. Cit.*, p. 422. Colomer declara que los momentos negativos son el camino a la verdad del saber absoluto, y ese elemento del saber, se despliega en ellos recogéndolos, uno dentro del otro. Y que la fenomenología es la aprehensión efectiva de tal superación.

fenomenología misma, esto se debe a que espíritu y experiencia son, del mismo modo, un solo elemento, solo que captado desde una perspectiva distinta si se parte al par con el propio desarrollo, pues se habla de método de desarrollo cuando se da el propósito de alcanzar necesariamente la totalidad que le pertenece a la conciencia (el espíritu), y a la que pertenece, pero también cuando la efectúa. Al mismo tiempo se habla de método de desarrollo cuando la conciencia se remonta a sí misma con un estudio que permite conocer, es decir, con un acceso a su conocimiento con fines conceptuales de exposición (a saber, la experiencia, que no es sino la propia exposición del método), que en última y en primera instancia se identifican con fenomenología, para poder obtener de nuevo el conocimiento de sí en su relación no ya consigo misma a partir de ponerse como objeto de realización, sino como objeto de descripción científica, como la relación *en sí y para sí*.

Fenomenología se identifica con ambos casos, a pesar de que en sus inicios no sea fenomenología como tal, pues fenomenología es la ciencia del espíritu *en* su realización, y a partir de ese “en” (que también se traduce como “de”) se parte “hacia” su realización conceptual, “hacia” su conocimiento total de sus formas en el plano filosófico, es el saber que reflexiona acerca de lo que es y ha sido, o el cumplimiento de la tendencia en su meta concreta, la que no se puede soslayar:

Pero la *meta* se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso; se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí misma y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto. La progresión hacia esta meta es también, por tanto, incontenible y no puede encontrar satisfacción en ninguna estación anterior.⁹⁴

[« **Fenómeno** » y « **Logos** »]: En segundo lugar, es necesario analizar a la Fenomenología etimológicamente, enfatizando principalmente en los conceptos *logos* y *fenómeno*, sin embargo, hay que hacer notar que el concepto de espíritu precede al fenómeno y éste procede de aquél por la siguiente causa: sólo se habla de fenómeno, como objeto de estudio de la filosofía si atañe directamente al Espíritu: “La esencia del espíritu consiste en manifestarse, en revelar su profundidad, en exteriorizar su interioridad, en objetivarse y en conocerse.”⁹⁵ En efecto, si aquello que se ha manifestado y se manifiesta es por obra del propio espíritu en tanto que conciencia reflexiva sobre sí, entonces pertenece al

⁹⁴ .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 55.

⁹⁵ .- Papaioannou, Kostas, *Op. Cit.*, p. 82.

campo de lo que la filosofía, como fenomenología, debe estudiar, para sacar de ello al espíritu en forma conceptual: “[...] el fenómeno es sólo un aspecto o momento del Ser, la fenomenología no es sino un aspecto o momento del sistema.”⁹⁶ Sólo se habla de fenómeno en la medida en que exista tal concepto, a través de la experiencia del espíritu sobre sí mismo, en la experiencia de la ciencia misma, puesto que científico es el propio término, ya que no hace referencia a algo particular o ajeno al espíritu mismo, la conciencia es ella misma fenómeno, en la medida en que se ha generado el término para el estudio científico y por el cual se lleve a cabo el recogimiento conceptual.

No olvidemos que toda esencia, toda verdad, para no quedarse en abstracción pura, debe aparecer. Lo divino debe ser uno, debe tener una existencia que difiera de lo que nosotros llamamos apariencia. Pero la apariencia misma está lejos de ser cualquier cosa inesencial; por el contrario, constituye un momento esencial de la esencia. Lo verdadero existe por sí mismo en el espíritu, aparece en sí mismo, y está allí para los otros.⁹⁷

Para el concepto *espíritu*, como lo revela el mismo proceso dialéctico, la fenomenología se plantea a sí misma como el peldaño definitivo en la realidad para que la conciencia total de las configuraciones alcance su plena realización bajo la forma “espiritual” del sistema, bajo la forma pura del concepto y del esquema. El fenómeno es la vía concreta de acceso del espíritu, en su ciencia, a su propio concepto. Sólo es o hay espíritu cuando ha habido un recogimiento conceptual en la conciencia. El término *logos*, revisado etimológicamente no sólo significa discurso, norma o ley, sino también causa o razón, y más específicamente razón de ser: “El comienzo es *lógico*, en cuanto debe efectuarse en el elemento el pensamiento libre, que existe para sí, es decir, en el *puro saber*.”⁹⁸, y en cuanto razón de ser es al mismo tiempo propósito de llegar a ser, es

⁹⁶ .- Garaudy, Roger, *Dios ha muerto ...* , p 192.

⁹⁷ .- Hegel, G. W. F., *Introducción a la Estética*, trad. de Ricardo Mazo, Barcelona, España, Ediciones Península, 2001, pp. 39-40. Cfr., también, *Escritos de Juventud*, p 220, donde Hegel caracteriza el saber filosófico como un acto estético. A pesar de ser una reflexión temprana en el pensamiento de Hegel, resulta pertinente demostrar que a partir de tal reflexión, Hegel ya caracteriza el saber filosófico como un acto que debe ver la belleza en las formas por las cuales deviene saber filosófico. Creo yo, que la interpretación posible es que la belleza es una forma de decir, muy temprana por cierto, que aquello con lo que se enfrenta el saber filosófico es lo que se aparece con la determinación del espíritu, el fenómeno. La filosofía estética es, en última instancia y ya en el pensamiento maduro de Hegel, fenomenología del espíritu, por cuanto la experiencia y la ciencia sacan a la luz la determinación immanente del espíritu a partir de la figura con la cual es presentado. La “fuerza estética” de la que Hegel habla, no es sino la capacidad de captar lo que es, tal como existe a partir del espíritu, o la adecuación de la esencia o naturaleza immanente tanto en la forma con que se presenta como en el concepto del que procede.

⁹⁸ .- *Ciencia de la Lógica*, p. 64.

necesidad de alcanzar la totalidad, pero al querer alcanzarla produce la contradicción o la pugna, motivo por el cual origina también la negatividad dentro de sí y por lo cual es causa misma de la totalidad; es, en suma, el método por el cual el espíritu se recoge en la realidad por medio de los fenómenos. Por lo que otra lectura de Fenomenología se vería basada en el método, como el estudio de la forma de acceder de la conciencia del espíritu hacia sí, y como la necesidad de la conciencia de llegar a ser espíritu y devenir total por medio del acceso constante a sí misma en la forma pura del concepto. Por lo tanto, la lectura del título “Fenomenología del Espíritu”, entendida ésta como ciencia, sería una lectura y una perspectiva unitaria del título, en efecto, no se puede hablar de fenomenología sino es a partir del espíritu en su realización, y viceversa, no se puede hablar de espíritu si no es a través de la realización conceptual de sí en fenómenos y a partir del querer alcanzarse a sí misma, que en efecto se alcanza históricamente en el desarrollo.

El principio pensante, para poder hacer verdaderamente presa en la realidad exterior, necesita haber adquirido su forma objetiva, la forma pensante [o lógica]. Sólo así puede el fin de lo espiritual quedar realizado en lo profano. La forma del pensamiento es la que lleva a cabo la conciliación fundamental; la profundidad del pensamiento es conciliadora. Esta profundidad del pensamiento llegará a manifestarse en la profanidad, porque esta tiene por territorio propio la subjetividad individual del fenómeno y en esta subjetividad brota el saber y el fenómeno viene a la existencia.⁹⁹

Sólo la conjunción entre el fenómeno y el lógos permite la re – apropiación del espíritu en ciencia, y ante todo, en “*ciencia de la experiencia de la conciencia*”, su despliegue cabal como ciencia es la *Fenomenología del Espíritu*, y de éste último se desprende tanto la conjunción como la propia diferenciación entre lo que es su forma pensante (el fenómeno), con su principio pensante (el *logos*), o como el discurso que revela lo que se debe obtener de la aparición del espíritu. El primero es la realización en la existencia del segundo, pero éste es, al mismo tiempo, la posibilidad de realización del existir del espíritu, la determinación del espíritu como pensamiento es garantía de su existencia real, ambas nociones se co – pertenecen. Entonces la propuesta es doble, ya que por un lado Hegel se propone dar una pauta para el análisis del desarrollo mismo de la idea (en este punto se entra plenamente en la Historia del Espíritu, es decir, en su curso, su desarrollo), tal pauta se va desarrollando junto con el propio desarrollo, y por ello mismo es

⁹⁹ .- *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, pp. 320 – 321.

preciso pensar que el método es a su vez el desarrollo mismo; mientras que *para nosotros*, es el desarrollo mismo (entendido como desarrollado, como espíritu) el que se remonta a sí, proponiendo el inicio del desarrollo a partir del método mismo.

También en el conocimiento filosófico tenemos que el devenir del ser allí como ser allí [este término es el que usa Hegel para denotar existencia] difiere del devenir de la esencia o de la naturaleza interna de la cosa. [...] el conocimiento filosófico contiene lo uno y lo otro [...y...] unifica también estos dos movimientos particulares. El nacimiento interno o el devenir de la sustancia es un tránsito sin interrupción a lo externo a al ser allí, e ser para otro y, a la inversa, el devenir del ser allí el retrotraerse a la esencia. El movimiento es, de este modo, el doble proceso y devenir del todo, consistente en que cada uno pone al mismo tiempo lo otro, por lo que cada uno tiene en sí los dos como dos aspectos; juntos, los dos forman el todo, al disolverse ellos mismo, para convertirse en sus momentos.¹⁰⁰

La *ciencia de la experiencia de la conciencia*, contiene dentro de sí, la unidad diferenciada, el devenir de esta diferenciación es la unificación de los conceptos de la ciencia, en tanto filosofía del espíritu, revelada, por el momento, como *fenomenología del espíritu*. Pero en el movimiento de la ciencia se encuentra siempre el doble proceso que unifica y diferencia, el retrotraer su objeto en su saber y en su ser. La diferenciación del fenómeno con su logos es, por tanto, necesaria para el tránsito y la unificación del nuevo momento, y más aún de la totalidad y cohesión de todos los momentos. Lo que ocurre aquí de modo singular, es ya el producto y la deducción del movimiento general de todo el espíritu. Pero su tránsito a espíritu se condiciona por el devenir *para sí*, de su *en sí* momentáneo, expresado en su *fenómeno* y su *logos*. La Fenomenología es, ante todo, conocimiento filosófico genuino, aspecto bastante importante para la realización del espíritu, en la existencia material de sí. Y, aquello por lo cual es válido el método, es esa forma clara de ver las cosas, por medio del recogimiento conceptual.

De un lado la *determinación*, que el método se crea en su resultado, es el momento, por cuyo medio el método es la mediación consigo mismo y convierte el *comienzo inmediato en un comienzo mediado*. Pero, en cambio, es la determinación aquella, a través de la cual se desarrolla esta mediación suya: el método, *a través de su contenido*, como a través de algo que parece *otro respecto* a él mismo, vuelve a su comienzo, de manera tal, que no solamente lo restablece, aunque como un comienzo *determinado*; sino que el resultado es a la vez la determinación eliminada, y con

¹⁰⁰ .- *Fenomenología del Espíritu*, p. 29. No hay que olvidar lo último de lo que Hegel habla, a saber, la disolución de lo máximo obtenido, en un momento, pues lo mismo ocurre, así como con el fenómeno y el logos, con la fenomenología y la lógica. Vid., también, *Ciencia de la Lógica*, Introducción, p. 50, e *infra* Capítulo II, sección 2.4.

esto es también el restablecimiento de la primera indeterminación, en la que había empezado. Esto lo realiza el método como un *sistema de la totalidad*.¹⁰¹

El “sistema”, o la tendencia resuelta *para sí*, de la estructura edificante del espíritu, está hecho dentro de lo humanamente construido, porque el método es lo humanamente constructor, y lo humanamente construido es el desarrollo en tanto ya desarrollado y en tanto algo que se va cerrando metódicamente a sí mismo, y metódicamente quiere decir aquí con base en esa pauta de llegar a sí mismo a través de su propia superación, con base en su propio proceso: En efecto, cuando la conciencia ha llegado a obtener cierto movimiento y conocimiento de sí es que puede evaluar tanto lo pasado como lo venidero a partir de la luz de su conocimiento presente, porque éste es, sin duda, el que incita al movimiento dialéctico del conocimiento de la conciencia sobre sí a partir del conocimiento que ella misma ha obtenido de sí, en el despliegue de ella misma a partir de los movimientos característicos por los cuales ha de pasar para poder arribar a su idea más perfecta y concreta enclavada en el mundo mismo. Aquello que aquí pueda resultar desconocido, como *otro*, en tanto que brota el nuevo objeto verdadero en la conciencia para ella misma, es su determinación; esto ocurre cuando la conciencia misma ve en su nuevo saber la adecuación propia entre la pauta y el objeto de conocimiento, y por lo tanto aquello que se mantiene en la indeterminación es la experiencia venidera del mismo cuando se le sujete al análisis del mismo, y ocurre además porque cuando se encuentra la conciencia con lo desconocido, como lo es el alcance de la conciencia misma por medio de su pauta, se ve en la necesidad de re – conocerlo para poder adentrarlo a sí mismo, en su conocimiento, e incluirlo en el modo y en el momento en el que se encuentra. Por lo tanto, cuando se recurre a una aclaración o determinación de cierto objeto o conocimiento, es necesario un examen del mismo para poder evaluarlo con base en la pauta surgida desde el principio; es decir, es necesario aclarar lo desconocido, determinar lo indeterminado, para evaluarlo y adaptarlo a la pauta, al mismo tiempo que se evalúa la pauta con el conocimiento adquirido para efectuarla y manifestarla.

¹⁰¹ .- *Ciencia de la Lógica*, p. 738. Vid., también, p. 739 : “La cumbre más alta y más afinada es la *pura personalidad*, que sola, por medio de la absoluta dialéctica, que es su naturaleza, lo *comprende todo*, igualmente *en sí*, y lo conserva, porque se convierte en *lo más libre*, esto es, en la simplicidad, que es la primera intermediación y universalidad.”

Lo que caracteriza al método es ser ley de este proceso, en el sentido de que lo impulsa desde dentro de sí para salir y obtenerse conceptualmente, es el movimiento que lo permea para conocerse. Además, en su forma inmediata, el método es el impulso que retrotrae a la configuración, la tendencia de realizarse por medio de ella, por mostrar o dar pauta al camino que debe seguir para devenir total. Pero lo que ocurre con esta inmediatez de su definición es que al enfrentarse con su otro, es decir, la tendencia que se realiza o deviene, el método parece volverse algo externo a este desarrollo siendo el riguroso y pseudo - filosófico dar pautas en tanto se muestra siendo lo ajeno tanto a la pauta como al cumplimiento de ella. Al llegar al punto de su negatividad, la dialéctica, el método se ajena totalmente tanto a su fin como a su desarrollo, resultando ser sólo el acompañante imprevisto y austero que sólo rememora y recoge lo dejado por el desarrollo que él mismo había producido. Sin embargo, con la superación de este abandono y con el recuperar el espíritu sus momentos previos, el método se introduce nuevamente en el desarrollo y sale a la luz como el alma motora, como lo implícito que se explicita al rememorar y recoger lo que ha producido el movimiento que ha inaugurado. Al momento en que este desarrollo culmina en ciencia (o por lo menos, aquí, en primera parte de ella, al modo de introducción o penetración hacia sí), el método adquiere nuevamente el carácter que le definía desde un principio, sólo que diferenciado y recuperado: el método sí es productor del movimiento, porque él se produce en dicho movimiento, y la clara prueba de la verdad de esta aseveración es el concepto de su despliegue en el espíritu, o lo que es lo mismo, , el método es desarrollo, por ser quien lo genera, y es dialéctico, o es también la dialéctica, por dotar de interés para el espíritu, a este desarrollo. El proceso del concepto en este despliegue se debe a que el método se da ya dentro de este concepto como lo realizable *en sí*, y que en la culminación y recuperación o revitalización conceptual, se transforma en el *para sí*, que tiene su verdad en *su* otro, el *sistema*, “pero el fatal mito de que tal perspectiva es reductible a un método riguroso que permitiría hacer predicciones no merece cuartel, por más que a estas alturas medio mundo crea en él.”¹⁰²

Llevado hasta aquí el análisis, la fenomenología, como “primera parte del “sistema” (que Hegel rotulaba así en un primer momento) se devela como el cometido inicial del método del espíritu en su camino de conocimiento y desenvolvimiento, Ya que sólo la

¹⁰² .- Kaufmann, Walter, *Op. Cit.*, p. 236.

fenomenología comienza a llevar al espíritu al terreno conceptual, todo conocimiento del espíritu mismo comienza en ella. “Con la Fenomenología culmina la Filosofía y empieza la Ciencia.”¹⁰³ Aquí inicia verdaderamente el cometido inicial del método mismo de aprehensión, pues comienza a apelar a la forma total del espíritu, que se abre bajo la forma misma del “sistema”, un “sistema *de* partes integrales” que conduce al espíritu a su efectiva realización, dentro de esta misma realización. Pero por el momento el espíritu se conforma con la forma total de su saber y de su desarrollo, desplegándola como el inicio de sí mismo (un inicio que, después de acontecido su método y del primer despliegue del espíritu, se vuelve también re – inicio). Además del cometido final de la conciencia, el de ser en su determinación, y del cometido previo de ella misma, a saber, el de ser [cabe – sí] todas sus determinaciones por causa de la negatividad, o mejor dicho, de la dialéctica, se encuentra el cometido inicial, el pasar de conciencia a espíritu, dentro del mundo humano mismo, entendido este como la totalidad de sí mismo y del *sí mismo* que se mantiene en juego durante estas etapas de desarrollo, como idéntico a sus determinaciones. Este cometido inicial es el camino mismo trazado, el camino que recorre el espíritu, justamente porque, como camino, es ya él mismo su propio fin o realización. El espíritu se ha trazado su camino porque en sí mismo, en tanto que es camino de sí, lleva su propio fin, su realización efectiva, siendo también aquello a lo que tiende, entendido éste tanto siendo la “pauta” o aquello que se debe ser, porque necesariamente eso se es *en sí*, como el desarrollo de las formas peculiares “cumbre” *de* el camino (englobando en este “de” tanto el “en” del espíritu en tanto pauta, como su “con” en tanto formas de la conciencia, el “de” haría referencia a la totalidad realizada de la conciencia), formas que sólo son en su desarrollo y análisis, en los cuales la meta está de igual forma incluida.

El método concede y accede a su desarrollo, por medio de la capacidad de abrirse del propio espíritu. Lo que ocurre es que debe aniquilarse o refutarse rotundamente la pretensión de que el método quiera hacer o realizar más de lo que el propio espíritu le permita. Si bien es la estructura de éste, nunca sale de los propios límites que le confiere, por ello es que deviene “sistema”, para superar esos límites, pero sin olvidarlos o anularlos. El método comienza presuponiéndose, y presuponiendo su inicio, pero se encuentra

¹⁰³ .- Valls Plana, Ramón, *Op. Cit.*, p. 26. Lo que se expresa aquí es que se acaba, o anula, a las pseudo – filosofías, cuando arriba la verdadera filosofía, largamente anticipada y dramáticamente desarrollada en y por el propio método. La Ciencia se vuelve Filosofía y la Filosofía se vuelve ciencia. Al respecto, Cfr., *infra*, Capítulo II, sección 2.3.

siempre dentro del desarrollo que deviene en lo otro, el *para sí* es el despliegue del *sí mismo* que ve en su otro, el método, la posibilidad de desplegarse. Por ello mismo, el método tiene su verdad en aquello que deviene, el “sistema”, aunque éste no olvida a aquello por lo cual deviene. Se desarrolla además, en lo negativo de su ser, y por ello se vuelve Dialéctica, para poder asumirse dentro de sus contradicciones, y elevarse a partir de ellas hacia lo que él mismo ha tendido. Y culmina en la *Fenomenología*, como la necesidad de expresar reflexivamente su tendencia en la rememoración conceptual que había presupuesto, mas no predicho, porque se da y sigue dentro de su desarrollo, no más allá de él. Esta culminación inaugura, además, lo que se ha explicado algunas líneas antes, que se termina con el *amor por el saber*, y que se arriba, en efecto, al *saber por el saber*. Sin duda alguna, para Hegel es importante que: “El método mismo se amplía ahora, debido a este momento, en un *sistema*.”¹⁰⁴, porque cada una de esas partes es producto del método de haber negado la parte anterior y haber brotado como un elemento nuevo, y como el

¹⁰⁴ .- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, p. 737. Es necesario volver a afirmar la necesidad del método como siendo el propio desarrollo auto desplegado y exteriorizador del espíritu absoluto, para el propósito de esta investigación. Vid., Findlay, John N., *Op. Cit.*, p. 366: “Deseo retractarme de la opinión expresada, pocas líneas más arriba [p. 365], de que en Hegel, no puede encontrarse un *método*. [...] la Dialéctica representa un método bastante definido y muy valioso de comentario de alto nivel sobre nociones y posiciones previamente asumidas.” Lo que ocurre con Findlay es que se había basado en los errores supuestos por Kojève, para involucrarse en el método. Estos errores se encuentran muy bien explicados por Garaudy, en *Dios ha muerto ...*, pp. 179-181. Allí dice que, en resumen, Kojève caracteriza al pensamiento de Hegel, a la manera de un dualismo irreductible: por un lado afirma la realidad dialéctica del proceso, pero por otro lado, niega en esta realidad su realización conceptual, adjudicándose una simple rememoración descriptiva de un método mudo y pasivo que sigue, sin quejarse, aquella realidad (Cfr., *supra*, notas 63 y 78). El error es descomunal, pues implica una realidad preexistente al proceso de conceptualización, un saber anterior al saber, como una yuxtaposición entre un ejercicio y otro; cuando lo que ocurre, en realidad, es la *cohesión* de esos movimientos. El método es propiamente la inquietud por saberse y ser *en sí y para sí*, por tal motivo no es algo mudo o pasivo, sino que emite su chillante voz a cada momento en que se estanca el proceso, para que puedan juntos y en ayuda recíproca, salir de ese estancamiento. Bien se podría objetar que este método es lo que hace al proceso caer en el estancamiento, pero hay que recordar que es el método mismo lo que, al mismo tiempo, lo hace salir de esas contradicciones, al asumirlas dialécticamente, en su comunión, pues su tendencia mayor a la realización es la que los está impulsando. El error, de acuerdo con Garaudy, en que Kojève cae, es que su dualismo se debate entre los idealismos objetivo y subjetivo, sin llegar jamás a abordarse dentro del idealismo absoluto, el que concilia y reconcilia a los anteriores dentro de sí, y que es además el que produce a aquellos, produciéndose a sí mismo. Esto es grave, porque desvirtúa al Espíritu en sus propios términos, y da lugar a que se tienda con más peso a una de sus dos estructuras (investigadas aquí), soslayando la otra (como lo ocurrido con los hegelianismos, posteriores al propio Hegel). La forma de resolver dicho error es remontarse al éter del que Hegel mismo ya nos ha hablado (y en el cual el propio Hegel ya bien pudo haber estado): el Espíritu absoluto, resolviendo su contradicción dentro de sí. En lugar de ver, en la filosofía, lo subjetivo u objetivo del absoluto, una perspectiva fragmentaria, es necesario llegar a él, claro, por medio de ellos, pero sin olvidar que son el mero producto *puesto*, para ser superado, por el absoluto mismo en su vertiente filosófica. Es hacerse la ciencia, y no sólo circundar sus límites sin penetrar en ellos. Para terminar, lo que se necesita para volver a valorar sus estructuras, principalmente la que aquí se ha abordado, es mostrarlas a ambas en la *cohesión* de su *proceso*, declarando que una no es sin la otra, y que ninguna pesa más que la otra, sino que se co – implican.

desarrollo es siempre así, entonces el método se va formando a sí mismo y cada vez se va identificando más como sistema. Si el movimiento se culmina, es imprescindible conocer cada parte, y, mejor aún, es imposible no pasar por una sola de las partes y conocerla, además, se empieza por donde se empieza el recorrido va a ser total, no va a faltar ningún elemento al interior del recorrido.

Al fundir su existencia con su pensar en uno sólo, al convertir para sí lo que es en sí y para otro, y más propiamente al regresar a la unidad de sus momentos por el método unitario de su ciencia. La conciencia ha entrado ya al reino del espíritu Y lo ha logrado a partir del método. Éste cede, como estructura, el paso al sistema, pero no se abandona a sí mismo, sino que, insistentemente, permea todo el nuevo recorrido. Por lo tanto, es hora de que la conciencia asuma su condición de espíritu y se estructure nuevamente bajo lo ya formado de sí, revitalizándose con un nuevo elemento propio de su ser y su saber. Hegel llega al “sistema”, a su concepto y a su realización, cuando alcanza el suficiente conocimiento como para poder cerrar y dar como total todo el conocimiento, justo cuando nada le parece extraño tanto al hombre como al propio espíritu que ha logrado formar. La meta del “sistema” no sólo es expandirse a sí mismo, sino también pensarse a sí mismo desde sí mismo, sin necesidad de recurrir a algún otro, mostrando las cosas de forma clara y precisa, y por tener en el “sistema” una meta concerniente y en dirección a sí mismo, es que se vuelve de nuevo un método que gira sobre sí mismo. Aún cuando alguien no tenga el conocimiento suficiente del espíritu, si se remonta a él, tendrá la suerte de encontrarse dentro del *sistema – método*, el cual le permitirá conocer las cosas si hace el recorrido de investigación dentro del espíritu mismo, puesto que dentro de este todo, cada una de las partes que lo conforman tienen claridad y precisión.

El punto central de nuestro *excursus* filológico es, naturalmente, el de hacer ver de qué forma trataba Hegel mismo su sistema: no como una serie de verdades necesarias, deducidas de una vez y para siempre en su inexorable secuencia, sino más bien como una forma muy clara y sensata de ordenar las partes de la filosofía.¹⁰⁵

El método es mediador, porque determina la forma de acercarse a las cosas y de conocerlas, puesto que tales determinaciones están dentro del espíritu absoluto, se dan en y por él, y por lo tanto están permitidas. El método es la constitución del espíritu dentro de lo humanamente construido y una forma de acceder a lo inmanente a sí mismo, para formar un

¹⁰⁵ .- Kaufmann, Walter, *Op. Cit.*, p.334.

espíritu absoluto, el cual hará posible el ordenamiento y la clarificación de todo lo que contiene dentro de sí, lo sensible, la realidad, lo cual ha partido del “reflejo” del espíritu absoluto manifestándose como exteriorización de él, y una vez realizado aquello, será posible que el método se constituya como un *sistema de partes* integrales y ordenadas, que determinan aquello que es dado o construido por el hombre en tanto que es concreto, para poder fusionarse al espíritu Absoluto, en un sistema puro y total , basado en sí mismo. El método es justamente la estructura más íntima o implícita que se hace libre y exterioriza, o explícita, cuando deviene “sistema”, dentro del cual encuentra su verdad. Su fin es unir, en tanto despliega, después de haber accedido a lo desconocido y después de hacerlo accesible, une lo desconocido en lo conocido y une so poder de acceder con la accesibilidad de las cosas. Se ha constituido el método, bajo la dirección (o tal vez, directriz) del espíritu, lo que falta es que éste se auto – constituya *en sí y para sí mismo*, en sus formas. Ahora ya no se ven las cosas mezquinamente, puesto que son sus propias cosas, es el espíritu mismo en sus obras. Ahora lo ve todo, lo que falta es saberse el todo. Ya se es espíritu, hace falta serlo efectivamente absoluto, y para serlo absoluto es necesario el despliegue de su exposición y la identificación del ofrecimiento del proceso. Ya en la creación de sus propias configuraciones, el espíritu espera, durante el proceso mismo, comenzar a devorarlas.

2. Sistema.

*El Espíritu se presenta todo entero
en cada uno de los grados del desarrollo;
el Espíritu es la actividad creadora, omnipresente,
que suscita y niega cada uno de sus momentos,
Saturno que devora a sus propios hijos.¹*

De acuerdo con el desarrollo del Espíritu, éste es capaz de llegar a ser todo aquello que puede ser, como determinación de sí mismo en la cumbre de la configuración. Este llegar a ser no es el simple despliegue sin sentido ni tendencia a partir de un otro externo, sino a partir de sí mismo que es necesario, y racional, realizado a partir de la apropiación metódica del espíritu por sí mismo. Pero esta racionalidad, producida para sí, se plasma en lo producido por sí, es decir, en sus momentos. Dicho momentos son el elemento *sobre* el que versa el recogimiento del espíritu y por medio del cual se vierte *hacia* sí en su revitalización. El método mismo del espíritu es su desarrollo en configuraciones que marcan un itinerario de conocimiento y aprehensión del saber ganado en cada etapa, este método es el hacer, el ver y el hacer ver en el desarrollo del *en sí* que deviene en *para sí*, y luego en “*en sí y para sí*”, la totalidad de la cual procede a la serie de sus configuraciones por las cuales el espíritu se recoge conceptualmente a través del conocimiento de su desarrollo, y del desarrollo de su conocimiento, a partir de estos momentos metódicos que ocasionan tal devenir conceptual del Espíritu. Estos momentos, que a la vez juegan el papel de movimientos de sí, son tanto la realización como la recuperación de las formas de la conciencia en el modo del impulso o tendencia, la pugna o contradicción, y la superación. El espíritu, que como momento de la relación de la inmediatez, obtiene la certeza de su *sí mismo en sí*, analiza su conocimiento bajo la negación del mismo, en el proceso dialéctico de la relación consigo, que no sólo niega su propio conocimiento, su propio “en sí para ella misma”, sino que lo recupera en la superación del mismo, al modo de obtención de lo mejor de ese conocimiento y de aprendizaje del error en el que había permanecido, sin embargo, el momento de la superación produce el conocimiento bajo la forma conceptual de la re – inmediatez del espíritu. Con este movimiento dialéctico el espíritu produce sus

¹ .- D'Hondt, Jacques, *Hegel y el Hegelianismo*, trad. bajo la coordinación del Dr. José Antonio Robles García y la revisión y corrección de estilo de Susana Esqueda Aceves, México, D. F., Publicaciones Cruz O S. A., Colección “¿Qué sé?”, 1993, # 25, p. 103.

configuraciones que, cuando le dan al espíritu su verdad, es decir, el hecho de que él es su propio conocimiento, entonces cobra auto – conciencia de sí, y se transforma, en la totalidad de su ser y su saber, *en sí y para sí*, organizando de tal forma sus momentos, haciéndolos partícipes y activos de y en su proceso. De esa forma, lo orgánico del espíritu se mantiene vivo en el *retrotraer* de sí a partir de su conocimiento conceptual. Entonces el espíritu puede caracterizar su conocimiento y su concepto determinado y desplegado bajo la forma precisa de su *sistema*, el cual no se da al inicio de la relación del espíritu consigo mismo bajo la forma de la conciencia, sino sólo hasta que la autoconciencia sale de su inmediatez conceptual en la Fenomenología, y puede llevarse a cabo a sí en la totalización sintéticamente orgánica de sus componentes, deviniendo *para sí* la propia razón del espíritu. Sólo a partir de la constante progresión y efectividad de las formas de la conciencia, la filosofía deviene su sistema propio, como la gran re – unión y cohesión de tales formas.

Una vez que se ha llegado a la culminación de las configuraciones del espíritu, y que la ciencia de la experiencia ha recopilado, esto es, reconsiderado, recogido y reconocido, en las configuraciones aquello que muestra tanto la totalidad como su objetivo, entendido no sólo como el fin al que tiende el espíritu encontrándose en la configuración, sino también como algo expuesto y conservado, obtiene la conexión *entre* una y otra configuración para lograr la estructura entre este itinerario, y llegar a su explicación total, como la culminación del saber que recabará todo conocimiento entregándolo bajo la forma científica del sistema. Como se verá, en efecto sólo se puede hablar de ciencia, tanto en sentido filosófico, como en sentido de sistema. Y a la inversa, sólo se puede hablar de sistema en un sentido científico, es decir, en tanto que recoge a la idea en concepto y por tanto lo expone como lo verdadero *en sí y para sí*. Para ello, será necesario analizar la relación de la reflexión filosófica o especulativa intermedia del tránsito del método a su sistema (2.1); para luego determinar el sistema, en el pensamiento de Hegel, como la estructura primordial del concepto del espíritu (2.2); pasando, además, por la reflexión, al modo en que se manifiesta *para nosotros* como ciencia característica del propio sistema (2.3); por último, será necesario analizar el sistema desplegado de las formas del espíritu cíclicas, o *enciclopédicas*, que marcan el desarrollo continuo tanto del método como del sistema *en* las configuraciones (2.4).

2.1. El sistema y la reflexión filosófica.

[Primera caracterización de la relación entre sistema y método]: El “sistema”, en Hegel, comienza a definirse como toda construcción o producción, que ha dado como resultado al utilizar el método dialéctico, en el cual el mismo Espíritu Absoluto se conoce a sí mostrándose al hombre para que pueda realizarlo, constituyendo la base de todo conocimiento, porque es una construcción coherente y cabal en la cual pueden desplegarse tanto el hombre como el espíritu. Pero el desarrollo del espíritu se vierte sobre sí mismo. En tanto conciencia autocognoscente, lo lleva a determinarse como la reflexión que obtiene de sí, en el tránsito de sus configuraciones. Hasta ahora el método sólo se ha encargado de producir tales configuraciones, encumbrándolas en su propio alcance necesario como existencias naturales del espíritu que apelan a su propio conocimiento en el tránsito de unas con otras, sin relatar *para sí* mismas la noción específica de su concepto. Es decir, cada configuración produce conceptos sobre sus relaciones consigo misma como objeto de desarrollo, en su desarrollo mismo, pero no produce el concepto de sí bajo la forma de una determinación misma cabal que pertenece a una totalidad. Los conceptos se manifiestan al mundo como determinaciones de la época a la que, históricamente, corresponden. Pero en tanto conceptos, son el producto de la razón que se vierte en el tránsito de su desarrollo. Dicha razón desplegada es la especulación, porque consiste en el acto mismo de la creación, al ritmo del desarrollo del mismo en conceptos o procedimientos; y para devenir sistema, debe enlazar tales procedimientos como sus momentos.

Puesto que la especulación es la actividad de la razón única y universal hacia sí misma, en lugar de ver en los sistemas filosóficos de las diferentes épocas y cerebros tan sólo procedimientos diversos y puntos de vista puramente peculiares, como ha liberado a su propio punto de vista de las contingencias y limitaciones, debe encontrarse a sí misma a través de las formas particulares –de lo contrario encontraría una mera variedad de conceptos intelectivos y de opiniones y una tal variedad no es ninguna filosofía–. La verdadera peculiaridad de una filosofía es la individualidad interesante en la cual la razón, con los materiales de construcción de una época particular, se ha organizado una figura.²

El concepto que enlaza todas las determinaciones dentro de sí es el concepto de Espíritu, que no debe ser tratado como un momento más de *sí mismo*, sino como el propio proceso compositor y autocognoscente: “[...] el *Geist* es el heredero del impulso sensual y

².- Hegel, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, pp. 16-17.

de la forma; no es primariamente una facultad epistemológica ni un órgano del conocimiento, como la «inteligencia» (y ello es muy importante para entender a Hegel); mas, sobre todo, es *una fuerza creadora*.³ En tanto que crea, el espíritu realiza, más aún, se realiza. Y su realización se basa en la determinación de su procedimiento en momentos. El espíritu es la realización de la idea de desarrollo *en sí y para sí*, que a pesar de tener inmanente su desarrollo cabal y explícito, nunca deja de desarrollarse, o, en otras palabras, de explicarse, expresarse, de moverse *hacia* sí mismo, en tanto que es él su propio objetivo, su propia tendencia o fin, y su propia organización *en y para sí* bajo la forma de un cuerpo orgánico (o sea, que vive y se mueve para y por sí mismo). De igual modo, al moverse, se refiere y trata *sobre* sí mismo, ya que sólo dentro de él se da esta resolución, o determinación, de conocimiento y de autoconocimiento (o sea, de ser y de saber), además de que todo este ejercicio de la razón se compone por lo que es él mismo, en calidad de saberse a partir de ese su ser, y nada hay fuera de él que no pueda ser conocido por sí mismo. “Ese movimiento no es otra cosa que la reflexión sobre (*über*) la forma de la proposición que da lugar a la reflexión hacia dentro de sí (*in sich*) de ésta misma”⁴.

El espíritu es todo el conocimiento que hay tanto de sí como de otro, en la puesta de sí dentro de otro, como *él mismo y otro*. Este movimiento que explica a *sí mismo*, o sea, al espíritu, no solo como viviente, móvil y auto – cognoscente, sino también como auto organizador y organizado y como referido a sí mismo en sus determinaciones y momentos cumbres que más lo caracterizan, es propiamente lo que Hegel llamará *sistema*. Nótese además que Hegel habla de sistemas filosóficos en el sentido de “diferentes épocas” y de “procedimientos diversos”, antes que hablar de un sistema mismo *de partes como* un todo, del sistema propio de Hegel, pues es necesario que la reflexión se unifique consigo misma, en el devenir de sí, en “un movimiento necesario del pensamiento que llega a pensarse a sí mismo.”⁵ Esto último es el *proceso* o la *historia*, de acuerdo con Hegel. Con ello, la evolución de la filosofía es también la necesidad de revisión y re – unión de todas las

³.- Kaufmann, Walter, *Op. Cit.*, p. 56.

⁴.- Cuartango, Román, *Op. Cit.*, p. 71. Vid., también, p. 68: “[...] la vida del espíritu es el movimiento de esa reflexión absoluta o el sistema en que el absoluto *deviene hacia sí mismo*.” Lo que aquí se expresa es: llevar *hacia* el saber absoluto su *sí mismo* desplegado, es decir, identificarse consigo en su desarrollo; pero al mismo tiempo, la coincidencia tanto de momentos como de su despliegue, se trata siempre *sobre* su *sí mismo*, *sobre* lo que ha creado, acerca de lo que hace de sí.

⁵.- Copleston, Frederick, *Op. Cit.*, p. 190.

filosofías existentes hasta el momento. La conciencia, como desarrollo metódico, produce la “totalidad de las formas de la conciencia no real”, pero carece de la ventaja, en su desarrollo, de verse a sí misma como una totalidad *en sí y para sí* misma.⁶ Por ello, es necesario que el “para nosotros” acompañe todo el proceso, y que incluso llegue a serlo, reflexivamente. Pues aquello que la conciencia ve como su nuevo objeto, aislado tanto de su conocimiento previo como de su conocimiento posterior, es ya una determinación histórica total determinante del proceso que se desplegará posteriormente como “sistema de partes totales en sí mismas”, o “sistema total del espíritu”, pero “este modo de considerar la cosa [es decir, como el pasaje entre un objeto y otro, pasaje y objetos que de igual modo produce la propia conciencia] lo añadimos nosotros y gracias a él se eleva la serie de las experiencias de la conciencia a proceso científico.”⁷

En el método, la conciencia se ve a sí misma como relación con su objeto. Esta relación es generadora de sus experiencias que, al culminar, se vuelven sus momentos. Pero una vez iniciada la reflexión filosófica especulativa, es necesario que, como espíritu, se conciba siendo la determinación total de la relación entre sí misma y sus momentos, determinación total que es englobada por la totalidad del *sí mismo* del espíritu, de su concepto. Esta “totalidad de las formas de la conciencia no real”, que hasta ahora se ha dado en el desarrollo y que ha precedido al espíritu como reflexión especulativa de sí, se muestra como una cohesión de formas de su relación total, mas no como formas totales *en sí y para sí*, ni como uno y el mismo proceso cabal que versa sobre sí; además, lo que para ella se presenta es una yuxtaposición que muestra los momentos como precedidos uno de otro, pero aislados por falta del componente reflexivo que los una y que muestre la necesaria concatenación que hay entre ellos.⁸ Lo que aquí se expresa es que se necesita tanto el principio inmanente como la exteriorización o expresión de dicho principio, el no tenerlo fuera de sí, sino el manifestarlo como su tendencia *implícita*, en la necesidad de su

⁶ .- Y si se da el caso de que un momento se vea total para la conciencia, sin duda lo es sólo *para la conciencia*, pues el momento no garantiza la determinación total del espíritu hasta que éste se libere de sus determinaciones, en el autoconocimiento de sí, pues la duda y la inquietud son propias del momento hasta llegar a la auto – satisfacción de sí en la realización cabal de sus formas *en sí y para sí*, y a la inversa, sólo a partir de sí mismo, los momentos ven colmado su saber en la realización de la totalidad que los incluye. Vid., Paredes Martín, Ma. Del Carmen, *Op. Cit.*, p. 197.

⁷ .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 59.

⁸ .- Cfr., *Ibidem*, pp. 59-60: “*para ella* [para la conciencia], esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que *para nosotros* es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir”, ambos, movimiento y devenir, muestran que tienen la tendencia y la necesaria progresión hacia la visión total del espíritu bajo la forma del sistema.

desarrollo, pero *explícita*, en la cúspide del mismo. Sólo así será posible hablar de una totalidad de las formas espirituales en la conciencia real de sí, es decir, como efectivamente real en su despliegue.

La reflexión filosófica se encuentra, en el despliegue de las formas, como el conocimiento de la relación a partir de sí mismo, sin embargo, necesita dar el salto de su mismidad en la relación hacia su propia identidad en el conocimiento, para dar como resultado la coincidencia entre su relación y su ser mismo como determinación conceptual. En las peculiaridades y en los diversos “sistemas” la reflexión encuentra su *sí mismo* mediado por la relación entre cada uno de los objetos de la configuración, pero no entre la cohesión de la configuración propia. Y como reflexión filosófica que procede del despliegue de espíritu en sus formas, se ve envuelta en el camino de la consideración, no ya de las formas *en sí*, sino de la totalidad *para sí* de ellas mismas a partir del espíritu, el cual es el que muestra, *para nosotros*, que existe necesariamente la concatenación de ideas que dan paso al proyecto de reflexión filosófica. Lo que quiere decir que, *para nosotros*, la necesaria cohesión estaba ya desde el momento del impulso. Sólo en la medida en que el espíritu mismo, en su idea desplegada, muestra y refleja la fusión de las totalidades de cada configuración en la totalidad propia del espíritu *en sí y para sí*, es que puede verse a sí mismo como una consideración reflexiva de sí o como contemplación pensante que se identifica en sus formas, a partir de la totalidad. Esto ocurre del siguiente modo: cuando la conciencia del espíritu, en su desarrollo que ha determinado formas o configuraciones, procede a conocer tales configuraciones con el fin de hacer brotar su nuevo objeto, da una revisión del objeto previo, encontrando en ello que existe una estrecha relación no sólo con ésta, sino con todas las configuraciones previas y determinadas a partir de su relación con ellas, y es el momento en que encuentra la conciencia que se retrotrae a sus propias figuras como el ser total de sí mismo. En tanto espíritu, deja brotar en su nuevo objeto no una configuración más que se determina aisladamente en la historia, sino la reflexión de su ser *sí mismo* como la totalidad de sus determinaciones conceptuales, entonces el espíritu trabaja a partir de *sí mismo* con su concepto, y su reflexión especulativa, que abarca desde su inmediatez singular hasta su universalidad, se mueve bajo la forma del pensamiento que ha accedido a sí mismo en el despliegue, y ha llegado a alcanzarse, en la figura del concepto; o de su identificación entre lo que fue y lo que ha sido, con lo que es en la

actualidad. En suma, es la identificación *entre* su *en sí* y su *para sí*. La reflexión filosófica especulativa arranca de esta determinación, cuando es capaz de poder encadenar, conceptualmente, todas las configuraciones previas.

Toda autoconciencia se sabe como universal —como la posibilidad de abstraer lo determinado—, y al mismo tiempo como particular, con un fin, un contenido y un objeto determinados. Pero estos dos momentos son sólo abstracciones [cuando se mantienen aislados como tales]; lo concreto y verdadero (y todo lo verdadero es concreto) es la universalidad, a la que se opone lo particular, que sin embargo, por medio de su reflexión en sí, concuerda con lo universal.⁹

Y tanto la reflexión filosófica como la revisión del espíritu en sí mismo por medio de sus mediadores, o sea el “para nosotros”, garantizan y constituyen una y la misma cosa dentro del movimiento en desarrollo y explicación, a saber, la razón filosófica. En efecto, sólo el poder determinar los momentos como tales a partir del concepto del espíritu, en la realización de sí, garantizan la efectividad de la reflexión con vistas a la totalidad misma. Sólo a partir de la reflexión filosófica hay momentos, en el espíritu, pero sólo a partir de éste, al examinar su camino en la constitución de sí, es posible la reflexión filosófica. El espíritu accede a sí mismo sólo si dentro de él se encuentra la posibilidad de su propio conocimiento (el “para nosotros”), en el tránsito de sus determinaciones con miras *hacia* la totalidad que se despliega, a partir de la cabalidad de sus momentos. El espíritu reflexiona *sobre* sí mismo cuando se detiene a evaluar su comportamiento tanto ontológico como epistemológico, no sólo en el momento, sino también en el tránsito de un momento a otro, y en la concatenación de todos los momentos. La reflexión se da a partir de la necesidad de realización en su propio mundo, por ello mismo la realidad y la reflexión se dan al mismo momento en el desarrollo, ambas conforman la propia calidad histórica del ser y del saber del espíritu. Esta cohesión entre su reflexión y su realización es, por lo pronto, *para nosotros*. Pero sólo a partir de la totalidad del Espíritu mismo (como absoluto), es que el “para nosotros”, del propio filósofo, examina en los momentos la totalidad de ellos mismos, para demostración y mostración de la totalidad misma del espíritu, al par que manifiesta la creación del sí mismo del espíritu en su calidad de absoluto:

La realidad espiritual es profundamente histórica; la historia no es otra cosa que la vida y concreción del espíritu; éste, como hemos dicho, *se presenta* históricamente.

⁹.- *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 86.

La historia acontece, pues, en el elemento de la substancialidad subjetiva, es decir, de la subjetividad que logra darse realidad efectiva, que se concreta, *se presenta*.¹⁰

Motivo por el cual la *historia*, como el *proceso* de desenvolvimiento que hace del espíritu una realidad desplegente *en sí y para sí*, es lo que primeramente caracteriza la relación entre el método, o aquello que accede, con el sistema, o aquello hacia y por lo cual se accede. En la primer estructuración del espíritu, éste se hace historia de sí por cuanto busca en sus momentos o determinaciones aquello que le es característico y por lo cual él mismo se desenvuelve. Mientras que esta segunda estructuración, que corresponde a su sistema, es ya la recuperación de su saber *en sí y para sí*, o el reconocimiento de su ser, en pos del saber que adquiere para concordar consigo mismo. El sistema es por lo tanto histórico, y esto quiere decir no sólo que ya aconteció y se vive a sí en su rememoración, sino que está actual porque los conceptos que han acontecido se revitalizan y funcionan en su presente como el saber propio de sí que lo hace ser *en sí y para sí*, por lo que ahora el acceso hacia sí es efectivamente real, y sólo se da cuando el espíritu se transita y re – transita a sí con el fin de obtener, es decir, de exteriorizar o hacer expresa y manifiesta, conceptualmente, su propia cohesión. Ahora busca sus momentos o determinaciones a partir de la cohesión que él ha logrado para consigo. La totalidad de sus formas o momentos, como totalidad efectiva *en sí y para sí*, es tanto el sistema desplegente en la historia, como el método desplegado de su tendencia en la misma, y su propio acontecer no está exento de ser su desenvolvimiento:

[la vida histórica] es pues la cumbre pero también el fundamento del sistema. [...] Cuando su pensamiento, superadas las primeras exaltaciones, comienza a constituirse en *sistema*, es decir, como *teoría legitimizada*, la abundante riqueza de los sucesos se ordena, en diferentes niveles, como lógica o recopilación.¹¹

Hay una consideración muy importante al respecto de la concordancia entre lo particular, o el momento, y lo universal, o la totalidad, de la que Hegel ha hablado líneas arriba, puesto que ésta no es posible si no se da antes una reflexión tal que sea capaz de mostrar a las cosas en cohesión con ellas mismas, no sólo en el mostrar a las cosas, sino en

¹⁰ .- Cuartango, Román, *Op. Cit.*, p. 178. Vid., también, Croce, Benedetto, *Op. Cit.*, p. 67.

¹¹ .- Chatelet, François, *Hegel, según Hegel*, trad. Josep Escoda, Barcelona, España, Editorial Laia, Ediciones de Bolsillo, 1972, pp. 231-232. Aquello que dice que el sistema es *teoría legitimizada*, adquiere sentido en la caracterización histórica de su desarrollo de la relación de aquél con su método. Sólo cuando el sistema se lleva a cabo a sí en su desarrollo y metódico desenvolvimiento, legitima que aquello que se ha creado es igual a lo que es, y coherente con lo que sabe de sí.

el mostrar de ellas, o sea, no sólo en el iluminar al objeto, sino en la misma luz también, es decir, en el exponerlas y analizarlas, en su desarrollo. Esto hace referencia a dos cosas, primero: que el desplegar y analizar qué hace el “para nosotros” en cada configuración, como un mostrar a la configuración, no sólo como sí misma, sino también en cohesión con las demás y con la totalidad, se da como motivo del desarrollo mismo del espíritu en su tránsito por sus propias partes; y segundo: hace referencia también a que ese mostrar es el desarrollo mismo del espíritu a través de su itinerario y de la serie de configuraciones que él se traza y por las cuales tiene que pasar. Esta es la reflexión filosófica o especulativa, en el sentido en que determina y expone la síntesis de las determinaciones y la continuidad que hay entre configuraciones, y sólo es posible el sistema, si hay una reflexión filosófica que lo explaye como tal. No sólo el momento mismo importa a la concatenación y a la totalidad, sino también la interacción de cada momento con los otros, lo que ocurre *entre* un momento y otro, el tránsito mismo de determinación en determinación. Lo que importa es no sólo la inmediatez y la mediación, sino también la inter-mediación de cada determinación espiritual, lo que hay *entre* un momento y otro, que en otros puntos del pensamiento hegeliano se muestra, esta intermediación, como la negación de un momento, y que da paso al otro, como contrario al primero.¹² Pero esta negación produce la negación del momento mismo que ya había producido, en una negación de la negación, o nueva afirmación.

La reflexión, en la medida en que está orientada a dar satisfacción a esta menesterosidad [a saber, la de la escisión habida entre lo particular y lo universal, entre lo objetivo y lo subjetivo], es lo propiamente filosófico, *el pensamiento especulativo*. En tanto reflexión [filosófica] por tanto que, en su comunidad con aquella primera reflexión [de las ciencias empíricas], es al mismo tiempo distinta de ella, tiene también, además de las formas comunes, formas propias, entre las cuales es el concepto la [forma] universal.¹³

El punto importante aquí es ver y hacer ver que cada uno de los productos que se dan como resultado del método, o sea, cada una de las configuraciones por las que debe

¹² .- Cfr., *Ibidem*, p. 267: “El sistema reproduce —a los diversos niveles del Espíritu (de la cultura, de las diversas culturas)— el proceso mediante el cual las múltiples diferencias, comprendiéndose como momentos unidos por la causalidad dialéctica, se ordenan según la inteligibilidad y la necesidad. [...] Ahora bien, si existe un sistema, es que entre estos diversos niveles, existe una unidad, o por lo menos, una homología.” Con ello es bastante claro que para poder ser él mismo su propio sistema, re – producirá, es decir, apropiará, sus momentos bajo la forma de su desarrollo expreso; pero el espíritu, que realiza tal acto, se muestra o manifiesta en sus momentos como la *intermediación* de cada uno de ellos consigo y con el todo.

¹³ .- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 111, § 9.

pasar el espíritu, en su saber, para alcanzarse a sí mismo, no son productos aislados uno del otro, sino que existe una necesaria conexión entre ellos, conexión que será la base total de aquello que, en la autoconciencia, se va a proclamar como ciencia. No hay reflexión si ésta no es, o se da, por mor de una totalidad. La reflexión filosófica, esto es, la especulación científica, sólo es posible si tiene dentro de sí el germen de la totalidad, como desenvolvimiento, al igual que el poder ver en el desenvolvimiento el fin necesario al cual tiende *entre* una configuración y otra. La reflexión filosófica especulativa sólo adquiere sentido cuando el espíritu, acto creador y desarrollador de sí, se manifiesta como la intermediación de sus estructuras. Intermediación que, por ser manifiesta, es histórica, ya que se revela a sí durante todo su desarrollo, no sólo al principio o al final, sino, y muy esencialmente, *entre* ambos. Pero este desarrollo está, por el momento, lejos de ser el todo al que se ha tendido estructuralmente, porque ahora se está desplegando como el resultado constituyente de sí en sus momentos. Motivo por el cual, y junto con su desarrollo, debe mantenerse y explicarse a sí en el punto final de su progreso, pero pasando necesariamente por el ejercicio dialéctico de su constitución misma. En tal caso, esta reflexión filosófica, en lo que sigue, se desplegará en tres puntos necesarios para su desenvolvimiento.

[El entendimiento]: El primer punto a tratar en el sistema, previo a determinar cuál es el sistema mismo (es decir cómo y bajo qué formas se despliega), es el de reconciliar a la reflexión consigo misma, una vez que ha logrado determinar a las “formas de la conciencia no real”, justamente para que a partir de esa reflexión tales formas pasen de ser “no reales” a “reales”, o sea, realizadas *en sí y para sí* o dentro del sistema mismo. Mientras que el segundo punto que trata el sistema es el de su recogimiento conceptual en la reconciliación de sus momentos. Y el tercer punto del sistema es el de identificar el saber de sí consigo mismo, lo que se sabe de sí, en sí, con lo que es para sí, y convertirse o llegar a ser, entonces, *en sí y para sí*.

Pero precisamente la vida no se puede considerar sólo en cuanto unificación, en cuanto relación; tiene que ser considerada simultáneamente como oposición. [...] la vida es la unión de la unión y de la no – unión. Es decir, toda expresión es producto de la reflexión y, en consecuencia, se puede demostrar de toda expresión, en cuanto que es algo puesto, que siempre que algo se pone no se pone –se excluye– cualquier otra cosa.¹⁴

¹⁴ .- *Escritos de Juventud*, p. 401.

En efecto, el espíritu no puede llegar a ser él mismo, una vez que se ha recogido a sí como reflexión, pues ha perdido su mismidad en su “ser otro”, en la negatividad de su conocimiento (o sea, la negación que presupone ya su nueva afirmación, o negación de la negación). Por ello la unificación de sí, de la que se habla en esa primera consideración, entendida como un ser *en sí* primario del espíritu en su conciencia, es sólo el *supuesto* de su inmediatez, a partir de su relación de los tres momentos del método de desarrollo, que busca en su florecimiento su propia identificación con lo que ha devenido. Esto último, aquello que ha devenido en su desarrollo, no es la uniformidad del conocimiento que progresa acumulando conocimientos o saberes simples de erudición, sino que es el saber que se sabe, y que ha llegado a enfrentarse a sí mismo en cada una de sus configuraciones, que se ha mostrado extraño a sí mismo, en el sentido en que ha sacado de sí su ser, para analizarlo y negarlo cuando se muestra innecesario y deficiente. Es el conocimiento que se opone a sí en su negación, que luego será recuperado en el recogimiento conceptual. Sólo así comienza a constituirse la reflexión como el acto de recogimiento conceptual del saber del espíritu, y como el sistema del mismo. Sólo en el desarrollar dialéctico para sí de su estructura metódica obtiene tanto la reflexión como la posición de sus momentos.

Lo que aquí entra a consideración como el primer punto o fase de análisis y despliegue del espíritu, en tanto deviniendo *en sí y para sí* su propio sistema, y con base en el movimiento dialéctico de su propio método inherente, es el entendimiento. Dicho entendimiento pasa también por los momentos y movimientos que le son propios al método por cuanto en él se da la propia negación en la alteridad y en el *ser otro* del espíritu, por el cual ha de pasar. En tal caso el espíritu vuelve a *retrotraer* ante sí la dialéctica bajo el manto del entendimiento. Sin embargo, esta dialéctica no es propiedad del entendimiento, al estilo de que éste se haga de un método como ajeno a sí y que sólo usa en casos necesarios. Lo que aquí ocurre es que el caso necesario es el determinarse del espíritu, y por tanto, su desarrollo es *todo el caso*. Motivo por el cual, lo que se apropia en este desarrollo dialéctico es, como se ha visto, el espíritu para su reflexión, o *para nosotros*. Y por tal causa, el entendimiento aquí no cobra valor como el sujeto de la proposición, o como el personaje principal por el cual se da el proceso, sino que se lleva a cabo a sí como el momento por el cual, el espíritu, se establece en su otro de saber, se hace “autoconciencia” de sí, en su otro. El entendimiento es lo secundario, o el predicado del cual se deduce el

espíritu, en la otredad que deviene un todo *para sí*, que a pesar de todo, si aparece en un primer plano y resulta evidente, se debe precisamente a su necesidad de ser evaluado, destruido y superado en dicha dialéctica del entendimiento. Por lo tanto, lo que aquí se apropia es el entendimiento, mientras que la dialéctica misma es la que se lo apropia para sí, en pos de la realización especulativa del espíritu mismo.

Al término de la dialéctica del entendimiento, éste descubre que la interioridad de la cosa no es más que un reflejo de sí mismo, y, con esto, dirige su atención a sí: gana su autoconciencia. Pero en esta experiencia de su propia subjetividad, la autoconciencia se da cuenta de que ella es una autoconciencia para una autoconciencia. Su subjetividad queda referida a otro sujeto. Con esto, nos dice Hegel, ha aparecido ya «para nosotros» (es decir, para la conciencia científica) el concepto de espíritu: la sustancia absoluta que realiza la unidad de distintas conciencias perfectamente libres e independientes.¹⁵

Pero antes de hablar de la reflexión filosófica especulativa, para concatenar sus determinaciones espirituales, es necesario hablar de la característica del espíritu vital y progresivo, que hace devenir *para sí* mismo, lo que es *en sí*. Ya se ha anticipado un poco el papel propio del entendimiento, a saber, el de apropiarse en lo negativo, lo negativo mismo. La reflexión que de ello se produce es una reflexión concreta, o con sentido, por cuanto desarrolla, y por ello, manifiesta, lo que deviene en su ser y en su saber. Pero al mismo tiempo es una reflexión que supone consigo y en sí, su abstracción, o mejor aún, su acto por el cual hay abstracción. La reflexión filosófica especulativa es contraria al ya mencionado y expreso entendimiento, el cual sólo detiene al objeto, de forma momentánea, para poder tener de él una percepción, que sólo muestra lo que es tal cosa misma sin fijarse en el ser deviniente de su objeto o en su determinación concatenada. Éste sólo busca satisfacerse en su objeto mismo, y para ello tiende su relación con él como lo enteramente acabado y perfecto, aislado tanto de sí como de aquello que lo reflexiona o entiende. Su determinar el *sí mismo*, se da bajo la forma de la abstracción, como un momento en el que el propio espíritu es, con todo, *en sí*.

Pero el entendimiento *reflexivo* se apodera de la filosofía. [...] Hay que entenderlo generalmente como el entendimiento que abstrae y por lo tanto separa e insiste en sus separaciones. En contraste con la razón, se comporta como el *intelecto humano común* y hace prevalecer su manera de ver, según la cual la verdad tendría por base la realidad sensible, las ideas *no serían más* que ideas, en el sentido de que sólo la percepción sensible les daría su contenido y su realidad; y que la razón,, al

¹⁵ .- Valls Plana, Ramón, *Del Yo al Nosotros...* , p. 32.

permanecer en sí y por sí, crea sólo quimeras. En este renunciamiento de la razón a sí misma el concepto de la verdad se pierde, y ella se ve restringida a reconocer sólo la verdad subjetiva, la apariencia, esto es sólo algo a lo que corresponde la naturaleza del objeto. Así el *saber* vuelve a reducirse a *opinión*.¹⁶

Es decir, el entendimiento sólo capta en su objeto, el ser otro de sí como la aniquilación de sí mismo en su relación, sobreentendiendo lo que ya se expresa a manera de abstracción conceptual, en lo que es la cosa misma, pero no en sus determinaciones con los demás objetos suyos propios bajo la forma disciplinaria que ella misma tome. Es decir, que el entendimiento capta el ser y el saber del espíritu en su *en sí*, o como objeto, mientras que soslaya su ser deviniente y su saber en despliegue. El objeto del entendimiento es el momento en el cual el saber se paraliza en lo obtenido, y por lo tanto es también la alteración de su movimiento en un natural desenvolverse *hacia sí*, *hacia* su compleción, pero versando siempre *sobre* el mismo conocimiento y desarrollo, o camino, que ya había tomado de por sí. Y el entendimiento mismo no es otra cosa sino la afirmación y alteración aislada del ser del objeto en la reflexión que se hace de sí. Por lo que la reflexión misma, en tanto entendimiento, sólo sería captar el “*en sí*” de la cosa, mas no su “*para sí*”, y mucho menos sería captarse a sí mismo como “*para sí*”. Dicho de otro modo, el entendimiento capta en su ser sólo la determinación abstracta de sí con base en su objeto determinado, y no capta la relación concreta que hay entre ambos, relación que enmarca tanto el concepto de su objeto en tanto ser que deviene, ser en relación y en determinación directa con aquello que lo reflexiona, como con el pensar mismo. Así pues, el entendimiento, como acto pasivo del objeto determina al objeto en lo percedero de sí, lo aísla de su devenir y la vuelve caduco (pues al no mostrar más que lo fijo de un objeto que necesariamente tiene que ser mutable, soslaya el despliegue de su objeto y no se mueve junto con él), puesto por la conciencia, expresa tanto la determinidad de su objeto en su “*en sí*”, como la falta de relación entre sí a partir de su ser *sí mismo* reflexivo, develando la contradicción entre un “*en sí*” aislado de toda relación de la reflexión.

[...] la reflexión de lo verdadero[...] Es ella la que hace de lo verdadero un resultado, a la vez que supera esta contraposición entre lo verdadero y su devenir, pues este devenir es igualmente simple y, por tanto, no se distingue de la forma verdadera, consistente en mostrarse como *simple* en el resultado; es, mejor dicho, cabalmente este haber retornado a la simplicidad. Si es cierto que el embrión es *en sí* un ser

¹⁶ .- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, Introducción, p. 43. Vid., también, D'Hondt, Jacques, *Op. Cit.*, p. 30.

humano, no lo es, sin embargo, *para sí*; para sí el ser humano sólo lo es en cuanto razón cultivada que se ha hecho a sí misma lo que es *en sí*.¹⁷

Hay que notar que, si bien el entendimiento detiene o aísla el conocimiento propio del espíritu, éste no se detiene en dicho aislamiento o abstracción, sino que sigue adelante en ese particular momento. Si bien el entendimiento, como favorecido por la dialéctica durante las fases creadas por el método, tiende todavía a la complejión del ser y del saber del espíritu, *hacia* el cual ha de dirigir su voluntad como acto paralizador de su propio estado, sus resultados se ven siempre aniquilados por cuanto es siempre *sobre* sí mismo que recae su necesidad de satisfacción, o sea, tanto el hecho de desplegar su tendencia como el poder superarla a ella, bajo los propios términos por los cuales ha sido establecido el entendimiento. Dichos términos son, sin ir más lejos de sí, el espíritu y sus estructuras, las cuales lo hacen ser propiamente absoluto. Por ello nunca se pierde el espíritu en un camino sin rumbo —que se podría, en tanto camino, definir como su *hacia* dónde se dirige—, porque es él mismo, en tanto totalidad desplegada que ha de reconsiderarse a sí bajo la inspección y el recogimiento conceptuales, el camino que se ha trazado ya de antemano —definido éste, en tanto un camino *en sí y para sí*, o sistema, como aquello *sobre* lo que ha de trabajar y sobre lo que se ha de esforzar el espíritu que deviene igualmente, *en sí y para sí*—. Si el espíritu permite la dialéctica del entendimiento es precisamente para hacerse ver cada vez más claramente cuál es su propio objeto, o, mejor dicho, su propio objetivo inherente, que sólo requiere, en dicha realización de sí en tanto es y se sabe como su propia finalidad, su propia auto manifestación, su propia exteriorización. Esta manifestación es, por lo tanto, la realización voluntaria bajo la perspectiva estructural de su sistema, y en la medida en que dicho sistema cumple con la necesidad de su despliegue y con la realización y culminación de su método en la dialéctica de sus elementos.

Lo que aquí importa es ver que, primeramente, el entendimiento fija, luego la razón, como parte del proceso que está estableciendo, encuentra las oposiciones que se aparecen durante el lapso del conocimiento, y su tarea dialéctica es no sólo superar, en el sentido de soslayar, las contradicciones u oposiciones, sino superarlas asumiéndolas como contradicciones, como los contrarios referidos a la previa unidad. Así como el entendimiento capta lo fijo del “*en sí*”, contradiciendo su saber con lo mutable mismo de

¹⁷ .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 17. Cfr. también, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 30.

ese “*en sí*”, así también niega en su conocimiento la posibilidad de su permanencia en el cambio, o en el devenir de la cosa consigo misma, esto es, niega que el saber de su objeto es su desarrollo mismo, y por lo tanto, niega su propio conocimiento, se niega a sí en su propio conocimiento. El objeto no sólo muda en sí mismo cuando desarrolla sus capacidades, sino que altera la relación del entendimiento con su objeto, suprimiendo tanto a lo percibido con aquello que se entiende de una cosa, como a quien percibe, pues este que percibe es, no su auto – conocer, sino, más superficialmente, la relación de destrucción de aquello que se hace entender (el entendimiento mismo) con lo que se tiene que entender (el objeto), en la supuesta realización de esa relación entre objeto y entendimiento (la expresión de lo que se entiende).

[...] la razón particular, que es razón especulativa por haberse elevado hasta la razón encuentra en estos productos su propia urdimbre y se reconoce en ellos como idéntica y a la vez como distinta, ya que se ve a sí misma como una misma cosa con cada filosofía y a la vez como otro ser. Pues la razón particular, en cuanto subjetividad finita, encarna la limitación inherente a toda exposición concreta de la idea de la filosofía.¹⁸

Por lo que el entendimiento es *el movimiento que impide el movimiento*, manteniendo fija la vista, *para nosotros*, en el hecho mismo no sólo de que niega, sino de que es movimiento, y más aún, que es movimiento que expresa su ser en la negación. El entendimiento es movimiento de la negación misma. En él se da el aislamiento de sus determinaciones por el hecho de que fija en una sola determinación su razón de ser, negando de este modo que esta razón de ser se mueva en las determinaciones posteriores y que de él proceden. En el entendimiento la fijación de su determinación se da sólo hacia una de las fijaciones, por lo que el entendimiento se ve impedido de ver, no sólo a su opuesto negado o descartado, sino también al movimiento superador, y, por lo tanto, a todo el movimiento al que pertenece. Por tal motivo es que el pensamiento, bajo la forma del entendimiento, y dentro de lo que ahora es el sistema, se determina a sí en la oposición de su ser. Como entendimiento, el pensamiento se fija en el concepto limitado, en el que cancela, momentáneamente, su devenir. Hace abstracto lo que él cree que es lo más concreto de sí, pues se basa sólo en un lado de su propia determinación. Pero el entendimiento, como facultad de la razón y del pensamiento del espíritu que se sabe

¹⁸ .- Paredes Martín, Ma. Del Carmen, *Op. Cit.*, p. 176.

sistema, no simplemente fija, sino que hace ya el concepto, por cuanto determina su fijación en la unilateralidad de su movimiento. Es decir, que a pesar de que se vuelve unilateral y abstracto, lo hace dentro de su propio movimiento, y dentro de su propio devenir. El concepto que de ello resulta es el concepto incompleto, pero que como poseedor de su propio movimiento, y como concepto del espíritu, propende y se interesa en su completud. Por ello el entendimiento es sólo la determinación de la exposición del espíritu, en el sistema, a partir del momento en el cual el concepto es formado y para el cual el momento concreto se une con él en la realización de su momento como momento, o la realidad efectiva del *en sí*, que propende al *para sí*. Todo ello se da no ya en la producción del mundo de los momentos del método, sino también, y al mismo tiempo, en la conceptualización o la presentación científica de su ser, con base en su saber.

El pensamiento según el *entendimiento aísla* los diversos aspectos de la cosa, su fórmula es: *o esto o aquello*. El pensamiento según la razón aprehende, por el contrario, las cosas en su *totalidad*, es decir, desde un punto de vista superior que domina las diferencias ante las cuales se detiene el entendimiento. De este modo comprende verdaderamente lo real, al concebirlo como lo que puede ser *a la vez esto y aquello*.¹⁹

Por lo que la reflexión del entendimiento no se da primero, o aislada de la reflexión de la razón. Sino que como producción del concepto, es ya la acción de la razón en función de la diferenciación del movimiento a partir de la limitación y con el fin de superarla. Hay que recordar también que: “El entendimiento no es solamente nuestro entendimiento, es el entendimiento de las cosas, de la naturaleza, de lo Absoluto.”²⁰ Y como entendimiento del Absoluto, es también su despliegue. Por lo que aquello que se trata en la razón es no sólo lo individual o particular, sino todo lo universal y que atañe al propio espíritu. Es su propio devenir el que está en juego y análisis, por lo que su devenir está en todo lo que lo involucra. Lo que el entendimiento impide, en realidad, no es el movimiento, sino la absorción del movimiento *en sí* mismo, y por lo tanto se aniquila, pues el movimiento lo trasciende en su acto pretendido de fijarlo todo, pero se recupera *para sí* en la Razón.

En este cambio gradual de contenido y forma, la reflexión filosófica especulativa es el resultado de tal devenir, tanto del ser del objeto, como del de la relación entre aquél y su determinación conceptual. Esta reflexión filosófica es el resultado mismo, que se ha mostrado al haber retornado la idea del espíritu a sí misma, retorno que es al mismo tiempo

¹⁹ .- Serreau, René, *Op. Cit.*, p. 14.

²⁰ .- Hyppolite, Jean, *Lógica y Existencia*, p. 137.

desarrollo, y desarrollo que se ha dado a través de las determinaciones históricas, o configuraciones, del tránsito del conocimiento espiritual hacia su perfeccionamiento. Sólo lo verdadero, como resultado del transcurso, es garantía de la reflexión filosófica, en el sentido en que se obtiene de un movimiento que hace brotar ese resultado en las formas de conocimiento de las que parte. Por ello mismo, la especulación como actividad exclusiva de la filosofía, de la verdadera filosofía, consiste en poder ver el compuesto de formas en conjunción consigo misma, y lo que verdaderamente analiza y conserva esta reflexión es no sólo la destrucción del saber del entendimiento, sino también la relación que hay entre el entendimiento mismo y su objeto, pues tal relación es la expresión de lo entendido y que sirve de puente para la comprensión cabal del objeto consigo mismo. Además, es importante no olvidar que cuando se habla de relación, en la reflexión misma, se hace referencia a la posibilidad y autenticidad del conocimiento consigo mismo, en su propio desenvolvimiento. Dicho con otras palabras, la relación es sólo relación del objeto consigo mismo, mas no con otro ajeno, (que, a pesar de lo que determine el entendimiento, y por lo que se ha visto, es lo negado o destruido, pero que igualmente se incluye en la reflexión), en su desenvolvimiento, y como tal marca la relación del espíritu en tanto que éste es todo el conocimiento posible en el desarrollo, y por tanto *es* todo conocimiento de sí mismo. Sólo en la medida en que se habla de lo otro como parte de sí mismo es que se puede hablar del espíritu como auto - conocimiento y auto – desenvolvimiento.

Pero hay otro punto aún más importante a resaltar en la explicación del desarrollo de la reflexión filosófica: su acontecer histórico. El devenir del espíritu se encuentra ya marcado por las pautas que lo van determinando, y se desarrolla, con base en tales pautas, con el fin de la propia organización de su estructura. El espíritu se desarrolla denominando pautas para estructurarse. El desarrollo marca las pautas del espíritu. Y una de esas pautas es la del entendimiento, pues el movimiento que niega movimiento es, a su vez, lo que produce tal movimiento. Y como manifestación en su mundo, este movimiento de negación es también acontecer histórico, no tanto por ser una pauta, sino también y sólo en esta medida, porque crea sin saberlo, su propia superación y se incluye en ella. Por tanto, lo que lleva a cabo es la determinación misma del momento, *hacia – sobre* sí como despliegue histórico, es decir, como la marcha de la conciencia en auto – conciencia, o el saber de sí en el saber de lo otro que se incluye *para sí* mismo. El desarrollarse a sí mismo del espíritu es

la marcha de sus figuras en el marco de su propia organización, esta marcha determina en el camino mismo el tiempo que le toma al espíritu constituirse como tal, y este tiempo de desarrollo del espíritu, o lo que permite hacerse saber maduro a partir de su inmadurez o mediato y mediado *en y para sí* mismo a partir de su inmediatez, caracteriza su propia historia en saber de sí. El saber de sí del espíritu no es algo ajeno a su desarrollo, por tanto, sino que es de la misma manera el desarrollo mismo del espíritu, y este saber o desarrollo permiten el auto – conocimiento a partir de lo que ha devenido. Por lo tanto, al devenir el espíritu él mismo se garantiza su propia historia, siendo ella el conocimiento del espíritu, que versa sobre lo que es a partir de lo que ha sido, en su llegar a ser. Sólo así el conocimiento hace historia del espíritu, y el espíritu hace historia con su conocimiento. Este llegar a ser del espíritu es ya siempre su ser. Dicho de otro modo, mientras el espíritu se organiza a sí mismo su estructura o sistema, llega a ser *en sí y para sí* mismo en la revisión de los momentos de su estructura, como momentos que merecen su atención o revisión, y dicho merecer la atención del espíritu promueve su movimiento constante, su determinación en momentos y su constante transitar sobre ellos una y otra vez , ya que dicha determinación, a cargo de su método, no se lleva a sí desde el inicio sino en la cabalidad del desarrollo, por tanto el espíritu nunca es para siempre y deja de ser, sino que se garantiza su constante vivir y moverse *hacia – sobre* sí en la identidad entre el transitarse y el organizarse una ordenación por la cual transitar: La historia del espíritu es su auto – constitución en estructuras que lo vuelven actual e imperecedero en la constancia de su auto – conocimiento, estructuras tales que le permiten, en su ser, ser *en sí* mismo a partir del orden, y ser *para sí* mismo en la revisión y despliegue dentro de ese orden. Tales modos de la reflexión filosófica son ya la constitución misma del sistema del espíritu *en si y para sí*, pues apela a la presentación de las determinaciones propias.

La razón se presenta como fuerza de lo absoluto negativo; por consiguiente, como negar absoluto y al mismo tiempo como fuerza que pone la totalidad opuesta, objetiva y subjetiva.[...] Cada ser es, por estar puesto, un ser contrapuesto, condicionado y condicionante; el entendimiento complementa estas limitaciones suyas al poner como condiciones las limitaciones contrapuestas; estas necesitan de la misma complementación, y su tarea se prolonga hasta lo infinito. Aquí la reflexión parece ser sólo intelectual, pero esta dirección hacia la totalidad de la necesidad es la participación y la secreta eficacia de la razón.²¹

²¹ .- Hegel, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, pp. 25-26.

A partir de ello es que surgen los dos modos en que la reflexión filosófica se relaciona y conoce las determinaciones o configuraciones del espíritu, pues él mismo, como un conocer que produce sus formas, o pautas, para conocerse a sí, demuestra *en sí y para sí* mismo el acto motor de su consistencia vital, o lo absoluto de su propia vida como creado de sus propias figuras. El espíritu en tanto absoluto, es decir, en tanto productor de sus determinaciones históricas en cohesión consigo mismas y con su reflexión a partir de la totalidad propia de su ser *sí mismo* en su retorno, es *especulación* porque se refleja a sí en *sí mismo*, o sea, se manifiesta y se da como determinación de una época de conocimiento en sus propias formas. Es el espíritu absoluto dando una mirada reflexiva *hacia sí* en el trazo de su camino y dando la vuelta *sobre sí* en la libre representación de su ser total a través de sus totalidades internas. Por lo que “lo absoluto del sistema se muestra sólo en la forma en que su manifestación se presenta ante la reflexión filosófica, y esta determinidad, que le es dada por la reflexión, por consiguiente la finitud y la oposición, no es separada de él”²².

[Razón, entre la posición y la oposición]: En efecto, el entendimiento es parte de la reflexión filosófica, porque enumera o enmarca los objetos en sus determinaciones, como el *poner* de sí tales formas bajo el movimiento de la negatividad. Al negar, el espíritu pone, y se pone así, lo que va a sacrificar de sí, sabiendo que después lo recuperará, acrecentándose. Es la posición que el espíritu hace de sí, el primer paso o punto del movimiento de manifestación del saber del espíritu *hacia – sobre* su propio ser mismo. Tal posición es la marca inicial de la negación del entendimiento, en tanto movimiento espiritual, o aquello que se había dicho era el movimiento negándose a sí mismo bajo su forma abstracta. Pero si el entendimiento era tal cosa, la razón, que engloba al entendimiento en el horizonte de su propia superación, es el movimiento mismo por el cual se ha de negar, nuevamente, la abstracción paralizadora del entendimiento como o determinación a través del análisis del mismo, el cual consiste en la posición de éste en el tránsito del devenir hacia la totalidad. La razón capta a su objeto en la determinación conceptual que le corresponde a partir del itinerario del espíritu en la cúspide de ese conocimiento mismo. Encumbrar a su objeto es *ponerlo* bajo la forma de la determinación sometida al análisis de la reflexión. La posición de su conocimiento, organiza lo que el

²² .- *Ibidem*, p. 6.

entendimiento había producido o determinado, las diferenciaciones entre sí que eran irreconciliables porque no se relacionaban entre ellas. La *posición* es la relación efectiva de dichas determinaciones del entendimiento entre sí, pero bajo la forma negativa, que es la que inmediatamente se presenta al poner en contacto las determinaciones aisladas. Pero al mismo tiempo es desarrollo de la cosa por la cual es puesta. La *posición* muestra, en la exhibición de su ser, de su coherencia y cohesión, en el arriesgarse a sí en tal desgarrarse, al espíritu determinándose y adentrándose en sus momentos, en tanto que se manifiesta como la relación que necesariamente se da *entre* ellos mismos, al mismo tiempo que se hace externo a sí mismo, en el sentido de la auto – alienación, o en el inicio de su *explicación* (llamada *auto – ex – posición*) coherente de su análisis.

Este movimiento intemporal del espíritu que se auto – reconcilia pasando por la auto – negación o auto – alienación permite y constituye la experiencia humana en todas las figuras y formas de su desarrollo: la sensación, la percepción, la presentación imaginativa y el «entendimiento» (*Verstand*), que es el pensamiento tal y como primeramente emerge de los sentidos; la razón (*Vernunft*) que se explicita en la experiencia estética y religiosa y se desarrolla plenamente en el pensamiento filosófico: en todas ellas puede el filósofo contemplar la obra del espíritu que se auto – niega y se auto – reconcilia, [...] y el sistema de Hegel es el esfuerzo de éste por *especificar, poner en relación y ordenar*, a la luz de tal obra, todas esas figuras y formas.²³

Pero esta negación no sólo muestra este primer modo de sistematizar sus configuraciones, sino que también expresa y muestra en ello, la *oposición* de aquello que no es el conocimiento puesto en sí como lo no verdadero. Esta *oposición* es aquello que marca la pauta del tránsito de un objeto a otro, pues en el devenir mismo del objeto, el ser *sí mismo* del espíritu se *opone* a sí, en la cumbre de su determinación, y muestra el devenir otro de su objeto como el nuevo objeto en su brotar de la relación entre ambos modos. Este segundo paso o punto de la reflexión filosófica especulativa, el de la *oposición* de su ser otro, enmarca ahora el carácter de re – valoración de su saber a partir de lo nuevo, saber que surge cuando se sabe que se ha negado su propio conocimiento. La razón es la aniquilación de estas percepciones aisladas del entendimiento pues las revisa y las hace sucumbir ante la necesidad de su despliegue como algo cabal, profundo y reflexivo de sí.

Cuando se hace referencia a que «toda posición determinada es una negación» y «toda negación determinada es una cierta posición», se está mencionando el

²³ .- Mure, G. R. G., *La filosofía de Hegel*, trad. Alfredo Brotón Muñoz, 3ª edición, Madrid, España, Editorial Cátedra, Colección “Teorema, Serie Menor”, 1998, pp. 21-22.

elemento constitutivo del sistema – método de Hegel, pues la posición refiere a un lugar o estado que se mantienen como el momento que encubre se ser – en – sí en el desarrollo, de manera concreta, pero que sólo es momentáneo y constitutivo del desarrollo cabal mismo, en el movimiento que hace en sí hacia – sobre sí, evaluándose y mostrándose como no final, ni cabal o inamovible, sino como un momento del itinerario, algo pasajero, que al entrar en el movimiento dialéctico, se incluye a sí mismo al presentarse sistemáticamente junto con sus otros elementos constitutivos.²⁴

La *posición* y la *oposición* se dan conjuntas, al mismo tiempo, en la reflexión filosófica. La conciencia, o el entendimiento, *pone* a su objeto en la cúspide de su saber mismo, cúspide que no es otra cosa sino la posibilidad de evaluar ese conocimiento en el extrañamiento del mismo, y al hacer tal determinación *opone* a su objeto, en el ser otro de éste, tanto lo que ha dejado de ser, como lo que llegará a ser, o sea, su devenir propio. Ya no se opone el devenir o el movimiento mismo, sino que, lo que se opone ahora *es* dentro del movimiento o devenir de sí de su conocimiento: “[...] *nada hay* en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediación y la mediación, así que estas dos determinaciones se presentan como *unidas e inseparables*, y aquella oposición aparece sin valor.”²⁵ Este movimiento de la razón es realizado, dentro de la verdad de su despliegue, puesto que, para llegar a ser verdadero efectivamente, necesita de la conexión inmanente y necesaria que hay entre cada opuesto, pero dicha conexión no es una simple yuxtaposición, sino la superación misma de esa oposición en la razón, ya que la razón, al desarrollar el concepto de sí misma, despliega su ser en la diferenciación de sus elementos para de nuevo volverlos a conectar. Y la clave de su conexión es que dichos elementos se encuentran dentro de ella misma y su capacidad de vincularse con ellos en una relación de conocimiento.

[...] con respecto al verdadero filosofar, por más que no realice la conexión, lo puesto y sus opuestos desaparecen por cuanto no sólo los pone en conexión con otros elementos limitados sino también, en referencia a lo absoluto y de este modo los supera. Pero como esta referencia de lo limitado a lo absoluto es algo diverso, puesto que los elementos limitados son lo diverso, el filosofar tiene que tratar de poner en relación esta diversidad en cuanto tal. De ello ha de resultar la necesidad de producir una totalidad del saber, un sistema de la ciencia.²⁶

²⁴ .- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu en Hegel*, p. 16. Vid., también, Dussel, E., *Op. Cit.*, p. 67.

²⁵ .- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, p. 63.

Estos modos de reflexión filosófica, y más propiamente la razón filosófica en cuanto tal, (que abarca desde el “para nosotros” del movimiento hasta la ciencia esbozada en sistema) se encuentran *entre* cada una de las determinaciones, pues ambos modos son el análisis del conocimiento de la determinación misma entre el objeto negado y el nuevo objeto verdadero, es el brotar mismo del objeto, como el acto de hacer brotar en la reflexión. La Razón ha devenido la intermediación de sus momentos, y es, por ello, el propio *movimiento constituyente de sí que se vuelve a afirmar* como tal.. Es la conjunción de lo que pone, con lo que se pone, junto con lo que se opone, y lo que opone. Es el juego de estos dos modos del espíritu de re – evaluar su conocimiento en conceptos y de representarlo a partir de una totalidad que deviene su sistema mismo.

La *razón* es la culminación del proceso de saber de sí, en la medida en que desenvuelve su ser. Es la capacidad más alta del espíritu, pues con ella éste se conoce en la medida en que deviene su ser hacia lo desplegado, y sobre lo cual versa tanto su desarrollo como el análisis o la investigación del mismo. La razón es la totalidad que se manifiesta *entre* el juego dialéctico de la reflexión. Es el saber que se sabe en el ser del espíritu, o sea, que es el darse cuenta de sí, que es tanto el desarrollo como el propio análisis o investigación que de aquél se hace. Por lo que la razón es no sólo la negación de la negación, o lo positivo que resulta de todo lo negativo anteriormente expresado y presentemente incluido dentro de sí, sino que es todo el acto dialéctico de la negatividad. En tal caso, la dialéctica es la acción mediadora y resolutive de la razón. Ésta es fundamento o razón de ser de aquella. Por ello mismo, la razón es la mediación de todos los momentos, *entre* los cuales ella se encuentra como la manera de exteriorizar el alma o la vida del espíritu, para poder hacerlo cumplir en el despliegue de su ser, llevado a cabo como las determinaciones de sí, en su saber, como su análisis. Pero la razón no es sólo mediación, en un sentido extrínseco de los momentos, sino que el desenvolvimiento de aquellos, la exteriorizan, al mismo tiempo que ella los produce y se da como razón de ser

²⁶ .- *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, pp. 49-50. Hegel empieza a anticipar ya varias características como *totalidad* y sistema de la *ciencia* que se analizarán más adelante. Vid., también *Escritos de Juventud*, p.399: “Esta vida debe ser pensada como algo que tiene la posibilidad de entrar en relación con lo que excluye de sí misma; [esto es], la posibilidad de vincularse con lo excluido. [...] El concepto de la individualidad comprende en sí tanto la oposición contra una multiplicidad infinita, como la unión con la misma.”, en donde la *posición* es entrar en relación con lo que se excluye, a partir de lo incluido en sí, mientras que la *oposición* es el analizar lo incluido a partir de lo excluido, en el “no yo” de sí mismo, enfrentando *cara a cara* sus determinaciones, y obteniendo de ello la unión de tales determinaciones, en forma ordenada.

de los mismos. La razón concilia, uniéndolos y superándolos, las posiciones que, entre sí, se habían manifestado como oposiciones. Es la explicación de sí del espíritu que al dar cuenta de su recorrido, descubre su ser en la fundamentación de su saber, a través del pináculo de su más alta determinación. *Entre* cada momento, y más aún, *entre* cada recorrido desplegado que el espíritu da *hacia – sobre sí*, se encuentra él mismo como razón creadora y productiva tanto de su propio ser como de su saber mismo, siendo el primero su despliegue inacabable y constante, mientras que el segundo es la ciencia que surge de sí, y dentro de sí mismo.

Así como la reflexión filosófica, en tanto razón, es ya la superación de su propio entendimiento, mostrando cómo el análisis de sí y de sus objetos se expresa en la relación existente entre ambos, así también se produce la superación entre los dos modos de relacionarse el espíritu consigo mismo, pues sus determinaciones son su *en sí* y su recogimiento conceptual al modo de un análisis de él mismo es su *para sí*, y por lo cual pueda llevar a cabo de nuevo la identidad, diferenciada y superada, de sus formas en el libre juego de la determinación y de la recuperación. Por ello mismo, Hegel dice:

Lo absoluto debe ser construido para la conciencia, ésta es la tarea de la filosofía [...] lo absoluto debe ser reflexionado, puesto; con ello, sin embargo, no ha sido puesto, sino superado, pues al ser puesto es limitado. La mediación de esta contradicción es la reflexión filosófica.²⁷

Esta reflexión filosófica se ve, en la elevación de su saber, como la unión de sus configuraciones, o como el “*en sí y para sí*” que surge de la reflexión mediada tanto por el saber como por el desarrollo del espíritu y el desarrollo del saber del espíritu. Su construcción para la conciencia es no sólo la realización conceptual que, *para nosotros*, opera en la propia faz del espíritu y que él puede o no saber, sino que es también *en sí y para sí*, es decir, es la propia creación del espíritu en la cual él es consciente de sí, es su propia auto – conciencia. Este acto creativo Hegel lo denomina “*mediación*” debido a su carácter reflexivo que transforma en tanto que desarrolla, y que presenta como lo creado a aquello que ha sido, en cohesión consigo mismo. Pero, de igual modo, es “*intermediación*” en la medida en que se revela como el acto inmanente del espíritu en sus momentos, o

²⁷ .- Hegel, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 25. Vid. también *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*, p. 137 :”La dualidad implica, trae consigo la necesidad de unión; porque el espíritu es uno. Y es vivo y bastante fuerte para producir la unidad. La oposición en que el espíritu entra con el principio inferior, la contradicción, conduce al principio superior”.

como el *en sí*, que dentro de su propia inquietud que tiende hacia sí misma a su resolución, y que para ser efectivamente, requiere de la razón para comenzar con la concatenación de los opuestos. Pero también es la caracterización de lo que hay *entre* un momento y otro, a saber, la totalidad que se explicita en el despliegue de su ser, al par que el examen de éste en su saber. Y aquello que vale tanto para el desarrollo del espíritu como para el de su ciencia, es lo que se obtiene de la manifestación de los momentos *en sí*, en el *para sí* que los enlaza y une. Resulta, por tanto, que la tendencia, desplegada ahora en el momento de la razón especulativa, se intercala como el principio absoluto, entre los elementos de su saber, para conectarlos, no ya entre ellos, sino consigo mismo.

Lo que en un principio, como dificultad, se encuentra sólo puesto—es únicamente *en – sí*, según la terminología de Hegel— tiene que desplegarse, tiene que ser puesto o *ex – puesto* (lo *esotérico* tiene que tornarse *exotérico*). Así es como funciona la dialéctica especulativa: produciendo lo racional sin echar mano de nada que no sea la propia dinámica del entendimiento y de lo que ella envuelve. Entendimiento y razón son, como hemos visto, momentos de lo que podríamos llamar una substancia común.²⁸

Esta concatenación que se expresa en la superación indica tanto la relación de los opuestos como la superación de los mismos en el análisis de sí del espíritu, o lo que es lo mismo, la concatenación es tanto el orden como el objetivo de la tendencia de dichos elementos, es decir, como el hacerse y el saberse a sí siendo tal orden, y en él. La concatenación de sus momentos reflexivos especulativos conforma su propia totalidad, por medio de sus mediaciones. Pero esta totalidad no es ya otra simple mediación, sino que es la unión articulada de todas las mediaciones que, *entre* los momentos producidos, han conformado ya a la propia vida especulativa que, posteriormente conformada como espíritu, supera dentro de sí cualquier tipo de juego conjunto entre sus *posiciones* y *oposiciones*. Por el momento, el principio rector del sistema se encuentra ya en la capacidad de concatenar en un todo viviente a tales mediaciones. Es decir, que sólo *entre* los propios momentos del espíritu se encuentra ya su vida infinita en tanto que son sus articulaciones las que lo hacen ser y saberse a sí. El sistema se encuentra tanto dentro de los propios momentos, como *entre* cada uno de ellos. Es decir, que es él su propia articulación, no por el hecho de que se pueda abstraer a sí como un momento entre momentos, sino que es él su

²⁸ .- Cuartango, Román, *Op. Cit.*, p. 60.

movimiento y su ser deviniente por el cual los momentos que ha producido han de resultar articulados dentro de sí. La mediación resultante, que al mismo tiempo toma el papel de superación, se presenta ya como sistema cuando logra el cometido inicial de sí en el tercer punto o modo de relacionarse el espíritu consigo en sus determinaciones, a saber, la *exposición*:

Como totalidad del saber producido por la reflexión, la filosofía deviene su sistema, un todo orgánico de conceptos, cuya ley suprema no es el entendimiento, sino la razón. Aquél ha de indicar adecuadamente los opuestos de lo puesto por él, su límite, su fundamento y su condición; la razón, empero, unifica estos contradictorios, pone ambos a la vez, y los supera.²⁹

Con ello se cumple ahora el desarrollo productor y productivo de la especulación filosófica, que si bien se manifiesta como un reflejo, lo es de sí mismo. Al llevar a término esta triada dialéctica de la razón, el espíritu culmina y deviene su propio sistema que se muestra ante sí y dentro de sí, como ese principio rector de todos sus actos y de toda su propia vida especulativa. El sistema culmina como lo que realmente debe ser, y que en efecto es, que implícitamente se había anticipado ya durante todo el desarrollo, y no ya sólo en el principio o en algún presunto final. Su libertad radica tanto en el producirse a sí reflexiva o especulativamente, como en el superar las limitaciones impuestas por el metódico manifestarse de su ser. Pero como elemento etéreo del desarrollo de su propio ser, es ya de antemano, no un auto – referirse, sino un auto – desplegar, o auto – explicar a sí mismo. El acto es ahora auto consciente, o sea, que no sólo sabe sino que sabe que se sabe a sí mismo. Entonces, si hay una única forma en la que el espíritu pueda mantener en conjunción su manifestación y su adquisición, o su ser y su saber, es sólo bajo el tercer paso de su desarrollo especulativo, en el cual el espíritu se muestra y demuestra, actuante, *en sí y para sí, y hacia – sobre sí: la exposición*.

2.2. “Sistema” en Hegel.

La libre razón y su acto son una misma cosa, y su actividad es una pura exposición de ella misma. En esta auto - producción de la razón absoluta se configura una totalidad objetiva, la cual es un todo apoyado en sí mismo y completo en sí mismo,

²⁹ .- Hegel, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 37.

y no tiene fundamento alguno fuera de sí, sino que se fundamenta por sí mismo en su comienzo, en su medio y en su fin.³⁰

[Características fundamentales: Exposición]: Este sistema que propone y plantea Hegel es la total cohesión y organización de los opuestos en su propia superación, esto es, la unificación de los opuestos en un solo concepto, para su perfecta comprensión y aprehensión atendiendo a su propio desarrollo, aunando a esto su posterior reflexión sobre el mismo.³¹ Como la obra que posee *para sí* misma su fin, la razón especulativa o filosófica, supera los opuestos en su determinación simultáneamente a la posición de una configuración junto con sus oposiciones. Sin embargo, puesto que la reflexión filosófica es ya en sí misma *posición*, y su *oposición* es la determinación concreta del “*sí mismo*” del espíritu, demuestra su propia superación al abarcar en su especulación al entendimiento, que *pone y opone*, el cual se encuentra en la restauración de la diversidad de formas que se van mostrando en el análisis del desarrollo del espíritu mismo, y que encuentran ellas mismas su conciliación en el desarrollo, como en el conocimiento que se hace de las determinaciones totales, al interior de la totalidad misma, puesto que la totalidad es el desarrollo cabal, el “*en sí y para sí*” del espíritu, o el concepto del mismo, el cual se ofrece para poder ser conocido y recogido en su propia determinación del saber, para lo cual el espíritu mismo muestra que sólo es posible conocer su concepto a partir de la *exposición* del mismo.

La insatisfacción del ser y del saber del espíritu comienza a verse satisfecha cuando se explica cabalmente en su propio despliegue, pero esta insatisfacción se asume como el gozo de poder recorrerse en su desarrollo, y la imperfección se manifiesta ahora como el poder saberse a sí mismo en la realización de su conocimiento. El espíritu se satisface a sí cuando asume, en esa su satisfacción o perfección, la inquietud de su ser, desplegada. Por ello no deja de bastarse a sí mismo en su exposición. Pues el traer a sí sus momentos, en cuanto tales, consiste la más alta efectividad del ser del espíritu en función del saber de sí, es el arriesgarse y decidirse a sí conceptual en sus determinaciones y en la escisión necesaria para la reunificación. El espíritu es ya la conciliación de sus formas bajo la forma

³⁰ .- *Ibidem*, p. 50.

³¹ .- “Reflexión” que es al mismo tiempo un reflejo *para sí* de lo que el espíritu es *en sí*, junto con la correspondencia de ambos, y un análisis del conocimiento en la medida en que le otorga satisfacción tanto a la necesidad de llegar a ser un saber total, como al alcance mismo de las formas del espíritu en su ser sí mismo a partir de lo otro, que se recupera de nuevo en el sí mismo de la relación del conocimiento. Vid., Cuartango, Román, *Op. Cit.*, p. 67.

misma del sistema, bajo la *exposición* ordenada y concatenada de las partes, y abarca tanto la unificación de ellas como su previa disección, pues ambos son movimientos propios del espíritu en el camino hacia sí:

Superar los opuestos así consolidados es el único interés de la razón; este interés suyo no tiene el sentido de que ella se oponga completamente a la oposición y a la limitación, pues la escisión necesaria es *un* factor de la vida, que se auto configura contraponiéndose perpetuamente, y sólo mediante la restauración a partir de la máxima separación es posible la totalidad en la vitalidad suprema.³²

La exposición mantiene vivo y abierto al sistema. Contrario a lo que algunos puedan pensar o sostener del sistema, éste siempre es abierto, o inacabado, en el buen sentido de la palabra, a saber, que se satisface a sí mismo en la asunción de su inquietud. También se puede ver que el sistema es abierto por cuanto conforma su directriz, no ya toda su dirección; esto quiere decir que el espíritu, al término de su saber o recorrido, retrotrae nuevamente su alma motora de crearse a sí a partir de lo que se ha creado de sí. La reconciliación de las formas al interior del espíritu es la constitución del mismo, porque muestra que esa vía de análisis y conocimiento (reconstitución) es su propio desarrollo. Aquello que se expone en el método de desarrollo va encaminado en un mismo sendero, pues cada configuración es al mismo tiempo un acceso *hacia* su conocimiento cabal como el conocimiento mismo, por medio de su pauta, en la alienación del espíritu *sobre* sí, a la que recurre en cada tránsito de sí, o en cada determinación que ocurre dentro de lo que le permite analizar su propio conocimiento. El método y el resultado de éste son lo mismo, sólo que diferenciados por el reflejo que hace la especulación filosófica en sus formas, pero como tal no muestra la cohesión que le interesa a la razón sólo hasta el momento en que concibe la auto – configuración a partir de lo que hay *entre* cada determinación. En la medida en que el sistema muestre lo que a cada determinación le corresponde, es que se da la reconciliación. “Lo verdadero, por tanto, no puede expresarse en una proposición, sino solamente en un sistema, es decir, en el conjunto de las proposiciones. El sistema no es más que el espíritu mismo.”³³ Y no es propiamente la totalidad de las formas o la conjunción de ellas lo que constituye al sistema, sino el *movimiento* de unión , re – unión y organización de los elementos *como* un todo (y que se encuentra *entre* cada uno de esos momentos),

³² .- Hegel, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 20.

³³ .- Régnier, Marcel, “Hegel” en *Historia de la Filosofía. La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, trad. de José Ma. Artola Barrenechea, José Antonio García Junceda, etc., 14º edición, México, D. F., Siglo XXI Editores, 2002, # 7, p. 256.

aquello que muestra la esencia misma del espíritu reflejada como sistema, esencia que muestra que es tanto *en sí* como *para sí* en el saber de sí, esto es, en el movimiento de reconocimiento e investigación que hace sobre sí, y adquiere la característica de simplicidad, justamente porque no necesita ir más allá en el desdoblarse a sí dentro de sus escisiones, por ello mismo: "la especulación del sistema exige la superación de los opuestos[...]"³⁴.

La historia es la propia exposición del espíritu. Pero la historia, al modo de historiografía o mero relato de acontecimientos, no es el sistema; sino, más bien, el sistema es histórico. ¿Qué quiere decir esto? ¿Y a qué se debe la inversión de dichos términos, para la mejor aprehensión del espíritu en sistema? Precisamente la "conexión inmanente" de los momentos, que como tales, hacen exterior lo que se encontraba en sí, hace que el propio espíritu, en tanto sistema, sea el todo que siempre ha querido ser desde la manifestación natural de su impulso hasta la realización de sus formas en una sola más perfecta y desplegable. El espíritu se sabe como sistema sólo si se ha recorrido a sí en tanto momentos, y *entre* tantos momentos suyos. Este recorrido de sí del espíritu es el saberse a sí como sistema, por cuanto ha de ver en dicho recorrido la concatenación necesaria de sus términos, proposiciones o momentos, o sea, la pertenencia de éstos a un solo argumento o a un solo desenvolvimiento de sí. El recorrerse a sí en tanto se reconoce como tal es la historia del espíritu. Y el sistema del espíritu es la historia de su formación que se sabe a sí formándose todavía, es decir: "[...] una conexión inmanente de contenidos concretos, [...], o sea la exposición de la marcha concreta y del devenir concreto de las cosas, de donde van surgiendo, por turno, las especificaciones del universo."³⁵

La historia no es sistema por ser el listado de los acontecimientos del espíritu, sino por que expone *para nosotros*, lo que encadena tales acontecimientos. Si bien la historia es la vida de la necesidad del espíritu por llegar a ser y saberse como siendo *en sí* y *para sí*, ésta no se caracteriza por ser la disección del espíritu en sus momentos, sino precisamente por ser el espíritu que se recupera y llega a ser en tanto que se expresa y manifiesta entre dichos momentos que le pertenecen. En la historia, el espíritu no se disecciona a sí, sino que se unifica y se reorganiza en una estructura que lo muestre como la totalidad que real y

³⁴ .- Hegel, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 55.

³⁵ .- Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, p. 50.

efectivamente es. En otros términos, una vez que el espíritu posee su historia, no ocurre que él mismo se divida a sí, de forma abstracta o aislada, en épocas posteriores a su despliegue y que se conjurarían de manera autónoma a tal desenvolvimiento del espíritu; por el contrario es debido a que el espíritu, en su propio desarrollo, se va realizando en sí y para sí, que sus propias épocas adquieren sentido y definición de sí, en función de la totalidad a la cual pertenecen y por la cual son épocas, o conceptos que se entrelazan en sí para otorgar al espíritu, y dentro de él un saber mayor de sí en la medida en que es, entre sí y entre dichas épocas que le pertenecen. Por lo tanto, el espíritu no pertenece a sus épocas, antes bien, las épocas del espíritu son tales, y son dignas de expresar al espíritu porque éste se ha encontrado en ellas por siempre en el proceso de su devenir. No es lo mismo decir que el espíritu es su propia historia a decir que la historia es su propio espíritu. Y la expresión de la verdad de dicho movimiento de exposición, a saber, que el espíritu es su propia historia, pero lo es porque se encuentra *entre* su historia y su presente; y como presente, el espíritu es el recordar conceptual de sí. El concepto de su ser es la determinación para sí de su sí mismo. Esto último se traduce en sistema, y éste como exposición que recorre lo que le acontece, vierte la historia en el concepto. Por ello, de nuevo, es necesario aseverar, que el sistema es histórico.

Por lo tanto, el sistema es fundamentalmente *exposición*, y más concretamente *exposición* de la Idea del Espíritu, la cual no se muestra como algo apartado del trabajo que realiza la reflexión filosófica en el *poner* y *oponer* a las formas su “no yo” (el cual es a la vez pauta y forma previa imperfecta), sino que reúne a ambas y las supera al encontrar la reconciliación de las formas *entre* ellas mismas, en tanto se articulan en función del todo.³⁶ Esta intermediación del sistema (o el “*entre*”), que es el sistema mismo, posee una doble significación complementaria, pues significa al mismo tiempo que una configuración se involucra directamente tanto consigo misma, como con su configuración previa y con la posterior, y que este involucrarse de cada configuración es el resultado, en forma de desarrollo, del movimiento de especulación que hace sobre sí mismo. Pero esto no quiere decir que el Espíritu esté formado por meros intermedios que sirven de intercesores de sí, o que soslayan, al intermediar, lo que están intermediando, pues lo que se encuentra entre

³⁶ .- Vid., D'Hondt, Jacques, *Op. Cit.*, p. 66: “Lo que importa, ante todo, *son las articulaciones* (Gliederung) de todas estas realidades entre ellas y con el Todo; nada debe de escapar a la interdependencia y a la sumisión al absoluto en una perspectiva teleológica interna.”

cada momento o determinación no es el momento o la determinación misma, sino el movimiento y la distribución que ordenan a tales determinaciones en una estructura *organizada*. Esta inquietud que crea y concatena, desarrollando y organizando los momentos de sí, no es ella misma un momento, pues se mantiene, no ya como insuperable, sino sólo como constante y referente. Lo cual debe dar a entender que si esta inquietud de conocimiento no es ella misma un momento, sí se encuentra en los propios momentos, pues hacia ella se dirigen en la propia ordenación. O lo que es lo mismo, si este doble juego de desarrollo y organización no se trata de un momento en el espíritu, se debe a que él mismo incluye e involucra los momentos, como suyos, y no a la inversa, pues el despliegue cabal del espíritu es el que crea sus momentos, mientras que los momentos sólo lo constituyen en la vía de su perfección ontológica y epistemológica. A pesar de todo, el momento no es tan pasivo como se pueda creer por lo dicho al respecto, pues juega un papel importante en la constitución, ya que la idea misma del espíritu transita en ellos y los hace ver como sus propias totalidades, en distintas tonalidades, que se relacionan intrínsecamente. Dicho de otro modo, el espíritu se desarrolla en sus momentos, a partir de la completud que puede llegar a tener en los mismos, siendo capaz, por medio de esa determinación, de crear la que le sigue y la concatena, al ver que esa completud en el momento es más que suficiente para explicar y describir su ser y su saber como desarrollo mismo *hacia – sobre* sí mismo.

“El saber sólo es real y sólo puede exponerse como ciencia o como *sistema*. [...] un llamado fundamento o principio de la filosofía, aún siendo verdadero, es ya falso en cuanto sólo es fundamento o principio. Por eso sería fácil refutarlo [...] la refutación deberá ser, pues, en rigor, el desarrollo del mismo principio refutado, complementando sus deficiencias. [...] Se le puede, por tanto, considerar asimismo, como la refutación que sirve de *fundamento* al sistema, aunque más exactamente debe verse en ella un indicio de que el *fundamento* o el principio del sistema sólo es, en realidad, su *comienzo*”.³⁷

Lo que aquí se expresa como la función del fundamento, es ya la acción de lo implícito que se explicita a sí mismo. La expresión de sí del espíritu es la suposición del comienzo o del fundamento del sistema, pero es al mismo tiempo la refutación, no ya del fundamento, sino sólo de la suposición misma; ésta lleva su término en el desarrollo de lo expuesto. En el método, el comienzo es el impulso bajo la forma de la disposición, y se desarrolla como la realidad de sus formas. Pero esta realidad no es efectiva, aunque es la

³⁷ .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, pp. 18-19. Vid., también, *Ciencia de la Lógica*, Introducción, p. 41.

base de esta efectividad. Ahora el comienzo se da bajo la característica de la exposición de su tendencia desplegada, del saber de sí en el desarrollo del espíritu. Sólo cuando se ha expuesto como lo que expone, o sea, que ha expuesto que el propio espíritu se expone a sí, se ha vuelto también efectivo el espíritu. En el sistema, el espíritu absoluto se ha desplegado como idea y pensamiento, mostrándose como la *exposición* de sus determinaciones, que mantienen en el movimiento del devenir la cohesión necesaria para que se pueda hablar de totalidad al interior del sistema, y de la realización totalmente efectiva del espíritu como algo que se retoma y retorna a sí mismo en la forma de su simplicidad abstracta especulativa. Motivo por el cual no requiere de referencias externas. Ese movimiento del espíritu *sobre* sí en la determinación conceptual de su saber en la configuración, es el “*entre*” que caracteriza la cohesión misma de las formas, y que devela la vitalidad “suprema” de la que Hegel habla, líneas arriba, cuando hace referencia al sistema como espíritu desplegado *en sí* y recogido *para sí*. El sistema es espíritu, y el espíritu nunca termina, sino que se despliega cabalmente siempre, lo cual quiere decir que muestra su *exposición* en la marcha de sus momentos hacia la totalidad, y en la totalidad misma. Por lo tanto el sistema siempre es total, nunca acabado, el espíritu deviene, o sea, despliega y se despliega, desarrolla y conoce, reconoce y recoge conceptualmente, pero nunca termina, nunca se clausura a sí mismo “inmortalizándose” en un concepto fijo y muerto de sí. El espíritu es, por lo tanto, *desplegante* de sí.

La ciencia en su primera exposición deja presentarse al saber absoluto, es decir, al absoluto mismo, en su devenir – se – otro en donde llega a sí mismo para concebirse como saber absoluto en su esencia y en su naturaleza. [...] Así pues, la exposición del espíritu que aparece en su movilidad llega ella misma a devenir y a ser el saber absoluto realmente efectivo ¡La exposición *misma* llega a ser en y por su movilidad, lo que se tiene que exponer! La exposición coincide con lo expuesto no por casualidad, sino que este coincidir es necesario; tenemos que llegar al punto en que el saber absoluto sea el saber que es, es decir, *que se sepa absolutamente*.³⁸

Es bastante claro, la exposición misma es aquello que se expone a sí, *en sí y para sí*, o el espíritu que se despliega como auto – conocimiento de sí en el devenir de su ser. Mayor claridad en su cúspide no puede lograr ya el espíritu si no es a partir de esta propia aseveración: *lo expuesto*, es decir *lo que se expone asiduamente, es la exposición misma*. Este saber que se ha expuesto es lo mismo que el ser desplegado del espíritu que se expone

³⁸ .- Heidegger, Martin, *Op. Cit.*, p. 45.

a sí mismo en su desarrollo. La exposición del ser del espíritu es al mismo tiempo, la exposición de su saber. Este argumento del espíritu manifestado en su sistema es *lo desplegante de la exposición* misma. Lo que la exposición promueve es el descubrimiento de sí, de los momentos y de las determinaciones que en un principio se vieron olvidadas, pero que, si traen al espíritu de manera inmanente, recobran su vitalidad al concatenarse y hacerse uno con esta misma exposición, más allá de la cual sólo está el limitarse a sí mismo y el superarse en esa limitación. Y dentro del espíritu se encuentra tanto su determinación como su elevación *hacia – sobre* sí en lo absoluto mismo.

Ya antes se había anticipado que se debía “abordar la exposición del saber tal y como se manifiesta”³⁹, en ese momento la exposición era el método de desarrollo que recorría el tránsito sobre sí hasta su realización propia, puesto que se basa más bien en la inmediatez del saber, a partir de la relación misma. En cuanto método, la exposición es la tendencia que se desarrolla *en sí*. Ahora la exposición es ya *para sí* de su desarrollo. Versa sobre el sistema de cada una de sus partes y el sistematizar que hace el espíritu de sí mismo, en donde la manifestación es el saber mismo desarrollado como saber de sí, saber de su manifestación, saber de su tendencia al fin total y efectivo, y saber de su síntesis conceptual. Es la exposición, la manifestación del espíritu, o sea, desarrollado y desplegado en sus momentos, siendo los momentos un todo expreso del espíritu en relación consigo, temporal y constante, de los cuales el espíritu procede y se desprende como lo que vale, para el saber que se manifiesta en tanto totalidad. Pero el saber tal y como se manifiesta es a la manera de conocimiento de desarrollo, y ser en el desarrollo mismo, es decir, devenir *en sí y para sí*. Por lo que la manifestación del espíritu, o su vida impresionante y llena de ímpetu, es no sólo su inicio o su mediación, sino la completud de su conocimiento, y como conocimiento de su *sí mismo*, es no sólo la acumulación de su saber en conjunto tanto aislado como estático, sino la expresión de la totalidad de sí en lo absoluto mismo, es la posibilidad de abrirse a su conocimiento en la cabalidad de su ser y su pensar. Cuando se produce el sistematizar, el saber y la manifestación son lo mismo justamente porque ambos han llevado a cabo ya su desarrollo en uno mismo como uno siendo en el otro, a partir de la relación inmediata que transita necesariamente sobre la mediatez o mediación de su saber, con el *fin* de la perfección de su desarrollo, de la historia de su ser en el conocimiento del

³⁹ .- Cfr. *supra*, cap. 1, sección 1.1, y *Fenomenología del Espíritu*, p. 54.

mismo⁴⁰; pero como recogimiento conceptual es la consonancia de las formas con la reflexión de ellas. Este sistematizar debe ser entendido aquí ya como una forma conceptual de determinación pura de cada una de las configuraciones junto con aquello que permite la cohesión entre las mismas, como la estructura misma del espíritu, en desarrollo, que no vela por su fin, sino que desvela constantemente su evolución en conocimiento inédito y renovado para él mismo, de forma tal que la *exposición* de las configuraciones y el método por el cual se ha accedido a ellas, se identifican con lo expuesto.

La historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu en sus formas supremas; la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, la conciencia de sí mismo. [...] La historia universal muestra tan sólo cómo el espíritu llega paulatinamente a la conciencia y a la voluntad de la verdad. El espíritu alborea, encuentra luego puntos capitales, y llega por último a la plena conciencia [...] Los principios de los pueblos [e. d., de los momentos y determinaciones, o figuras], en una serie necesaria de fases, son los momentos del espíritu universal único que, mediante ellos, se eleva en la historia (y así se entrega) a una totalidad que se comprende ella misma.⁴¹

Saber es fundamentalmente *exponer* lo que se sabe (en tanto se es lo que se sabe), no el simple guardarse en sí el conocimiento sin posibilidad de enfrentarse con su propia realidad en la pluralidad de conocimientos dentro de sí mismo, es decir, en su otro; sino que es la realización del mismo en la pluralidad, por medio del análisis de lo mismo en lo otro. Saber es verse a sí mismo en lo otro, y exponer este itinerario en conceptos propios de su reflexión, es también recoger los conceptos, que en sus momentos estaban *en sí*, pero el acto de recogerlos los transforma *para sí*. Y en tanto que se ve a sí mismo en lo otro, el saber es también el paso adelante en el enfrentamiento de su saber de sí en su saber de lo otro de sí mismo. Pero la *exposición* no es simplemente discursiva, sino fundamentalmente reflexiva, e involucra su acción en el saber que se está exponiendo, es decir, que si expone lo que sabe, lo hace no sólo como un discurso, sino como el *curso* de su proceder en la

⁴⁰ .- Cfr., Mure, G. R. G., *Op. Cit.*, pp. 205-206. “Fin” no quiere decir acabamiento o clausura, como se podría pensar del pensamiento de Hegel cuando hace referencia a palabras o nociones relacionadas con el fin mismo, sino que debe ser entendido como “objetivo”, el fin en que cae la negatividad, es decir, el resultado de todo el proceso de la razón, o aquello a lo que se tiende y por medio de lo cual se es, o el despliegue del objetivo en el objetivo mismo, y la culminación del saber de sí en la realización de su estructura.

⁴¹ .- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*, pp. 140-141. También p. 128: “La historia Universal es la exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora por llegar a *saber lo que es en sí*” . Justamente en el llegar a “*saber lo que es en sí*”, deviene *para sí*, por lo que el saber, como despliegue, es la realización *para sí*, en el saber *en sí* de su principio, o el cumplimiento *en sí y para sí* de su desenvolvimiento. Saber lo que es *en sí*, es el acto *para sí* del *sí mismo* que se expone y se recupera en tanto expone.

realización y satisfacción del conocimiento, *causa sui*, que adquiere a través de la marcha de su estructuración. Y si el espíritu adquiere su ser y su conocimiento en la medida en que se va exponiendo a sí mismo cuando lleva a cabo ese movimiento, y cómo lo lleva a cabo, se adquiere asimismo ese ser y ese saber suyos en la forma de su sistema. El sistema es *sistema del saber* en la medida en que pertenece al espíritu como el desarrollo expuesto en conceptos de manera que tales conceptos demuestren la necesidad de su desarrollo y la justificación de que el fin al que tiende se encuentra en esa misma exposición. La demostración de su desarrollo y justificación en el orden y la organicidad constituyen la culminación del espíritu en tanto absoluto. El espíritu se demuestra su necesidad de alcanzarse a sí mismo, en la exposición de su sistema, o de él mismo bajo una forma absoluta determinada. Desarrollarse es satisfacer su necesidad de alcanzarse. Y su justificación se lleva a cabo cuando el sistema mismo señala la necesidad de totalizar sus formas en una más alta e incluyente que las hace valer tanto por sí mismas, como por el orden al que se encuentran supeditadas. Estas formas involucran tanto lo absoluto mismo como a lo humano que las crea, pues aquello de lo que se trata en todo el sistema es la realización del hombre como la manifestación más alta del propio espíritu.

En esta definición entran en juego tres elementos: el primero, la *exposición* de las configuraciones, que consiste en revelar al espíritu dentro de las formas “cumbre”, por las cuales él mismo ha llegado a ser una totalidad para sí, exteriorizando la peculiaridad más propia en que el espíritu se manifiesta para esa configuración. Tal peculiaridad de la manifestación del espíritu es el modo de análisis y de acceso que llega a obtener *hacia – sobre* sí en cada configuración; dicho de otro modo, es todo aquello que el espíritu llega a expresar de sí en lo concreto, haciendo que éste sea lo mismo que su concepto, su conocimiento o su determinación conceptual. En esta *exposición* de configuraciones se muestra la tendencia a hacer que el *en sí* del espíritu sea también su *para sí*, y a partir de ello, unir ambos, en el movimiento de superación, haciendo que el espíritu configurado sea *en sí y para sí*. Como el *en sí* expuesto, se tiene la determinación de la configuración en la inmediatez de la conciencia abstracta que pugna por volverse a sí misma concreta y con ello determinante en el conocimiento suyo, en el sentido de que se vuelve propenso a ser analizado, negado y mejorado, todo ello en la inspección que hace de sí mismo; esto último es el *para sí* del espíritu en sí mismo bajo la forma de la reflexión filosófica, que también se

expone a sí y que constituye el segundo elemento de la definición, a saber, *el método por el que se accede* a las configuraciones, o *aquello que expone*, porque con el acceso se van produciendo las formas que el mismo espíritu revela en su ser, al trazar el fin del camino se traza el desarrollo del mismo. Si la exposición es de la formas, entonces lo que las expone es el propio desarrollo, éste no se tiene a sí en cuanto tal, no está dado sino sólo hasta que él mismo se expresa. Lo que explica el desarrollo es también lo que restaura la igualdad en la propia contradicción de sí. Es lo verdadero, o el concepto desplegado. En tal caso, tanto lo que expone, como lo que accede, es el propio espíritu. Es también lo que produce, en tanto se produce a sí mismo. En el segundo elemento, el espíritu, en la manifestación de su saber, es tanto la pauta de su desarrollo en el análisis del saber, como aquello que accede a la misma en tanto que *es*, o deviene lo que es, bajo la medida de dicha pauta. Acceder a la pauta es ya exponer el tránsito por el cual se genera la pauta y por el cual, también, se llega a ella, en el devenir del ser propio del movimiento del espíritu. Acceder a la pauta es generar tanto a la pauta siendo una forma espiritual de su ser cabal, como las condiciones de desarrollo de la misma en el mundo que la ve acontecerse, y al mismo tiempo, el acceso a la determinación es restauración de la cohesión de la totalidad espiritual:

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello estriba su naturaleza que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo.⁴²

El tercer elemento es el que involucra a ambos, pues el mismo método que produce y promueve las configuraciones es el mismo que produce y promueve el fin o la finalidad del espíritu en su totalidad y realidad efectiva. El método de producción de las configuraciones del espíritu es también, aunque no de forma inmediata, sino de manera

⁴² .- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 16. Cfr., Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, p. 443: “Lo que hace grande a Hegel es, [...], el haber comenzado precisamente por el postulado del conocimiento de sí mismo por la vía universal, por la vía del conocimiento del universo e incluso por el postulado de la auto constitución de los objetos. He aquí por qué en su sistema, pánicamente [sic] cerrado, labora, a pesar de ello, el componente abierto: la expedición.” La igualdad restaurada (o *identidad*, como se verá más adelante) es el comienzo tanto del ser y el saber espiritual como de la filosofía que culmina en sistema. Lo que se restaura a sí, es tal; es decir, sólo es posible que el espíritu se restaure a sí y no otro ajeno, en el acto de su propia creación, y a eso se refiere el *pánico* de ser sólo el mismo su propio objeto y sujeto de ser y de conocer.

mediata, aquello que las organiza en la totalidad de la cual provienen y hacia la cual se dirigen: *lo expuesto*, que introduce dentro de sí todo el desarrollo de la manifestación del saber, es aquello que, como resultado, sigue en el movimiento hacia sí, recoge el concepto de sí al final de su recorrido y lo comprueba exponiéndolo por todas las fases de su recorrido por las cuales ha llegado a ser lo que es el espíritu. Es el juego y movimiento de unión – desunión – reunión que produce la totalidad efectiva, que llega a su “*sí mismo*” desplegado cuando ha recorrido su itinerario bajo la luz de su idea absoluta, la cual es producida por su recogimiento conceptual, y que se detiene en él para evaluarse desde la nueva perspectiva de su ser total y completo. No sólo deja de permanecer en el estadio de pasividad, que, como resultado, lo caracterizaría, pues se detiene para analizarse, sino que es resultado y acción en la medida en que tiene dentro de sí la posibilidad de retornar hacia sí para perfeccionarse. *La exposición del espíritu* es la actividad misma, su *sí mismo para sí*, que encierra dentro sí los tres elementos anteriores cuando los hace efectivos al exteriorizarlos en el análisis del conocimiento, y es la vida, producción infinita tanto de lo constituyente concreto como del espíritu que se auto – produce en las formas determinadas de su ser *sí mismo* en lo otro:

[...]La filosofía, como el pensamiento y la comprensión del espíritu de una época, es necesariamente algo apriorístico, es también, al mismo tiempo y no menos esencialmente, un resultado puesto que el pensamiento se produce, más aún, es la vida y la actividad que consiste en producirse. Esta actividad encierra el momento esencial de una negación, en cuanto que producir es, al mismo tiempo, aniquilar, pues la filosofía, para poder producirse, tiene como punto de partida lo natural, de lo que arranca para superarlo.⁴³

[Características fundamentales: Totalidad productiva]: A partir de estos tres elementos de la definición de sistema en tanto exposición, se obtiene que el espíritu es también producción de sus formas libres y acabadas que centran su determinación en la peculiaridad de la manifestación del espíritu hacia su totalidad efectiva, peculiaridad tal que es el enlace real y efectivo *entre* sus formas, como el análisis conceptual de la configuración que deviene en su “ser otro” de sí mismo. Producir, en efecto, es poner frente a sí y siendo suyo todo aquello que es y que ha sido capaz de crear el espíritu a partir de la idea pura que tenía de sí mismo en su indeterminación. A partir de ello el espíritu busca

⁴³ .- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía I*, trad. de Wenceslao Roces, 2º reimpresión, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 53.

darse una forma total siguiendo el tránsito de las formas totales en sí mismas que configuran el “*para sí*” en el sistema de la cohesión. El sistema se produce en su reflejo o reflexión, y se da su pauta en el análisis de sus formas por medio del alcanzar necesario de sí, la cohesión inicial que se expone en el final del recorrido. Producir la totalidad en las formas se da al mismo tiempo en la exposición tanto de las formas como de la producción misma, o sea, el método. Pero el sistema ya no es un conjunto de elementos totales *en sí* mismos, sino la totalidad *para sí*, en las partes constituyentes. En este punto, se habla, del espíritu, como “[...] sistema o [e. d.] totalidad esencialmente interconexa [...]”⁴⁴

El sistema, como totalidad, es la conexión de sus momentos, pero este acto sólo es llevado a cabo en el desarrollo, o en el movimiento de auto – conocimiento y recogimiento. Por lo que respecta al movimiento, éste produce el despliegue que se está manifestando, en tanto espíritu, *en sí y para sí*, es la realización de su *en sí*, en su *para sí*, pero en tanto desplegado y creador de sí como totalidad, es ya *en sí y para sí*, o la totalidad de momentos que deviene unidad para consigo mismo, perfectamente cabal, coherente y expuesta. La conexión entre los elementos de un sistema es algo interno al sistema mismo, sus elementos son propios del espíritu y no de algo externo a él, por ello se conectan entre sí *en y para* el espíritu mismo, de ello resulta que son *interconexos*. Esta interconectividad pone al servicio del espíritu sus momentos, más aún los pone como él mismo es, en diferentes manifestaciones que tienden hacia sí en el desarrollo.

Cuando se habla del momento como *en sí*, se lo hace precisando de sí no sólo su virtualidad, sino también su realización como componente del despliegue de sí mismo, no es sólo momento sino también desarrollo; mientras que al determinar al momento como *para sí*, se le expone como un elemento constitutivo no ya de sí mismo en su desarrollo, sino del espíritu, y de la reflexión de sí del espíritu, no es sólo un momento o un desarrollo, sino que lo es para beneficio del espíritu mismo, es momento del espíritu y desarrollo del

⁴⁴ .- Cfr. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 347, § 279. Esta es, probablemente, la definición más clara y precisa, sino es que la única, acerca de lo que es un sistema, expresado por el propio Hegel. A pesar de que se inscribe en un contexto un tanto distinto al de todo el sistema filosófico del espíritu, y sólo se centra en una parte de la filosofía de la naturaleza, al tratar de analizar los diversos planetas inmersos en un sistema solar; sin embargo, es pertinente traer a esta investigación tal definición de sistema que en ese apartado da el propio Hegel, pues contiene los elementos característicos del sistema mismo. Además, mienta ya el término *totalidad*, no como una partícula o elemento simple y acabado en sí mismo, sino como una unidad efectiva de sus elementos que juntos, estando en desarrollo y marcando su finalidad, dentro de la finalidad misma, se expresan como totalidad. Por lo tanto, el sistema no es algo simple, sino complejo, pero relacionado consigo mismo como espíritu en el recuadro de sus propias determinaciones.

espíritu, el momento es *para sí*, de sí mismo, sólo en la medida en que pertenece al espíritu. En tal caso el momento que se enlaza con los otros momentos y con la totalidad misma, es ya *para sí* del espíritu, por lo que la totalidad *para sí*, es ya *en sí* misma por cuanto retrotrae dentro de sí la cabalidad de los momentos concatenados. El momento es el *en sí* del espíritu, que concatenado en la totalidad, se manifiesta a sí mismo como parte fundamental en el proceso; y siendo la totalidad misma, la organización completa, omniabarcante, pero con la posibilidad de apertura a la novedad de ser y su saber, se revela al espíritu como su *para sí*. *En sí* y *para sí* del espíritu es la cohesión del resultado a través de la fundamental alienación y alineación de sus momentos con el fin del desarrollo y la vitalidad de su ser. El *en sí* es la parte fundamental del todo, o el elemento constitutivo, mientras que el *para sí* es la totalidad viviente que se retrotrae hacia –sobre sí, por mor de su ser en el conocimiento. Y el *en sí* y *para sí* es la identidad de ambos en el propio proceso.

La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como el juego del amor consigo mismo; y esta idea descende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo. *En sí* aquella vida es, indudablemente, la igualdad no empañada y la unidad consigo misma que no se ve seriamente impulsada hacia un ser otro y la enajenación ni tampoco hacia la superación de ésta. Pero este *en sí* es la universalidad abstracta, en la que se prescinde de su naturaleza de *ser para sí* y, con ello, del automovimiento de la forma en general⁴⁵

En Hegel, el espíritu es sistema. Lo es como exposición total de sí, o exposición de la totalidad al mismo tiempo que la totalidad de la exposición, a través de las determinaciones de su movimiento, que dan lugar al desarrollo, por las partes. Ahora el espíritu es *en sí* y *para sí*, revelando con ello su carácter orgánico, por cuanto revitaliza constantemente sus momentos, en tanto momentos. Ellos constituyen al todo, pero, a su

⁴⁵ - Cfr., *Fenomenología del Espíritu*, p. 16. Vid., también, Mure, G. R. G., *Op. Cit.*, p. 23, en nota al pie de página, y Régnier, Marcel, “Hegel” en *Op. Cit.*, pp. 251-252: “*An sich* [en sí] tiene casi siempre un sentido peyorativo: lo abstracto, lo inmediato, lo finito. *Für sich* [para sí] en incluso *an un für sich*, tienen a veces este mal sentido: aislamiento, egoísmo, separación del en – sí sustancial. *Für uns* es la actualidad que nosotros (el filósofo) percibimos, pero que, en la cosa misma, existe sólo en potencia y no es percibida. *Für sich*, en el buen sentido, designa el ser que en un primer momento, ha salido de sí, que se ha negado, que ha pasado al ser *für anderes* (para el otro) y que después vuelve a sí y niega la negación de sí. En este sentido es sinónimo de *reflektiert für sich selbst*. Puede designar el ser consciente de sí, pero también a momentos anteriores. Bastante tardíamente Hegel emplea esta triada para designar tres estados del ser espiritual. En primer lugar, *an sich*, el individuo que es todavía naturaleza, inmediatez, sin conciencia de sí. En segundo lugar *für sich*: relación con otro, diferencia. En tercer lugar, *an und für sich*: síntesis de los dos primeros, unidad de una diferencia” Lo que aquí pasa es que estas determinaciones del espíritu explican mucho mejor el proceso de exposición a totalidad que ocurre en el sistema. La totalidad es ya exposición por cuanto enlaza los elementos expuestos para consigo mismo. Cfr., *supra*, Capítulo 1, sección 1.1, nota 19.

vez, establecen el todo que los incita y que constituye la incitación de los momentos en la vertiente de la cabalidad de la exposición. Esta exposición muestra las determinaciones del espíritu como partes de un modo que incluyen al todo mismo *en sí*, completándolo desde su determinación histórica y cerrando su ser al devenir, no en el sentido de una totalidad inexpugnable que no acepta más de sí por tener algo fuera de sí que ya no podría entrar porque no satisface a la totalidad, sino en el sentido de una totalidad que es todo lo externo de sí y que posee la posibilidad de adentrar en su “*sí mismo*” conceptual todo aquello que le acontece, pues ello ha sido producido por la reflexión misma del espíritu. El sistema exterioriza su ser espiritual en tanto interna en su despliegue *todo* aquello que lo hace constituyente. El sistema hace, mientras que la parte se hace, a partir de ese hacer originario. Sin embargo, ambos actos son la cohesión y se dan en ella misma. Es la exposición que hace el todo de sí de sus elementos y en la revitalización de sí de las partes. El todo es constituyente mientras que la parte es lo constituido, y viceversa. Y es el espíritu en su sistema quien se examina y re - valora a través de sí, puesto en su otro; es decir, es el espíritu mismo el que se conoce y comprende a sí a través de su extrañamiento y recuperación de sí cuando alcanza la exposición determinada de sus formas, y de la necesaria cohesión de las mismas, dándose cuenta que la alienación de sí no es otra cosa que el propio análisis y justificación de su saber en la exposición, pues sólo en esta culminación se sabe que el conocimiento es tan válido y efectivo, como su ser desplegado y desplegado.

El mismo desarrollo del pensamiento que se ofrece en la historia de la filosofía se presenta en la propia filosofía, pero liberado de aquella exterioridad histórica, es decir, se presenta *puramente dentro del elemento del pensamiento*. El pensamiento libre y verdadero es en sí mismo *concreto* y de este modo es él *idea* y, en su total universalidad, *la idea o lo absoluto*. La ciencia de éste es esencialmente *sistema*, porque lo verdadero sólo es desarrollándose dentro de sí como *concreto* y tomándose y reteniéndose [todo] junto en unidad, es decir, sólo es como *totalidad*; y solamente mediante la diversificación y determinación de sus distinciones puede ser la necesidad de ellas y la libertad del todo.⁴⁶

⁴⁶ .- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 117, § 14. Vid., también, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía I*, p. 41: “Todo principio se impone durante cierto tiempo; cuando se desarrolla bajo esta forma la totalidad de una concepción del mundo, surge un sistema filosófico” Aquel principio que se impone una totalidad, es el de la cohesión de su contenido; sin embargo, como *un* sistema filosófico, el principio que impera, en él y el proceso, es el del encadenamiento del mismo con todo el desarrollo, con todo el espíritu mismo.

El sistema, en Hegel, es la *exposición* de la verdad a través de sus formas totales que, en conjunto y extrema unión, forman el *ser total* del espíritu absoluto, hacia el cual se realizan, además de que se vierten consecuentemente *sobre sí*, conformando con ello la vida del espíritu. Esta exposición muestra, en la culminación que se da consigo misma como un saber total, la necesidad (es decir, la disposición del espíritu, como sistema, de demostrar que todo lo que ha acontecido es cabal, total y verdaderamente efectivo) y la justificación de su punto de partida. Su justificación es mostrar coherencia consigo y con sus momentos, por ello deviene totalidad. Sólo cuando el sistema ordena en el todo, y como un todo, sus momentos, alcanza su necesaria justificación. Esta justificación no es otra sino la de poder expresar, en lo que desarrolla, por qué se ha desarrollado así. En efecto, el sistema justifica la menesterosidad de su alcance (es decir, la inquietud propia del espíritu por desarrollarse cabalmente para ser lo que es) de su propio fin así como la forma en que lo realiza a través de su desplegar, *exposición* tal que sólo es posible cuando se logra la superación de los opuestos que residen entre las diversas filosofías, mostrando tal exposición como la superación de la escisión misma. Su necesidad, que en un principio pudo ser interna, ahora se ha desplegado como total: es el poder volver sobre sí y saberse en ese su ser. De que la superación es ya exposición no cabe duda, puesto que el saber que se está en el error, o el saber el error del saber, es el principio del recoger en conocimiento a la experiencia de la escisión, mostrando tanto la postura desgarradora de la nada de saber que surge en el análisis del conocimiento o de la forma no real, es decir, no realizada aún, como el brotar del nuevo conocimiento que incluye lo mejor del previo, tanto el error como lo verdadero, para adentrarlo y cohesionarlo con lo que sigue y mostrando la totalidad tanto como un fin cuanto como un desarrollo.

[...] Las formas parciales se integran en la forma total. Son las determinaciones de la idea originaria las que forman, en su conjunto, la imagen del todo; y como existen las unas fuera de las otras, la suma de todas no se halla en ellas, sino en nosotros, en quienes las consideramos. Cada sistema está contenido en una determinación; sin embargo, la cosa no termina, ni mucho menos, en que las diferencias se hallen las unas fuera de las otras. Necesariamente tiene que producirse el destino de estas determinaciones, el cual consiste, precisamente, en que se enlacen y sumen todas ellas, descendiendo así al nivel de simples momentos. La modalidad en que cada momento se establecía como algo propio e independiente se ve, a su vez, levantada [¿aufheben?]; tras la expansión viene la contracción —la unidad de que todos

aquellos momentos partieron. Y este tercer término sólo puede ser, a su vez, el comienzo de una nueva evolución.⁴⁷

Pero la totalidad no es algo estático, sino también y en la misma medida en que revitaliza y expone, es movimiento. Esto se debe a que contiene dentro de sí el movimiento mismo. Su hacer, como totalidad de sí, es verter su saber en su ser, y su ser en su saber, o lo que es lo mismo, fundar como actuante, como suyo, el *en sí y para sí*. La totalidad caracteriza al sistema, del mismo modo que la exposición, porque es el contenedor, mientras que lo contenido es lo que deviene, y que hace de la totalidad el devenir propio de sí. Lo contenido no es ya el momento, sino el proceso mismo por el cual hay momentos, o sea, la constante actualización del *en sí*. Pero la estructura es la inclusión del movimiento en lo que contiene, que promueve el movimiento, y es indiferente para este caso si es o no es movable, porque lo que importa ya es que lo contenido sea lo contenedor mismo, y esa característica la pertenece fundamentalmente al sistema. El sistema no solo trata y obtiene el encadenamiento de las distintas configuraciones, sino que las produce y enmarca dentro de la colocación de la forma precisa de la determinada figura de la fase o estadio, nombrando la cumbre a partir del *sí mismo* desplegado en su concepto.

Del espíritu se tiene representación en el sistema como lo absoluto *en sí y para sí*, como lo que ha llegado a ser en su devenir, a partir de éste su conocimiento sólo puede obtener verdad de sí mismo en la mediación de su concepto y de su determinación histórica concreta. Por un lado, se tiene que el sistema es la totalidad cabal, o *para sí* misma del espíritu a partir del despliegue del mismo en lo concreto y el devenir. A partir de ello obtiene su totalidad, por lo que apela el espíritu a su constante totalidad sin retenerse en las sutilezas de cada una de las partes. Pero por otro lado, es necesario recurrir al análisis del conocimiento, no de la parte en sí como algo aislado, sino de la determinación del espíritu en su conocimiento total que se desarrolló a sí mismo en la parte y que se concatena tanto con el ser total para sí, como con el ser total del otro, o sea, la siguiente parte o configuración. Sin duda es muy importante para el espíritu apelar a su totalidad, pero ésta sólo es a partir de sus partes, pues en ellas el espíritu está también *para sí*, en si mismo. En efecto, aquella configuración es el espíritu mismo en su totalidad desplegada bajo la

⁴⁷ .- *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía I*, p. 38. Vid., también, Cuatango, Román, *Op. Cit.*, p. 67: “Para Hegel, esto hace necesario concebir la filosofía como sistema, es decir, como ese encadenamiento de proposiciones que sólo tienen verdad en el todo.”

peculiar forma de su determinación, y por ello tanto el rememorar la parte como el adherirla a la verdadera totalidad, son ambas características del sistema de partes, del espíritu, o sistema del espíritu desplegado en las partes mismas de su ser *sí mismo*. Entonces se debe saber que el sistema no es sin el espíritu, y éste no es sin las configuraciones, sólo que la filosofía busca extraer de las configuraciones el concepto del espíritu determinado *en sí y para sí*. Esto lo resuelve el sistema, no sólo en la concatenación o en la producción, sino en la reflexión pura de la idea del espíritu, ésta determina al espíritu bajo la identificación del *en sí* y el *para sí*, como lo absoluto referido a sí mismo, o como “Sistema total” (o el “*para sí*”, expuesto como totalidad, del espíritu) *de* (o sea, la identificación de ambos) el *espíritu* a través de las partes en sí mismas (el “*en sí*” desplegado en las relaciones de la conciencia). No hay saber o determinación que no pertenezca al espíritu; y el sistema, como análisis y cohesión de las determinaciones, es la exposición del saber de la superación del principio que tiende a sí al interior del espíritu mismo, por lo que el sistema es única y exclusivamente producto, y productor espiritual, en el sentido en que es el espíritu el que directamente se sistematiza a sí en su desarrollo. El sistema es sólo bajo la mirada de las partes, pues éstas han sido producto del espíritu, por lo que el espíritu se recoge a sí mismo desde el estado determinado en su inmediatez y abstracción, sin referente alguno en lo histórico y concreto, hasta su condición de reflexión filosófica como la mediación entre uno y otro. Pero es sobre la totalidad que conforma esas partes y que realiza al espíritu en cuanto tal, en la cúspide de su propio ser y saberse, en tanto sistema.

Cuántas son las partes particulares a las que corresponde constituir una ciencia particular permanece indeterminado mientras [no se sepa si] aquella parte, para ser algo verdadero, no ha de ser solamente un momento singularizado, sino ella misma totalidad. El todo de la filosofía constituye por ello verdaderamente una ciencia, pero se la puede ver como un todo [compuesto] de varias ciencias.⁴⁸

La completa realización del Espíritu en la Historia garantiza, no sólo el inicio de la ciencia, en su propia culminación, sino la expresión o *auto[ex]posición*⁴⁹ de lo absoluto vertido en el mundo como espíritu desplegado, es decir: “La totalidad concreta, que constituye el comienzo, tiene, como tal, en ella misma el comienzo de su prosecución y desarrollo.”⁵⁰ Cuando el espíritu se expone a sí, lo hace no de fase en fase, sino más bien de

⁴⁸.- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 118, § 16.

⁴⁹.- Cfr., *supra*, Cap. 1, sección 1.2, nota 74.

⁵⁰.- *Ciencia de la Lógica*, p. 730.

manera absoluta, esto quiere decir que se hace a sí su ser y su saber de manera que aquello en lo que él se exprese, y que él, en tanto espíritu auto consciente, exprese, sea todo lo que el es, sepa de sí y de su otro, y todo lo que ha devenido. Esta totalidad no es una totalidad de acontecimientos pasados y pasajeros, sino que es una totalidad de actos, es, en suma, un acto el cual opera en todo momento como siendo él mismo su propio saber que se funda en la reflexión de sí como un todo que se deriva a sí en partes que igualmente fundan su propio todo. La parte de la que se funda lo absoluto del espíritu no es una parte en tanto ajena al movimiento, sino que es derivada de dicho devenir en el que el espíritu, se conoce como un todo y es, sabiéndose, *en sí y para sí*. O lo que es lo mismo, el espíritu, sólo es absoluto en tanto puede fundarse como partes que derivan de un todo y que devienen en ese todo del cual son extraíbles para su análisis. Por ello mismo la totalidad no comienza con un principio particular, ni acaba, con un fin específico, sino que es una constante actualización de su capacidad, lo que importa al sistema no es su acabamiento o finitud, sino el devenir de sí en la totalidad de lo que debe ser su verdadero tema. La verdad del espíritu es su explicación total, o el hecho de que la exposición se vuelva auto – exposición. Y del hecho de que la totalidad, como composición o traducción en el curso y el discurso, o ciencia, del Espíritu, sea lo sumamente inmanente y expuesto, o lo que se expone a sí mismo desde dentro de sí, es que las partes se encuentran referidas al Todo, como el Todo al que pertenecen. Ya que el desarrollo del espíritu se da a partir de sus formas, en el mundo en que se manifiesta, y porque de ellas es posible obtener al espíritu como lo que se auto produce saliendo de sí, es que las partes, como momentos, son necesarias para el propio espíritu que se quiere y sabe como desplegado. Lo que caracteriza a la totalidad, por tanto, es su acontecer histórico. La Historia de la que se despliega el Espíritu es su propia totalidad deviniente, o el Espíritu desplegado en la forma concreta de su *ser en sí y para sí*. Dicho de otro modo, la parte es verdadera *en sí*, mientras que el todo es verdadero *para sí*.

[...] lo verdadero [...] siente el impulso de desarrollarse; sólo lo vivo, lo espiritual, se agita dentro de sí, se desarrolla. De este modo, la idea, como algo concreto en sí y que se desarrolla, es un sistema orgánico, una totalidad que encierra una riqueza de fases y momentos. Pues bien, la filosofía es, por sí misma, el conocimiento de esta evolución y, en cuanto pensamiento comprensivo, esta misma evolución pensante; cuanto más lejos llegue esta evolución, más perfecta será la filosofía.⁵¹

⁵¹ .- *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía I*, p. 32.

Aquí Hegel muestra también la relación y cohesión que hay entre la exposición y la totalidad de ésta, y una característica más del sistema como exposición de dicha totalidad, o totalidad de la exposición. En primer lugar, manifiesta que lo concreto *en sí* es el momento, debido a que, como momento, es *en sí* para el espíritu, mientras que éste es sólo *para sí* como totalidad de sí misma y sus momentos, los cuales son su “riqueza”. En segundo lugar, expresa que la *evolución* es propia del espíritu en tanto *totalidad*, sólo cuando el espíritu se encuentra completo con sus determinaciones le es posible desplegarse en su ser y su saber, con vistas a su auto – conocimiento constante en el movimiento de su propia esencia. Y por último, que la filosofía es este todo hecho sistema y que constituye al verdadero espíritu del sistema. Pero el argumento no termina con la supeditación aparente del espíritu a sus formas, sino que va más allá de ello y se coloca como lo verdaderamente vertiente en el desarrollo, como el producir mismo de los momentos como tales. La totalidad es lo que crea el hecho mismo de que haya partes, no porque sea anterior a ellas, sino porque él las produce a partir de lo que explica de sí. Las partes están referidas e implícitas dentro del todo, pero cuando éste es explicado especulativamente, produce sus partes. Por ello, el espíritu es el orden y la directriz de los momentos, él es su causa por cuanto en ellas se da necesariamente la revitalización del espíritu como la tendencia de los momentos para una totalidad productiva. Si la dirección es el análisis de sí, o la tendencia del saber por comprobarse y completarse, la determinación de ésta dirección como tal, dentro de los momentos, la directriz, es el espíritu que deviene, o *es*, desplegable, y que *se sabe* de tal manera. Además, por el hecho de que él sea el engendrarse a sí en sus momentos, el espíritu es la conexión necesaria que permite la totalidad de sí en su concordancia entre su ser y su saber, o sea, en el devenir desplegable de su razón de ser, o la historia de sus determinaciones en función del todo al que pertenecen: “[...] el sistema tiene la forma de una historia en la que cada uno de los hitos no cobran sentido más que cuando se ha recorrido todo el engranaje de acontecimientos.”⁵²

Siendo el caso de que la totalidad del espíritu se determina a sí misma en el mundo como la historia que se tiene que recorrer constantemente, entonces es posible mantener abierto el campo de estudio (o el *saber*) de la filosofía mientras que siga habiendo historia del espíritu (o el *ser*), ya que ambos aspectos pertenecen no sólo al mismo elemento, sino

⁵² .- Cuatango, Román, *Op. Cit.*, p. 70.

también al mismo movimiento. El espíritu se define por el tránsito abrupto que determina, y los momentos no son otra cosa sino determinaciones de su dolor en la complejión de su saber que deviene en su ser mismo. El saber del espíritu no se cierra, porque no se aísla, ni se fija él sólo en *un* elemento, ni se capta él mismo *como un elemento*, sino que se constituye a sí como todos los elementos, o como *el todo de sus elementos*. Y eso le permite el acceder a cualquiera de ellos, no importa por donde se comience ni por cual de ellos salte a la vista primero, pues lo que se tiene enfrente es el todo que se abre cuando se ve a sí mismo como productor, o como *creador de sí en sus momentos*, y no a la inversa, pues si el espíritu se ve como creado a partir de sus momentos, entonces se cierra a sus momentos mismos.⁵³ Por ello, Hegel se ve en la libertad de determinar ya los conceptos que caracterizarán, en concreto, este sistema. La totalidad ya está dada, y más aún, está dándose constantemente, porque el espíritu es *desplegante*; al mismo tiempo está ya otorgado el concepto como la determinación *en sí y para sí*, es decir, como el afianzamiento de sus momentos, como tales, y como *totales*, en referencia al movimiento al que pertenecen.

[Características fundamentales: Circularidad]: El fin de una configuración la cierra en sí misma para poder ser ofrecida en conceptos, esto significa que como una configuración cerrada, tiene dentro de sí la limitación de no poder ir más allá de sí misma en el estado propio en el que se encuentra. Sin embargo, su capacidad de configuración se centra en ofrecerse a sí misma en virtud de los momentos que le anteceden o suceden, para ello muestra que la relación que obtiene, gracias a su desarrollo, se expande no sólo desde los momentos que le acompañan dentro y fuera de ella misma, sino *hacia* la propia concatenación del desarrollo total de los más altos momentos de sí, con vistas a la

⁵³ .- Sin embargo hay que tener en cuenta lo siguiente: “El sistema que él [o sea, Hegel] va a desarrollar forma una serie no abierta sino cerrada, y eso parece que debería impedir que tuviera un comienzo absoluto. Es, además, un sistema en el cual los términos posteriores representan el fundamento y la plenitud de los anteriores, y son en ese sentido anteriores a éstos.” En Findlay, John N., *Op. Cit.*, p. 155, o lo dicho por Bloch, anteriormente expuesto (Cfr., *supra*, nota 147), de que el sistema o la totalidad está pánicamente cerrado y que resulta más una condena al espíritu la totalidad, que un beneficio, porque lo cierra a sí mismo y no lo deja salir, como si lo encerrara en una jaula de oro, de la que lo único que le queda es morder los barrotes que lo aprisionan como si con ello pudiera reconstituir su ser y abrirse a sí mismo en su sufrimiento, pareciendo contradecir el que el sistema, como una totalidad, se cierra, antes que abrirse constantemente. Pero eso es justamente lo que ocurre. Comúnmente no se capta que la totalidad es productiva, o sea, que constantemente está vinculándose a sí para perfeccionarse en tanto ser y saber de sí, y este saber productor es la realización de su ser en el dramático devenir de sí. Téngase en cuenta, además, el hecho de que Hegel constantemente volvía *sobre —y desde—* sus obras, para revisarlas y completarlas, incluso aumentarlas, con el fin de hacerlas más claras y abiertas cada vez que se dirigía a ellas.

exposición de lo desarrollado en lo mostrado. Por tanto el espíritu, que es el que se manifiesta de esa manera, en la realización de ese su ser y su saber, se ve en la necesidad, ahora, de demostrar lo mostrado como propio de sí mismo, como lo expuesto de sí. Es decir, que aquello que se ha producido como concatenado para el espíritu, reviste su propia existencia en lo más profundo de sí, pero expresándolo, como el orden que da *hacia* sí el espíritu mismo, teniendo entonces, ahora, la necesidad de demostrar que su conocimiento es él mismo, en la *vuelta hacia sí desde* su propio saber, o sea, en el recorrido de sus formas desde una nueva perspectiva, que se dirige y auto – rodea, como actividad de su ser y saber. Este volver a dirigirse hacia sí mismo del espíritu, como la necesidad de demostración de su objetivo, es decir, la necesidad de su justificación, hace girar al espíritu dentro de sí mismo, y hacia sí, en las formas que lo constituyen. Pero ello no quiere decir que el espíritu sea en sí mismo limitado, ya que en este movimiento de conocimiento que hace *sobre* sí, empareja su primer conocimiento, o sea, el conocimiento de la relación y de su objeto, el momento de la verdad, con su segundo conocimiento, es decir, la reflexión filosófica del conocimiento de la relación, o el momento en que la conciencia se relaciona consigo misma como conocimiento y conocedor. El momento del saber, que da lugar a su forma espiritual, el sistema, el reconocimiento de sí, completa las configuraciones a través de la unión o restauración de ambos conocimientos, el de primer y segundo orden, y las re – abre en el devenir de su determinación conceptual para el perfeccionamiento de sí y de su conocimiento: “[...] el pensamiento tiene que transitar[se] si pretende ser un pensamiento cabal, y eso constituye lo especulativo”.⁵⁴ De tal modo, el espíritu, cuando cierra una configuración, lo hace a partir de su concepto, el cual completa y complementa la configuración a partir de la configuración previa y posterior en el “no yo” de la determinación del espíritu de sí mismo, y la abre a la configuración posterior, de suerte que el final del recorrido del espíritu en su diseño es también el inicio de sí, porque se ha extrañado y ha vuelto a sí, pero también significa un re – inicio que cuenta con un conocimiento mejor y más perfecto *sobre* sí. Al llegar al final que re – inicia, el espíritu ya no necesitaría acceder a sí mismo por medio de su “ser otro”, sino más bien por medio de su ser “*sí mismo*” en las formas propias que lo conducen a través de lo “otro”; dicho de otro modo, el espíritu recorre y recoge en sí lo otro que le pertenece, porque él lo ha producido.

⁵⁴ .- Cuartango, Román, *Op. Cit.*, p. 107

Cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo, pero la idea filosófica se contiene allí [en las partes] bajo una determinidad particular o elemento. Y porque el círculo singular es en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una esfera ulterior. Por ello se presenta la totalidad como un círculo de círculos cada uno de los cuales es un momento necesario, de tal manera que el sistema de sus elementos propios constituye la idea total, la cual aparece también de este modo en cada círculo singular.⁵⁵

Este aspecto de la definición de sistema que Hegel tiene, el de retornar *hacia* sí mismo, el de “circularidad”, hace que todo lo construido se vierta y se levante *sobre* sí, o *para* sí, es decir, hace que todo lo realizado hasta el momento dependa sólo de sí mismo y de ninguna otra cosa externa, o que sea efectivo. El sistema como un círculo de círculos significa el constate retrotraimiento del espíritu absoluto en su propia esencia y fundamento, es decir, que circula en su propio elemento del pensar siendo el mismo dicho elemento, en tanto que cada vez que se sabe a sí como tal, se eleva a una nueva perspectiva absoluta de su realidad efectiva. Dicho de otro modo, cuando el espíritu, en tanto sistema, circula en sus propios círculos, se recupera a partir de lo que crea constantemente dentro de sí, exteriorizando cada vez más eso creado. Por eso es importante el hecho de que con el método se trate de hacer una apropiación de la realidad, construyéndola, ya que con ello se obtiene una realidad propia con base en lo ya dado y lo que se sigue construyendo. Además, el diseño o esbozo se establece como un círculo, porque el movimiento se puede dar dentro de él en el modo del conocimiento de sí mismo (el autoconocimiento), sea por donde sea que se empiece, siempre se está dentro del sistema, dentro del espíritu y sólo es posible hablar de una totalidad perfecta si el círculo se cierra sobre sí mismo:

A causa de la naturaleza del método, que se ha indicado, la ciencia se presenta como un círculo enroscado en sí mismo, en cuyo comienzo, que es el fundamento simple, la mediación enrosca al fin; de este modo es un círculo de círculos, pues cada miembro particular, por ser animado por el método, es la reflexión sobre sí, que, por cuanto vuelve al comienzo, es al mismo tiempo el comienzo de un nuevo miembro. Las ciencias particulares son fragmentos de esta cadena, y cada una de ellas tiene un antes y un después; o, para hablar con más exactitud, tiene sólo un antes y su conclusión misma indica su después.⁵⁶

Toda esta reflexión que se ha llevado a cabo, a través de las figuras del espíritu, muestra que tales figuras sólo lo conducen dentro de sí, que aquello que él observa y

⁵⁵ .- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 117-118, § 15.

⁵⁶ .- *Ciencia de la Lógica*, p. 740. Vid., también, *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 68.

analiza en tales figuras, son actos conscientes de sí mismo. Aquellas figuras por las cuales el espíritu se determina son el espíritu mismo. Tales figuras, que mantienen el recorrido del saber *hacia* sí mismo, o que abren al ser hacia su plenitud, tienen la característica de hacer girar *sobre* sí, por sí misma, la conciencia del espíritu. Este giro que realiza el espíritu consciente está marcado por la relación que mantiene con sus determinaciones, y de nuevo consigo mismo, ya que tales determinaciones indican la capacidad de conciencia del espíritu; pero sólo la concatenación de tales determinaciones, al par que su ordenación y exposición, indican y le expresan al espíritu su propia auto – conciencia. El giro que realiza el espíritu parte desde su conciencia hacia su auto – conciencia del siguiente modo: cuando el espíritu ha desarrollado sus determinaciones como saber de ellas mismas, el análisis que realiza de ellas en el marco de la concatenación le indica que tales determinaciones se dirigen a él mismo como su desarrollo, entonces el conocimiento de las determinaciones que él posee, es ya su propio conocimiento (y por tanto el espíritu puede ser llamado ya espíritu). Pero tal conocimiento sigue sin ser verdaderamente propio para el espíritu, porque no ha encontrado en ello su propio ser, sino sólo su saber. Entonces el espíritu se da cuenta que su conocimiento no sólo es la dirección de las determinaciones hacia él, sino la *directriz*, o aquello que lo dirige y se dirige a él nuevamente, ya que la determinación, al encontrarse dentro del espíritu, incita a la inquietud del ser propio del espíritu, a saber, la del auto – conocerse en el auto – producirse. Sólo cuando el espíritu conoce sus determinaciones, comprende y da razón de que ese conocimiento no sólo es su conocimiento sino que también es su ser mismo, está ya en su capacidad de conocerse a través de su ser, pues sólo cuando algo le es interno al espíritu, como su determinación, en su afán de saber sobre tal determinación, o *sobre* sí, despliega el *sí mismo* del espíritu en su conocimiento, se despliega el mismo espíritu *hacia* y *sobre* sí, en la revisión de la determinación, como algo propio de sí y en función de otra determinación. Con la circularidad, el juego de roles del espíritu, que se ha caracterizado como *hacia* – *sobre* sí, adquiere verdadera importancia y efectividad, ya que es el inicio del fin, en el sentido en que se llega siempre al lugar del que se parte, es poder terminar su propio análisis en la negatividad del conocimiento por medio del terminar la ronda de su saber, en la positividad de su despliegue efectivo, pero ampliando la perspectiva desde la cual se ha partido o comenzado, con el punto de llegada que se ha alcanzado; en otras palabras, si el desarrollo

se vertía o dirigía *hacia* su propio conocimiento, ahora, al saber eso, su dirección se ve abierta cuando gira *sobre* sí mismo.

El conocimiento de la determinación incita el conocimiento del espíritu, y el conocimiento del espíritu incita el *ser* mismo del espíritu. “Cada determinación completa, cada nuevo círculo que se inicia con la *Aufhebung* del anterior, representa la verdad de eso de lo que proviene, pero su verdad depende en todo caso de la totalidad, es decir, del propio encadenamiento sistémico.”⁵⁷ Si la relación entre la exposición y la totalidad es lo expuesto, la relación, ahora expresa, entre éstos y la circularidad, es lo que expone. Si lo expuesto es el movimiento, y si este es total cuando se expone, entonces lo que expone el movimiento es lo que lo hace regresar a sí desde una nueva perspectiva. Con la circularidad uno llega al otro, en el devenir del otro. Y sólo cuando el espíritu despliega su ser en el saber de sus determinaciones, es cuando se vuelve auto – consciente, pues al desplegar su ser en su saber, el espíritu razona y descifra que es él mismo, en la identidad de tales actos. No sólo es necesario que el espíritu se sepa como desarrollo, o como saber del desarrollo, sino que es necesario que se apropie a sí mismo como desarrollador y saber de sí de su desarrollo.

El espíritu se conoce a sí mismo cuando identifica su ser con su saber, es decir, cuando demuestra que se sabe a sí mismo, auto – consciente, en la realización de su ser por medio de su saber (o de lo que sabe de sí, en sus momentos), y viceversa, sólo cuando empuja su saber a la perfección de sí, despliega al mismo tiempo su verdadero ser. En tal caso, la razón del espíritu no es sólo estructurarse de una vez y por todas, sino llevar tal actividad de forma constante, y por ello mismo, en el giro que realiza sobre sí, no cerrar su actividad ya sea a su ser o su conocimiento, sino abrirlo hacia sí en la identidad de su ser y su saber: “El círculo originario rompe sus límites y sin salir de sí mismo engendra nuevos círculos [...]”⁵⁸ Y sólo así puede ser definido el viraje del despliegue del espíritu, como un círculo que gira y se vierte sobre sí mismo. Por tal razón, la determinación deja de ser determinación y se vuelve momento, mientras que el espíritu deja de ser consciencia y se vuelve auto – consciencia, no sólo de sí o de sus momentos, sino de sí a través de sus momentos, o *en sí y para sí*.

El espíritu [...] tiene que realizar la consciencia de sí mismo, tiene que hacerse objetivo. Sólo es espíritu, por cuanto sabe de sí, por cuanto es objetivo. Pero la

⁵⁷ .- Cuartango, Román, *Op. Cit.*, p. 111.

⁵⁸ .- Colomer, Eusebi, *Op. Cit.*, pp. 224-225.

objetividad implica la limitación, y, por consiguiente, la aparición de diferencias, que vienen a ser como los distintos miembros de la organización. El espíritu se relaciona con su objeto y en esto ha surgido la diferencia. Y como se relaciona también consigo mismo, como se explicita y es el alma viva en los miembros, resulta que es en sí consciente de sí mismo, como expresión de sus distintas partes en su esfera particular. El espíritu no puede aprehenderse simplemente como un comienzo, es su propio fin y su propio resultado; de suerte que lo que resulta no es otra cosa que lo que comienza. Pero, por intermedio de la objetivación, se da realidad.⁵⁹

La capacidad del espíritu de ser auto – consciente de sí, es la garantía de su giro *hacia* sí, en el marco del análisis y el recorrido de sus determinaciones. Pero también el espíritu gira *sobre* sí, y da vuelta *para* sí, cuando, al conocer su determinación o momento, se conoce a sí mismo, y al llevar a cabo esto, sabe que se conoce a sí. Su principio no es ya principio propiamente puesto que no se olvida, sino que se vuelve sobre él, en el afán del espíritu por saberse *en* sí y *para* sí. Su principio es desarrollo, lo mismo que su fin. Su principio y su fin son el recorrido, el proceso, la diferencia entre ambos, es la perspectiva por la que se le aborde. Aquello que el recorrido *hacia* – *sobre* sí mismo demuestra no es precisamente resultado, sino desarrollo, ya que el resultado es inamovible y carente de reflexividad, mientras que el desarrollo lleva el elemento de la inquietud, de la necesidad de reflexionar constantemente sobre sí, puesto que todo se encuentra dentro como dirigido, o sea, con un objetivo y finalidad que la concatenación muestra en la realización del espíritu:

El Saber Absoluto es precisamente este conjunto [de círculos concéntricos que ascienden hacia este saber] y no otra cosa. Es la recensión sistemática de todo lo que ha «sucedido» al hombre, conciencia que se hace Espíritu, en los múltiples dominios de su expresión. No figura [el saber absoluto] en el círculo porque *es* el círculo.⁶⁰

Cabe reflexionar un poco más acerca de la relación entre totalidad y circularidad, puesto que se ha asentado que el círculo, antes que cerrar, completa o abre tanto al momento como al espíritu mismo en la forma de sistema, mientras que la totalidad podría mentar, en algún momento, la relación cerrada que no deja salir nada de sí. Como círculo, que esencialmente gira sobre sí, el espíritu vuelve su mirada a sí, en la realización de su ser,

⁵⁹ .- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*, p. 192. Cfr., también, *Principios de la Filosofía del Derecho*, pp. 109-110: “Las *determinaciones* en el desarrollo del concepto son, por una parte, ellas mismas conceptos, y por otra, dado que el concepto es esencialmente como idea, tiene la forma de la existencia; la serie de conceptos resultantes es por lo tanto al mismo tiempo una serie de *configuraciones* [o *momentos*]; de esta manera se les debe considerar en la ciencia.”

⁶⁰ .- Chatelet, François, *Op. Cit.*, p. 128.

por medio del saber de sus determinaciones. Ya no es el círculo la relación del momento consigo y con los otros momentos, sino la relación sobre sí del espíritu a partir de su saber, producido por los momentos (y como momentos). Sólo hay *momentos* o *configuraciones* en el espíritu cuando éstas ya se han realizado en el tránsito de su devenir, y en tanto que ya han sido partícipes del giro *hacia – sobre* sí del espíritu, o sea, cuando se ha logrado que el espíritu cobre conciencia de sí al tender su ser a su saber, y viceversa; mientras que, cuando son sólo momentos producidos por el método y sin cohesión en la totalidad misma, en tanto que no tienden por completo a la cabalidad *en sí* (del momento) y *para sí* (del espíritu), o cuando la tendencia es más bien la menesterosidad del espíritu, se denominan *determinaciones*. Pero *este círculo es expositivo*, o sea que muestra el desarrollo del espíritu como cabal y omniabarcante en las configuraciones de sí, dirigidas a la concatenación misma. Entonces, los momentos, en cuanto tales, son referencias puras a la circularidad por la cual el espíritu *se sabe*, que *es* el todo que expresa así, en sus términos, los momentos que lo han desplegado y caracterizado. La circularidad del espíritu deviene *en sí y para sí*, se realiza como sistema, pues la constancia del girar de sí en su propio análisis hace de su sistema una estructura deviniente, mas no devenida, es la totalidad indivisible que se manifiesta esencialmente como un acto, antes que como un resultado. Y ese acto que es la totalidad del espíritu expresa la cohesión de sus momentos como la manifestación más excelsa que *entre* tales configuraciones se encuentra, para poder girar de sí, y exponerse como lo que es, dentro y a partir de sus propias realizaciones momentáneas. Dicha cohesión eleva al espíritu al plano de sistema, a saber, la auto – producción en las formas determinadas de su ser sí mismo en lo otro de sí, y con ello garantiza:

[...] un tiempo sistemático asegurado, el del progreso. [...] Y con un espacio sistemático asegurado, con frecuencia explicado incluso de un modo militar: [...] el círculo y el círculo de círculos; algo epicíclico, por lo menos concéntrico. El tipo sistemático hace que lo que se manifieste más tarde sea también, al establecerse sistemáticamente, lo verdadero, lo dialécticamente rectificado; el espacio sistemático, como algo concéntrico, es un gigantesco anfiteatro de sí mismo.⁶¹

En esta producción, el sistema estructura las figuras en virtud de lo que se piensa obtener, lo cual es el ser y el saber en *identidad*. Y cuando se ha logrado dicha comunión entre lo que es el espíritu y lo que sabe (que, en efecto, es lo que sabe de sí), su estructura es ya total, puesto que no requiere de otra cosa sino saber en su ser y ser en su saber. Este

⁶¹ . Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, p. 414. Vid., también Mure, G. R. G., *Op. Cit.*, pp. 123-124.

doble juego y necesidad del espíritu, que gira en torno a su ser y su saber, hace que el espíritu se muestre en momentos, no él mismo como un simple momento, sino como la realización de los mismos en una sola vertiente, por tal hecho es tomado sólo como la determinación, o *directriz*, de los momentos al servicio de su propia necesidad o juego. Pero si por total se entiende algo obstruido, como mero resultado, el espíritu mismo rompe con tal noción, pues lo total no es la obstrucción de su razón en la razón misma, sino que es el desarrollo mismo del espíritu como sistema, es la razón de sí en la realización de su propio ser que se sabe; a lo cual el resultado no se vuelve un fin categórico sino un constante desarrollo de sí. Sólo cuando tal necesidad de su movimiento se ve colmada en la constancia de su desarrollo, es el círculo algo total, y más aún es el sistema en la totalidad de sus momentos y en la circularidad de su desarrollo en tales momentos. La totalidad del espíritu no es lo sólo desarrollado, sino también el propio desarrollo, y la circularidad del mismo sólo es total cuando cumple con la satisfacción de su necesidad, en el viraje de su ser a su saber, y viceversa, o sea, el espíritu absoluto desplegante: “El círculo total es el sistema completo.”⁶²

Con esta referencia a la circularidad, no se entiende que el sistema, en la vuelta filosófica reflexiva que hace *sobre* sí, llegue de nuevo a la misma *posición* u *oposición* previa que ya había determinado, dando giros constantes sobre lo que ya ha producido sin obtener nuevos conocimientos de sí en la re – valoración que hace el espíritu de sí, pues lo que ocurre es lo contrario, porque vuelve, en dicha reflexión filosófica, a partir de lo ya establecido para obtener nuevos conocimientos de sí; cambia sus posiciones y esta vez no las opone a la determinación particular, sino a su propio ser total, pero en el sentido de la superación del mismo movimiento, puesto que no puede oponerse, como absoluto, a algo que no lo es, ya que esto excluiría algo de sí mismo. Lo que el espíritu realiza en el giro que hace *hacia* sí es *poner* y *oponer*, pero ya en el modo de *exponer* y *superar*. Su necesidad es ya más bien la libre evaluación de sí y de sus formas bajo la luz absoluta de su conocimiento, y no bajo la “refracción del rayo”⁶³. Por lo que el giro que hace *sobre* sí el espíritu es siempre nuevo, pero conteniendo todo lo previo que le constituye. La cuestión de la circularidad en el pensamiento de Hegel, no es la de cerrarse en sí mismo con su

⁶² .- Valls Plana, Ramón, *Op. Cit.*, p. 20.

⁶³ .- Cfr., Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 52: “[...]el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo a través del cual llega a nosotros la verdad[...].”

conocimiento adquirido, sino de abrirse paso a un conocimiento ignorado, por medio de lo que ya ha sido, y de ahí, engendrar el nuevo conocimiento de su ser, expandirlo, y hacer ese conocimiento su ser. Que el círculo le garantice al sistema hacerse a sí mismo en el saber, y ser él mismo ese su saber.

Empleando otra terminología hegeliana, puede decirse que el movimiento circular especulativo transita entre lo «en sí» (*an sich*) —lo meramente puesto pero aún no expuesto y, en ese sentido, fundamentado e interpretado—, lo «para sí» (*für sich*) —la relación pensada entre lo meramente puesto y lo implicado o pre(su)puesto en esa posición, eso significa que lo puesto se toma en cierto modo reflexivo, asunto propio— y finalmente, lo «en sí y para sí» (*an und für sich*) —lo puesto y lo reflexivo terminan reposando en el suelo común o, también, la relación entre ambos se determina.⁶⁴

Hegel mismo se rehusa a ver a su sistema o hacer de él una de esas momias de las que ya se quejaba, y atacaba, en su juventud⁶⁵, ya que el espíritu y su sistema son absolutamente históricos, y por lo tanto vivientes. No se retrae el espíritu, sino que se *retrotrae* a sí mismo, y lo que garantiza que no se engulla en su propia muerte (sino, tal vez, sólo en su propia vida, y entonces sólo es *nutrición* real y efectiva *desde y sobre* sí) es su capacidad de auto – conocerse en su ser *en sí y para sí* mismo, o de ser *en sí y para sí* en su auto – conocerse. Y ese retrotraerse del espíritu en su sistema es una característica importante de la circularidad. Por lo tanto, el círculo de círculos no promueve en modo alguno un mismo conocimiento ya adquirido, sino que produce un conocimiento *idéntico y diferenciado* previamente del momento en que se encontraba latente y que lo ocasionó, pero incluido en el mismo. Aunque, circularmente, la inclusión se da, no ya en el momento mismo, sino en la totalidad propia del espíritu. El momento no puede incluir más que lo que de forma latente se encuentra como incitado a diferenciarse y fundamentarse en sí mismo, por lo tanto, que se dirige a la universalidad del conocimiento que fundamente lo que es y lo que sabe de sí el espíritu.

Una circularidad, en fin, que es automediación. Los puntos clave son: Primero, la observación de que el discurso en un cierto sentido no avanza sino que especifica y plenifica, despliega o expande el punto inicial. Segundo, que el punto inicial se convierte a sí en un círculo y los puntos de ese círculo se convierten a su vez en círculos; tenemos así el círculo de círculos (que no es espiral) y tenemos también una cierta circularidad en sí o virtual del primer punto en tanto éste es «pura

⁶⁴ .- Cuartango, Román, *Op. Cit.*, p. 108. Vid., también, Capítulo 1, sección 1.1, nota 19, y *supra*, Sección 2.2. nota 150.

⁶⁵ .- Vid., Hegel, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, pp. 12-13.

referencia a sí». Tercero, todo es mediato e inmediato; cada paso del sistema es conclusión de lo que precede y punto de partida inmediato de lo que sigue. Cuarto, si al comienzo no le conviene propiamente el carácter de intuición intelectual, si le convienen al discurso entero en su final, es decir, cuando éste concluye y ofrece una visión sintética de todo el transcurso discursivo. Este compendio, sin embargo, no recae en una intuición intelectual simple, sino que consiste más bien en una visión condensada, pero compleja, de lo diferenciado.⁶⁶

La circularidad denota, además, la actividad no ya del propio método en la realización del camino, sino también la actualización de lo que se ha sido en la rememoración del nuevo e inédito conocimiento, puesto que el concepto que retorna sobre sí en la fundamentación de sus momentos, se re – conoce con la mejorada realización de sí mismo. La circularidad es la peculiaridad propia del espíritu en su sistema, porque este giro es científico. Esto quiere decir que hace de su objeto, o sea de él mismo, un desarrollo que unifica sus determinaciones en momentos constitutivos de sí. Quiere decir, además, que compone y vierte sobre sí este curso y discurso unitaria y totalmente. Contiene los conceptos debidos del curso del espíritu absoluto, en la captación de su *sí mismo* desplegado y *desplegante*. Es la vuelta de su saber en la introducción del mismo a su ser, y viceversa, la vuelta o el giro del ser del espíritu en el éter de su conocimiento al que se remonta. La asunción del espíritu *en sí y para sí* se da sólo cuando el espíritu se ha desplegado totalmente, y, por tal motivo, sólo el giro de sí mismo absoluto es también absoluto, o sea, cabal, perfecto y completo *en sí y para sí*. El conocimiento que se obtiene en la vuelta *hacia – sobre sí* no es tanto nuevo porque nunca se haya visto antes, ni inédito porque haya sido obtenido de la nada, sino que su novedad radica en la permanencia latente de su aparecer dentro del espíritu mismo, como su calidad de inédito en la necesidad de dirigir ese conocimiento a la totalidad, y que lo hace un conocimiento fresco y digno de re – cogerse en la fundamentación de su ser propio.

El concepto en que el espíritu, al penetrar dentro de sí, se capta y que es él mismo, esta formación suya, este su ser, al separarse de nuevo de él, vuelve a ser un objeto sobre el que se proyecta de nuevo su actividad; y la proyección de su pensamiento sobre él le da la forma y la determinación de su pensamiento. Por donde esta acción sigue formando lo previamente formado, lo determina con nuevos y nuevos criterios, lo convierte en algo más determinado de suyo, más desarrollado y más profundo. Este movimiento encierra una serie de evoluciones que debemos

⁶⁶ .- Valls, Ramón, “Religión en la Filosofía de Hegel”, en *Filosofía de la Religión*, edición de Manuel Fraijó, Madrid, España, Ed. Trotta, Colección Paradigmas, # 1, 1994, p. 219.

representarnos, no como una línea recta que se remonta hacia el infinito abstracto, sino como una circunferencia que tiende, como tal, a volver sobre sí misma y que tiene como periferia una multitud de circunferencias que forman, en conjunto, una gran sucesión de evoluciones que vuelven hacia sí mismas.⁶⁷

Incluso Hegel se ve, en esta cita, cuidadoso al escoger palabras para las cuales designar la idea que está expresando, ya que, en primer lugar, habla de *representar* al pensamiento la figura que se recorre, es decir, mostrar bajo la razón misma la dirección del espíritu en una figura que simbolice el movimiento que ella lleva a cabo sobre sí; en segundo lugar, habla de la circunferencia como una *tendencia*, es decir, como una dirección que tiene en ella misma aquello hacia lo que se dirige, pero bajo la forma de la exteriorización de sí del espíritu en la estructura misma, la dirección de la tendencia está marcada por la estructura misma que acoge el espíritu en la cumbre de su desarrollo. Además, Hegel habla de *proyección del pensamiento*, o sea, la manera en que el espíritu que se sabe a sí mismo, dirige y vuelve a dirigir su mirada hacia sí misma en la dirección de sus momentos, de donde surge que, gracias a su ser, el espíritu profundiza sus determinaciones con una nueva mirada; en su despliegue constante y omniabarcante, que además es productor de sí mismo en su ser y saber, dando por resultado un conocimiento más amplio de sí, el espíritu despliega y aumenta su ser y saber al dirigirse con una nueva mirada, desde sí, hacia sus momentos, que en definitiva, son ya él mismo. Y por último, habla de que este proceso es la *formación propia del espíritu*, que además está entrelazada con el sistema de sí en las determinaciones mismas, sólo si el espíritu está en formación constante a partir de la que él mismo ya ha formado, entonces se encamina y dirige en el sistema mismo. Con todo esto, es arbitrario designar al sistema definitivamente como un círculo, sobre todo si se insiste en que se cierra sobre sí mismo, y que todo el sistema dependa de la circularidad misma, puesto que el círculo sólo tiene la función de volver a insertar al espíritu en su propio conocimiento dándole la dirección correcta del giro hacia – sobre sí. Después de ello, lo demás vale sólo para el espíritu como sistema, no como círculo. Puesto que el sistema da razón de ser al espíritu haciendo que éste se lleve a cabo totalmente, y dentro de esta realización inserta dentro de sí sus propios momentos, la dirección de su desarrollo se da, al final, sólo por la realización del espíritu en la concatenación de sus momentos para sí mismo. Sistema y espíritu no prescinden de la

⁶⁷ .- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía I*, pp. 31-32.

modalidad de su esbozo cíclico o circulatorio para enumerar sus componentes en la vía de acceso a los mismos, pero tampoco requieren de él, fervientemente, para definirse, razón de ello es la constante inquietud del espíritu de girar sobre sí mismo en su ser y en su saber, no en sus momentos, ya que éstos han sido el resultado de la esquematización de la circularidad del espíritu, y la actividad fundamental de éste, en tanto sistema, no es esbozarse, sino conocerse en su diseño, y ser *en sí y para sí*, adentrándose en ello.

El sistema es el que reorganiza los momentos en un esquema que le sea propio al acercamiento del espíritu y que le permita llegar a ser *en sí y para sí*, en el tránsito de su desarrollo con vistas a ser en su saber y saber en su ser, mientras que el círculo es sólo el resultado de dicho despliegue del espíritu. No es causa del espíritu el círculo, debido a que su forma y manera de ser se limita sólo a ser la dirección de su razón, y no es ni aquello que dirige, ni la razón propia del espíritu, estas dos últimas, en todo caso, son lo mismo. Por ello mismo, la circularidad es sólo una modalidad del espíritu para obtener de sí lo que quiere, y que está sujeta a su más elevada estructura: el sistema. No es el círculo el que organiza al espíritu, es más bien el espíritu el que se organiza por medio del círculo, es el espíritu el que se da dirección con el círculo. Es el sistema la estructura del espíritu, no el círculo, y esto se debe a que, si bien el círculo da dirección al espíritu, no le da su propia determinación, o sea su capacidad inherente que se expresa efectivamente en lo manifestado, y no crea, en efecto, sus determinaciones, sino que sólo se mantiene en la perspectiva de la dirección misma, no de la estructura. Por tanto, el sistema siempre da rigurosidad al discurso sistemático cuando expone el desarrollo, dejando al espíritu *circular* dentro de sí con ayuda de sus determinaciones el sistema no es el círculo, sino que la circularidad es sistemática. “Nos referimos a la exaltación del círculo, es decir, al plan sistemático que retorna a sí mismo, como forma de la verdad. Este plan coincide, así, literalmente, con la palabra *Enkyklopaedia*, que vale tanto como ‘enseñanza cíclica’.”⁶⁸ El sistema *circula, para sí* mismo, en sus determinaciones (a través de su *en sí*, o sea sus determinaciones, el sistema recorre *para sí*, su propia constitución de espíritu), y no se cierra en ellas. La circularidad no es propiamente un esquema cerrado, sino la manera en que el desarrollo se mantiene a sí mismo bajo una cierta dirección, en suma, es la necesidad de desarrollarse y llevarse a sí en su razón de ser del espíritu, bajo la forma de sistema y de auto – referirse a

⁶⁸ .- Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, p. 158. Acerca de la *Enciclopedia*, Cfr., *infra*, Sección 2.4.

sí mismo en la constancia de su ser y su saber. El círculo es la dirección de todo el sistema, no el sistema mismo, y el círculo es el que depende de la actividad que se da a sí mismo el espíritu en tanto sistema. El sistema es la *directriz* que posee como patrón al espíritu. El círculo es sólo la imagen y la representación de la inquietud del desarrollo del espíritu, con vistas a la concatenación misma y a la revitalización de sí en dicha concatenación. El círculo es la representación del pensamiento sistemático, no el pensamiento mismo, y si bien éste no prescinde de él, tampoco lo puede aceptar como su propio ser o desarrollo, ya que el pensar incluye a aquél dentro de sí en su dirección.

Con ello se conecta la circulación o circularidad del sistema con su carácter de científico que engloba su siguiente desenvolvimiento: la filosofía. Si el movimiento se basa en lo que tiene implícito, pero que se desenvuelve en lo explícito, y si además aquello que contiene este desenvolvimiento es, por todo, la cohesión misma de sí en momentos, entonces la necesaria unificación de uno y otro es la adhesión del proceso que se vierte *hacia – sobre* sí mismo, determinación esencial de la circularidad del desarrollo del espíritu.

2.3. Sistema y Ciencia.

[Realidad efectiva como condición científica]: El sistema abarca *en sí y para sí* todas las determinaciones históricas desplegadas del espíritu mismo, como la *exposición* que muestra en la superación y en el resultado total el verdadero objetivo del espíritu, es decir, su conocimiento revelado en el despliegue como formas realizadas (o como realidad efectiva). Al mismo tiempo, es abarcado *en sí y para sí*, en tanto siendo su propia *totalidad* en cada uno de los momentos puestos por sí mismo para la satisfacción de su saber y la perfección de su ser. Mientras que su *circulación* lo lleva tanto a su inicio como a su culminación, desde la perspectiva de la *directriz* por lo cual ha devenido el *sí mismo*, lo absoluto. Este movimiento absoluto no es un mero listado, aislado, de los componentes o partes que le pertenecen, como si fueran algo fuera de sí, o frente a sí mismo, en el sentido de objetos ajenos y contrapuestos a sí mismo. Por el contrario, la *exposición* es la demostración del desarrollo del espíritu *hacia – sobre* sí, siendo esta demostración, junto con la necesidad de ella, el propio despliegue de su ser en la exigencia de su conocimiento

o saber: “[...]el saber sólo es real y sólo puede exponerse como ciencia o como sistema”⁶⁹ Sólo lo expuesto es lo real efectivo, que se exige *para sí*, por cuanto debe devenir sistema. Dicha exigencia se revela en todo el recorrido con la rigurosidad del propio camino que lleva el espíritu, esta rigurosidad enmarca todo el conocimiento del espíritu en el movimiento de sí, mostrándose ella misma como la necesidad de sus pautas dentro del despliegue, expresando momentos de su tránsito en la cohesión del sistema propiamente vinculado con la vida y el movimiento espiritual. En efecto, la rigurosidad tanto de su desarrollo, como del propio sistema, se traduce en la necesidad de tener dentro de sí, sus propios momentos, como suyos, como sus productos; pero al mismo tiempo es tenerlos como reflexivos, y como reflexionados, o sea, como el contenido por y para el cual la razón se vierte en una cierta forma determinada de por sí, a lo largo de la realización del espíritu, por y para la cual ella se extrae de dichos momentos, sin desprenderse necesariamente de ellos. Si el sistema, y por consiguiente el espíritu, es riguroso, se debe precisamente a que todo lo que le pertenece le obliga a reflexionar de y en ello, y, al mismo tiempo, a reflexionar de sí. Es el ejercicio de la razón sobre su propio contenido el que se caracteriza en la estructura del sistema. El sistema es riguroso en tanto marca la pauta por la cual es construido todo el armazón de su contenido. Pero la rigurosidad del sistema va más allá, y no se conforma con mostrarse como pauta de los propios momentos, o como la simple necesidad de ellos, sino también como la necesidad de saberse en dichos momentos, como el saber mismo.

Cuántas son las partes particulares a las que corresponde constituir una ciencia particular permanece indeterminado mientras [no se sepa si] aquella parte, para ser algo verdadero, no ha de ser solamente un momento singularizado, sino ella misma totalidad. El todo de la filosofía constituye por ello verdaderamente *una* ciencia, pero se la puede ver como un todo [compuesto] de varias ciencias particulares.⁷⁰

Lo que constituye, por tanto, una ciencia, es tanto la constitución de su contenido en la totalidad de sí, como la posibilidad de verterse en ese contenido, *hacia – sobre* sí mismo. En tal caso la pauta del saber se demuestra tanto en la tendencia del momento como en su apertura a un nuevo estadio enmarcado en todo el sistema mismo, y siendo dicha apertura lo mismo que su conocimiento, entonces el espíritu produce, en momentos, la realidad

⁶⁹ .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 18. Vid., también, Cuartango, Román, *Op. Cit.*, 99.

⁷⁰ .- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 118 § 16.

necesaria de su ser para poder saberse por él mismo. Sin embargo, dicho conocimiento dista de ser él mismo algo desenvuelto en el recorrido, y puede serle ajeno el ejercicio del momento, en tanto momento, pero no se separa de la tendencia hacia sí y se reviste del momento sólo cuando éste se concatena con la totalidad de sí. Previo a la concatenación, la única marca rigurosa del espíritu es la de su hacerse, más no la de su saberse, ya que ésta es la cohesión que resulta a espaldas del desarrollo *en sí*, pero *para nosotros*. Como conjunto organizado *en sí y para sí*, la tendencia muestra, en el espíritu, la libertad de saberse ella misma como una sola marcha histórica en el despliegue, en el desarrollo, y sigue marcando su pauta porque su tránsito es también quien conduce al espíritu a su *giro*, a su re – conocimiento. El saber y el ser sólo son posibles en cohesión si se encuentran en la totalidad, si tienen tanto la posibilidad como la absoluta efectividad de ser lo mismo; sin embargo, dicha mismidad se queda corta cuando se manifiesta en la realidad, pues ésta, como desarrollo constante, marca por siempre las insistentes oposiciones e inconsistencias que, si bien se encuentran dentro del propio espíritu como sus momentos, del mismo modo que la vida del espíritu, se mueven constantemente hacia su nuevo saber, cambian, y se transforman, se dejan llevar por lo negativo del espíritu y constantemente sufren el devenir de su pensar en la oposición que conjuntamente trae sobre sí la *exposición*:

Y la labor de la ciencia filosófica no es otra que «comprender conceptualmente» el movimiento de dichas formas y su organización sistemática. [...] El horizonte de la filosofía coincide con el saber absoluto. Si lo Absoluto es exponible y su exposición contiene las *condiciones* del Ser, la ciencia no es más que el Sistema de la exposición.⁷¹

Pero se debe recordar que, en el punto en que el espíritu, en exposición, es llamado sistema, convierte su saber inconsistente, en suyo propio, pues esa ductibilidad es su propia vida, la hace *su* concepto, y como concepto, apropia su devenir. En ello radica la clave de la superación de la inconsistencia de sus conceptos y de sus momentos expuestos, ya que al ser dichos momentos y oposiciones la vida misma del espíritu, como lo negativo de él, la transformación de ese su saber es el concepto mismo que de sí hace el espíritu cuando, no sólo voltea *hacia – sobre* sí, sino que es él mismo, *para sí*, en esa vuelta. Por tanto, una vez que el desarrollo, en la totalidad, se hace concepto como la vuelta de su conocimiento hacia su ser, el sistema se denomina a sí mismo ciencia, sobre todo ciencia del concepto del

⁷¹ .- Juanes, Jorge, *Hegel o la Divinización del Estado*, Querétaro, México, Joan Boldó – Climent Editores, 1989, p. 63.

espíritu (o ciencia del propio espíritu, ya que de acuerdo con Hegel, cuando el concepto es tal, *realizado*, es él mismo espíritu), que vierte dentro de sí sus momentos, del concepto que de su desarrollo se ha llevado a cabo:

[...] sólo merece el nombre de ciencia una historia de la filosofía concebida como sistema de evolución de la idea; una colección de conocimientos no es una ciencia. Si queremos que esta historia sea, de suyo, algo racional, tenemos que verla como una sucesión de fenómenos basados en la razón, fenómenos que tienen por contenido y descubren lo que la razón es; sólo así presentarán los sucesos de esta historia un carácter racional.⁷²

La ciencia es la plasmación del desarrollo que unifica, negativamente, el concepto en sus momentos. Con la ciencia, la sucesión adquiere sentido por el hecho de que expresa su ser en aquello a lo que, en su despliegue, ha tendido ya, en lo otro de sí. Por ello mismo la “colección de conocimientos” no muestran la rigurosidad, pues en ellos no hay ni la cohesión suficiente para elevarlos a saber, ni la relación de negatividad para consigo en el espíritu que le permite volverse un concepto. En otras palabras, dicha colección podrá ser real, pero no *realizada*. Y si la pauta demuestra que el espíritu encuentra rigor en su desarrollo, entonces ella misma se manifiesta en todo el recorrido, no ya como el fin, sino como el propio medio por el cual se comienza a recoger en conceptos el espíritu, pues sólo a partir de una pauta marcada como tal, un objetivo claro a seguir, el espíritu forma conceptos de sí. A pesar de todo, la pauta marcada en el sistema no es algo otro de sí, sino él mismo en lo otro, vuelto sobre sí en su marcha hacia la propia razón de ser. La pauta es el medio por el cual se vuelve concepto la cohesión en el espíritu, y dicha pauta se vuelve asimismo ciencia, pero no en el sentido de una ciencia exterior ajena al despliegue, sino como la expresión de los conceptos en la marcha misma de su ser *en sí y para sí* (o sea, para todo el espíritu). Si en la circularidad el espíritu se revitaliza a sí en el giro de su saber y de su ser, en la ciencia, el espíritu se revitaliza a sí retrotrayendo, en ese giro, lo dialéctico de su movimiento. Dicha marcha se revela al espíritu ya como el saber científico del *sí mismo*, por cuanto no se deslinda de su saber en conceptos y pautas que lo denominan como en desarrollo cabal y total. Y el sistema sólo se manifiesta a sí como científico, cuando es la *exposición*, no ya de momentos particulares, sino de conceptos acerca de los momentos de las determinaciones, o conceptos de los momentos determinados; pues es de

⁷² .- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía I*, p. 35.

esa manera en que el saber de sí del espíritu se expresa en la realidad, en tanto efectiva. Sólo es científico el espíritu, bajo su sistema, cuando alcanza realidad efectiva.

Un filosofar sin *sistema* no puede ser nada científico; por lo demás, porque tal filosofar expresa de suyo más bien un modo subjetivo de sentir, es él contingente según su contenido. Un contenido sólo se justifica como momento del todo; fuera de éste es una suposición infundada o certeza subjetiva; muchos escritos filosóficos se limitan así a expresar solamente *pareceres* y *opiniones*. [...] por el contrario, es principio de verdadera filosofía contener dentro de sí todos los principios particulares.⁷³

El todo que se vierte *hacia – sobre* sí mismo, es la realidad efectiva, la exposición del sistema. Y la realidad efectiva de la ciencia sistemática ocurre cuando ella misma da el giro, *sobre y desde* sí, para colocarse en la cúspide de toda edificación cultural humana, imprescindible, importante y absoluta. Sólo en la medida en que el Espíritu es alcanzado por su propio desarrollo en la ciencia, y sólo cuando ésta se vierte sobre sí para mostrarse como verdadero saber, es que se ha alcanzado el grado absoluto de Saber del saber, o el saber de sí, *en sí y para sí*. Y el sistema, como la necesaria conexión del Espíritu con su ciencia, es la manifestación que hace patente el alcance como el desenvolvimiento de intermediación, o *ínter – conectivo*, entre el uno con la otra.

¡Abandonemos la *sophía*, la sabiduría – saber, las preguntas, la utopía teórica y práctica! En adelante se trata de la *Ciencia*, de la más alta de las ciencias que, como tal, debe ser capaz de justificar por sí misma su constitución interna, su método, su objeto y sus objetivos. Y esta ciencia no puede tener por misión más que organizar según el orden y la inteligibilidad, las múltiples manifestaciones del Pensamiento, las múltiples expresiones del Ser, todas igualmente verdaderas.⁷⁴

Pero el sistema no es científico simplemente porque contiene dentro de sí a todas las ciencias, o a todas las determinaciones históricas de una ciencia o de *la ciencia*, sino que se despliega bajo la forma de ciencia porque él mismo, como el método que se abre camino *hacia – sobre* sí y que es forma de acceder del contenido del saber y del conocimiento que

⁷³ .- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 117, § 14, nota explicativa. Vid. también lo siguiente: “La verdadera figura e que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a *saber real*: he ahí lo que yo me propongo.” En *Fenomenología del Espíritu*, p. 9, Con ello Hegel muestra que aquello real es, por decirlo así, lo que ya se puede denominar o precisar *como* algo (como *saber*), pero que encuentra su efectividad cuando éste se ha demostrado o desplegado en las condiciones de ser del espíritu que lo enlaza hacia – sobre sí, o para sí, de acuerdo con Hegel. Aunque el término “real”, que él usa, se identifica más con el de *realizado*, pues *real* es lo *puesto*, que busca su *opuesto* en la inquietud de su saber, mientras que *lo realizado es lo expuesto*, que ha tendido el conocimiento de sí. En tal caso la exposición no es, solamente, la precisión de su objeto, sino la averiguación y reconocimiento de éste en su desenlace y alcance.

⁷⁴ .- Chatelet, François, *Op. Cit.*, p. 88. Vid., también, p. 155.

la conciencia hace dentro de sí volviéndose desplegable, deviene ciencia, es decir, que se vuelve desarrollo de sí que se unifica. Tal contenido del sistema es la producción misma del método en el ámbito mundial de lo humano, o sea, lo histórico, aquello que vale en lo humanamente construido para, por así decirlo, la posteridad presente, que enmarca en su saber el conocimiento previo a la forma de conservación y superación del mismo. “En efecto, la filosofía no conoce las cosas más que por su necesidad interna, más que por su desarrollo necesario a partir de ellas mismas. Y en esto es en lo que consiste el carácter de la ciencia en general”.⁷⁵

Como ciencia, lo único a lo que se atiene es al carácter deviniente de su objeto, no sólo a sus fines en abstracto, a sus medios, sus principios o su resultado. En este punto, la “necesidad interna”, que es la vida propia del espíritu, es el alcance imperioso que tiene que desenvolverse en sus formas (o método), pues dicho alcance se encuentra en los momentos como su tendencia; pero cuando se mienta el desarrollo necesario, no es ya el comienzo de sí, que aún no se revela a sí mismo como ciencia, sino la ciencia misma, o el sistema de la exposición de su ser (de su conocer de sí); dicho de otro modo, sólo cuando deja de ser una necesidad interna y se convierte en un desarrollo necesario (y por necesario se entiende ya a su constitución desplegada, y desplegable), tanto de su saber *en sí y para sí* de su ser, se vuelve a sí el concepto de su desarrollo, se representa como ciencia, más aún, como ciencia histórica. Ya que el sistema plantea de fondo la cuestión del desarrollo cabal de sí mismo a través del camino que lleva a cabo en virtud de su negatividad, una época permite encuadrar perfectamente su conocimiento como parte de sí misma, en el análisis de sí a partir tanto de lo otro como de sí mismo, pero también permite distinguir y enlazar, en su método, a cada una a partir del conocimiento que desea generar en su totalidad. En suma, el sistema es sistema del método, sistema del espíritu por mor de su método, y la unificación de ambos en el espíritu es lo que lo hace, lo mismo que a sus estructuras y gracias a ellas, devenir ciencia. Y el método es la constitución del espíritu mismo pues él se despliega fundamentalmente siendo así, como tal; a diferencia de un método que le viene de fuera y que realiza un análisis o un camino más superficial del conocimiento y sus formas. En otras palabras más simples, el espíritu es método, desplegado bajo la forma del sistema que esquematiza en “órganos” integrales cada una de las partes del espíritu mismo.

⁷⁵ .- Hegel, G. W. F., *Introducción a la Estética*, p. 43.

Bajo la figura propia de la *historia externa*, el nacimiento y desarrollo de la filosofía se representa como *historia de esta ciencia*. Esta figura confiere a los grados de desarrollo de la idea la forma de una secuencia *contingente* y de algo así como una mera *diversidad* de los principios y de las realizaciones de estos principios dentro de las filosofías correspondientes. Pero el artífice de este trabajo de milenios es el espíritu viviente único cuya naturaleza pensante consiste en llevar a su conciencia lo que él es, y en tanto esto ha devenido objeto, ha sido ya elevado a la vez por encima de ello [mismo] y ha devenido objeto, ha venido a ser un peldaño más alto en sí mismo. Por una parte, la *historia de la filosofía* muestra en las diversas filosofías que van apareciendo una sólo filosofía con diversos peldaños de formación, y, por otra parte, muestra que los principios particulares, uno de los cuales subyace en cada una de las filosofías, son solamente ramas de uno y el mismo todo. La última filosofía según el tiempo es el resultado de todas las filosofías anteriores y ha de contener por ello los principios de todas, por esta razón aunque es filosofía de otra manera, es la más desarrollada, la más rica y la más concreta.⁷⁶

En ello radica el papel de la ciencia: en hacer del espíritu, un objeto *para sí mismo*; pero no sólo llega hasta ahí el papel de la ciencia, ya que, apoyada por el carácter estructural del propio sistema, ese acto de la ciencia *se vuelve*, o *se retrotrae*, es decir, se mueve dentro del plano del espíritu, volviendo a éste objeto pero al mismo tiempo recuperándolo *para sí*, no ya como otro sujeto, sino como absoluto: “[...] la ciencia no será otra cosa que el espíritu plenamente desarrollado en su propia autoconciencia.”⁷⁷ Por ello mismo la ciencia sistemática, o filosofía última, es la más convincente en su discurso y definitiva en sus propósitos. Puesto que el concepto es el desarrollo del *sí mismo*, y el espíritu es la resolución del concepto, para sí, el despliegue se traduce como *realizado*, si ha llegado a obtener de sus momento el concepto de sí, ha llevado acabo su ser, en la totalidad de su saber, o su saber en la totalidad de su ser. La ciencia desarrolla en tanto unifica lo que está desarrollando, hace desaparecer las partes para re – aparecer el *sí mismo* en el desarrollo total, esto último es *la cosa* a la que se atiene, como desarrollo.⁷⁸ Entonces, no hay principios particulares o subjetivos, y tal vez no los hay objetivos, sino sólo existe el comienzo absoluto, que se identifica con su fin, esta simultaneidad es la garantía de todo el proceso, pues en él se enmarcan ya las posibilidades reales del espíritu de volverse sobre sí, pero también desde él mismo. Solo si el comienzo es absoluto, que se complementa con su

⁷⁶.- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 116, § 13.

⁷⁷.- Valls Plana, Ramón, *Del Yo al Nosotros...*, p. 43.

⁷⁸.- Vid., Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, p. 339. “[...] en cuanto *ciencia*, es decir, un desarrollo unitario de la cosa misma, [que] es lo que la historia de la filosofía logra, en Hegel [...]”

desarrollo, el espíritu puede llegar a ser también absoluto, y legar su razón de ser, su esencia, en sistema.

¿Qué significa *Sistema de la ciencia*? Repasemos justamente en que el título no reza: sistema de las ciencias. No se trata, pues, de una compilación y estructuración de la multiplicidad de las ciencias existentes, [...] Aquí se trata de *la ciencia y su sistema*. [...]. *La ciencia*, cuyo sistema es de lo que aquí se trata, es el todo del saber más elevado del saber propiamente dicho.⁷⁹

En efecto, el sistema no es la estructuración de realidades pre – existentes pero ajenas entre sí, sino que *el factor* común entre esas realidades *es el espíritu*. No se trata de una cohesión de momentos o ciencias independientes al espíritu, sino de los momentos o determinaciones en que el espíritu se descubre y recupera *para sí*, motivo por el cual son, en efecto, llamados momentos. El sistema es el todo de esos, sus momentos, y la exposición científica de ese todo. Sin embargo, previo a las ciencias se encuentra la capacidad del espíritu de hacerse a sí mismo un sistema comprensible en conceptos suyos. Mientras que el sistema hace que todo el contenido espiritual posea una realidad, la ciencia le da a ese contenido real el carácter de efectividad que lo debe caracterizar como el resultado del desarrollo mismo, un resultado que, en tanto desarrollo, es él mismo comienzo de su propio saber o auto – conocimiento. El contenido del espíritu sólo es real cuando se le ha concatenado a su propia razón de ser. Pero dicho contenido necesita de la efectividad de su saber. ¿Cómo hace la ciencia efectivo el saber del espíritu, en su ser? Pues cuando lo hace conocimiento de sí, en lo otro de sí mismo.

Pero ante la ciencia se extiende el rico contenido que le han puesto delante siglos y milenios de actividad cognoscitiva y todo eso está ante ella no como algo histórico que sólo *otros* poseyeron y que para nosotros sería únicamente un pretérito, una mera ocupación para conocimiento del recuerdo y para ejercitar la agudeza de la crítica sobre las narraciones, en vez de ser algo para el conocimiento del espíritu y para el interés por la verdad. Lo más sublime, profundo e íntimo ha sido sacado a la luz en las religiones, filosofías y obras de arte bajo formas puras e impuras, claras y turbias, frecuentemente muy turbadoras.⁸⁰

El sistema es producto del devenir, pero no de cualquier devenir, sino del devenir del espíritu mismo. Este devenir *hacia y sobre* sí mismo, es un realizarse en las distintas configuraciones humanas que se despliegan en ese horizonte histórico de cada época marcado por el encumbramiento de su propio conocimiento bajo cierta forma específica.

⁷⁹ .- Heidegger, Martin, *Op. Cit.*, pp. 22-23.

⁸⁰ .- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 75.

Pero también es el realizarse *de* las épocas que producen una historia capaz de enlazarse en lo humano como lo espiritual, y de enlazar las épocas unas con otras mostrando la necesidad de la cohesión misma. La ciencia misma es por tanto histórica. “[...] la ciencia es autoconciencia del espíritu y por tanto el devenir de éste es al mismo tiempo devenir de la ciencia.”⁸¹ Condición del carácter especulativo del espíritu es que él haga historia de sí mismo, o sea, ciencia de su propio devenir, por lo que el *hacia – sobre* sí del que versa tanto su desarrollo como su conocimiento, se revelan ahora como la descripción de los momentos que hacen del espíritu justamente su propia historia. La posibilidad de que el espíritu sea histórico se debe a que fije su atención en su ordenamiento, con el objetivo de ser en su conocimiento, es decir, de que él mismo sea, y sepa, su tendencia y su medio por el cual llega a ser. El espíritu es especulativo justamente porque su reflexión está centrada *hacia – sobre* sí mismo, y en la medida en que ese centro lo desarrolle y lo vuelva un principio motor, produce en el espíritu su propia historia. El espíritu se desenvuelve en momentos propios de sí mismo, y por lo tanto se despliega, pero este despliegue no lo es sólo por la marcha del espíritu, o el nacer y el perecer del espíritu en sus momentos, sino por la conciencia que de esta marcha y de estos momentos tiene el espíritu, o el vivir el espíritu en su desarrollo (no ya sólo en sus momento) garantizando que el espíritu no es ni el nacer ni el perecer de sus momentos⁸²; por ello, la historia del espíritu no se centra en sus momentos, sino en la conciencia o conocimiento que el espíritu tiene de ellos bajo la forma de la concatenación. Vivir es igual a tener conocimiento (mas no simple conciencia) de lo que se ha desarrollado *en sí y para sí* mismo, conocer de sí en la totalidad de su estructura por medio de sus momentos o determinaciones. En resumen vida es igual a auto – conocimiento

El concepto de su determinación, es decir, de todo su despliegue, es, por lo tanto, efectivo. La *realización* del espíritu, *en sí y para sí*, es su sistema, y como tal, es *su* propia *ciencia*, o su perspectiva de sí como un objeto superado, por medio de la subjetividad de su ser, en lo absoluto. La *efectividad* del espíritu radica no sólo en la conformación de su saber, como su ser mismo, sino en la aplicabilidad de él en su propio acontecer, que el espíritu sea y se conozca en su propia historia; ésto sólo lo lleva a cabo, cuando se ha vuelto

⁸¹ .- Valls Plana, Ramón, *Del Yo al Nosotros...* , p. 49.

⁸² .- Vid., Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 32: “La manifestación es el nacer y el perecer, que por sí mismo no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad.”

su propio pasado, el concepto de su despliegue, en su presente, en el momento en que es desplegado. Los momentos históricos están allí plasmados *para* el conocimiento de sí del espíritu. Tales momentos, en tanto históricos, han devenido, por tanto, *para* el espíritu. La cohesión para con ellos es su fundamental exposición.

La ciencia expone en su configuración este movimiento formativo así en su detalle cuanto en su necesidad, como lo que ha descendido al plano de momento y patrimonio del espíritu. La meta es la penetración de el espíritu en lo que es el saber [...] no hay más remedio que resignarse a la largura de este camino, en el que cada momento es necesario [y] hay que detenerse en cada momento, ya que cada uno de ellos constituye de por sí una figura total individual y sólo es considerada de un modo absoluto en cuanto que su determinabilidad, se considera como un todo o algo concreto o cuando se considera el todo en lo que esta determinación tiene de particular.⁸³

Cuando la ciencia expone, realiza; pero cuando muestra y demuestra lo expuesto, entonces *se* realiza. Esto es de la siguiente forma: La ciencia muestra dentro de sí los momentos de su configuración que la conforman, como el desarrollo por el cual llega a ser ciencia; pero cuando penetra en ellos para poder adquirir, así, su saber, entonces los realiza como las partes que son, del todo al que se ha pertenecido siempre. Es el devenir del sistema en ciencia, porque sólo en la demostración de lo mostrado, o en la exposición de lo desarrollado, ambos se co – pertenecen. En el hecho de que el sistema deviene ciencia, se muestra con mayor claridad que se manifiesta como las *intermediaciones* (los “entre”) de cada una de las configuraciones, el necesario enlace entre cada configuración que se encuentra en la misma configuración y sale de sí. Esto se debe a que la ciencia extrae de esas configuraciones, lo expuesto entre cada una de ellas; en otras palabras, la ciencia efectúa el hecho de que aquello que expone es a la vez lo expuesto. La intermediación de la que es producto todo el desarrollo caracteriza la rigurosidad del sistema, pues ella es todo el enlace de sí, de sus momentos, en su totalidad, para mostrarse como la cohesión misma. La Ciencia Sistemática versa sobre el principio de desenvolvimiento que se expresa, al mismo tiempo que se abre, en nuevas determinaciones a lo largo de su recorrido, pero que sólo pueden expresarse de un manera concreta: el *hacia – sobre sí*. El espíritu entra en la configuración cuando ésta se muestra como la cúspide, y sale de sí, en la negatividad, pero sin dejar de pertenecer a la configuración presente, cuando produce el conocimiento y la configuración siguiente

⁸³ .- *Ibidem*, p. 22.

La ciencia es, por tanto, cohesión metódica de la historia del espíritu, mostrado esto en la idea misma de su desarrollo. Pero el sistema no es un simple intermediario, sino la intermediación de sus formas y la vertiente de su saber en dichas formas. Entonces, sin momentos no habría intermediación, no habría sistema, pero tampoco habría momentos (como tales, al servicio del espíritu), sin la cohesión misma, sin la tendencia de su método en un sistema, o una totalidad que se conecta consigo mismo. Y sin ambos no habría, mucho menos, *historia*, en el sentido en que ésta, bajo la *exposición* de sí del espíritu, es la manifestación del espíritu como algo viviente y orgánico, no como un mero conjunto de relatos sobre lo que ha sido, es o debiera ser, sino como el propio análisis de sí en la tendencia y desarrollo de su manifestarse más elevado, o la libertad de saberse en sí, a través de sus formas, en el tránsito de su devenir. Es el sistema lo que se encuentra dentro de su inquietud como lo más íntimo y necesario a lo cual se debe llegar, es lo *interior* de sí que se despliega, y que el método despliega, pero esa llegada sólo se realiza en la *exteriorización* de sus formas, y dicha exteriorización no es, como ya se ha dicho, la simple manifestación de ellas en un mundo, sino la producción del concepto de su ser en dicho mundo y con ayuda de tales formas; es la conceptualización de su ser en el mundo, o la producción de su historia en su ser mismo, la realización de su devenir en la totalidad: “[...] la concepción hegeliana de la ciencia, cuya totalidad coincide con la totalidad de lo real y de la vida, aún en este elevado ideal entrevisto por Hegel no ha sido alcanzada por él, sigue siendo un ‘modelo’ indispensable para quien desee mantener la dignidad de la filosofía en un sentido más elevado.”⁸⁴

⁸⁴ .- Garaudy, Roger, *Dios ha muerto ..* , p. 276. La cita resulta pertinente tanto por el hecho de plantear a la ciencia hegeliana como un “modelo”, como por el hecho de plantear que lo más elevado que pueda alcanzar cualquier buena filosofía sólo es posible con la totalidad de lo real. Por una parte, Hegel no creyó que su ciencia fuera un *modelo*, sino la manifestación más alta del Espíritu, y por ello es él mismo el que se desenvuelve captándose en conceptos, pues nada que no sea manifiesto, por y para el espíritu, puede ser captado y menos aún, ser ciencia o comenzar por serlo. Y si bien es un “modelo”, sólo lo es en el marco de la tendencia o del método que crea sus momentos; pero en tanto tendencia, es realizable. El *modelo* de su ciencia sólo lo es para alguien posterior al propio Hegel. Por otra parte, la aseveración más correcta en esta cita está planteada por el hecho de tener a la totalidad como criterio de objetividad para cualquier filosofía digna de ser verdaderamente científica. Sólo en la totalidad del desarrollo de la cosa, se puede captar ella misma, *para sí* y *para nosotros*. La filosofía posterior a Hegel, por tanto, tiene allí la pauta para fundamentar la ciencia. En tal caso, si Hegel marca el *modelo* de la ciencia, lo hace sólo como algo efectivamente real, o expreso en sus momentos, y no como un ideal irrealizable o inalcanzable. El paradigma está ya dado para la posteridad, aunque él mismo (Hegel), o su ciencia, no se vea a sí como un *modelo* a seguir.

[Filosofía y Ciencia]: Si el ser del sistema se enfoca, y es él mismo, en la exposición que gira o *circula* (mas no *circunda*) *hacia – sobre* sí, y si además esta exposición se manifiesta espiritualmente, sin comienzo o fin, como un constante desarrollo, entonces la ciencia de este sistema, el enfoque riguroso de sus momentos en conceptos, es el saber de tal desarrollo expresado en el concepto mismo del despliegue, a saber, el propio método de desarrollo, pues sólo cuando se lleva acabo este desarrollo, en conceptos, se puede decir que es efectivo.⁸⁵ Precisamente, el hecho de enmarcar su saber en una comprensión total de sí, pero que sigue viviente como despliegue en sus formas, conserva en su ser el acto de conocerse a sí de la misma manera en que despliega su ser, conceptualmente. Por ello la ciencia no es tanto el dejar sentado un conocimiento de una vez por todas, sino también la expresión y el impulso mismo de ese saber, en el organismo de quien lo está efectuando:

Sólo lo espiritual es lo *real*; es la esencia o el *ser en sí*, lo que se mantiene y lo *determinado* –el *ser otro* y el *ser para sí*– y lo que permanece en sí mismo en esta determinabilidad o en su ser fuera de sí o *es en y para sí*. Pero este ser en y para sí es primeramente para nosotros o *en sí*, es la *sustancia* espiritual. Y tiene que ser esto también *para sí mismo*, tiene que ser el saber de lo espiritual y el saber de sí mismo como espíritu, es decir, tiene que ser como *objeto*, y tiene que serlo asimismo, de modo inmediato, en cuanto objeto superado, reflejado en sí. Es *para sí* solamente para nosotros, en cuanto que su contenido espiritual es engendrado por él mismo; pero en cuanto que es para sí también para sí mismo, este auto engendrarse, el concepto puro, es para él, al mismo tiempo, el elemento objetivo en el que tiene su existencia; y de este modo, en su existencia, es para sí mismo objeto reflejado en sí. El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la ciencia. Ésta es la realidad de ese espíritu y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento.⁸⁶

El espíritu se desarrolla *en sí y para sí*, tanto par él mismo como *para nosotros*, la concordancia entre ambos puntos de vista es la compleción del desarrollo de su *sí mismo* en cohesión con el saber y el ser de sí. Esta es su necesidad *en sí*, que *para nosotros* debe revelarse *para sí*, como lo desarrollado. Y sólo llega a ser *para sí* tanto por ser producido,

⁸⁵ .- Cfr., Kojève, Alexandre, *La Dialéctica del Amo y ...* , p. 27. Kojève es renuente a pensar en que haya método ya sea en lo Real o en la filosofía hegeliana, pero hace notar que la ciencia y la historia están demasiado vinculadas entre sí, por el proceso en su culminación, es decir, por la Historia de la superación de la contradicción, o el proceso de la negatividad absoluta. Además, si, según Kojève, Hegel no tiene por que hacer nada, es porque el absoluto lo hace todo, y *se hace el todo*; pero, como el portavoz de este absoluto espiritual, que posee el trabajo de exponer este gran recorrido, su trabajo consiste más bien en expresar todo a la luz propia del absoluto mismo, por lo cual Hegel *sí* hace algo, y ese algo *es el todo*, pero el todo bajo la forma del concepto y dentro del plano más alto: la filosofía.

⁸⁶ .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 19. Cfr., también, *Ciencia de la Lógica*, p. 66.

como por saberse producido, por el espíritu. El punto que aquí merece atención es el hecho de que el espíritu necesita saberse, y lo hace, a sí mismo, como espíritu, a partir de la ciencia. La descripción de la ciencia como histórica la ha efectuado ella misma como realizada, y como efectiva, en el ámbito del espíritu. Sólo lo espiritual es real, ya declara Hegel mismo, y esto sólo quiere decir que su ser se encuentra determinado en lo negativo de su devenir, es la mirada retrospectiva que hace de sí su otro en su propio saber, como el elemento que, al ser tendido, se alcanza como propio y único *en sí y para sí* mismo. Sin embargo, esta tendencia desplegada se manifiesta, no sólo como el momento de su determinación en el propio tránsito de su llegada, sino como la esencia misma de su saber, señalada en la realización de su descripción conceptual, esto es, en el acercamiento que se realiza, *para sí*, como su *en sí*, como el concepto que *es para nosotros*. Es la sustancia espiritual que, *para nosotros*, se ha alcanzado a través de sí, y a partir de sí. Y se ha alcanzado sólo como el objeto de sí mismo, sólo como la reflexión en su otro (el “nosotros”) sobre el cual versa su conocimiento (ese “para” que marca la dirección propia que nosotros investigamos en el trayecto del saber científico).

Pero, en su verdad, la razón es *espíritu*, que está por encima de los dos [o sea, del intelecto y la razón], como razón inteligente o intelecto razonable. El espíritu es lo negativo, es lo que constituye las cualidades tanto de la razón dialéctica como del intelecto [o razón formal]; niega lo simple, y fundamenta a sí la determinada diferencia del intelecto; al mismo tiempo la resuelve, y por tanto es dialéctico. Pero no se detiene en la nada de esos resultados, sino que en eso es igualmente positivo, y de esta manera ha restaurado lo primero simple, pero como un universal, que es concreto en sí mismo; bajo aquél no se subsume un particular, sino que en esa definición y en la solución de la misma lo particular ya se ha determinado. Este movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinación y en ésta se da su igualdad [restaurada] consigo mismo y representa al mismo tiempo el desarrollo inmanente del concepto es el método absoluto del conocimiento, y al mismo tiempo, el alma inmanente del contenido mismo. Sólo sobre estos senderos que se construye por sí misma, creo yo, puede la filosofía ser una ciencia objetiva y demostrativa.⁸⁷

Si ya antes Hegel ha dicho que sólo *lo real es espiritual*, ahora complementa su definición absoluta aseverando que *el espíritu es razón*. Es decir, sólo cuando el espíritu ha alcanzado su más alta posibilidad en el asumirse a sí mismo en tanto siendo él quien se sabe a sí, y en tanto es el productor de este saber que se transforma en su ser liberador, es que el espíritu puede tener a la razón como el elemento de su devenir. La razón, en tanto espíritu,

⁸⁷ .- *Ciencia de la Lógica*, Prefacio a la 1ª edición, p. 29.

se vuelve el ser desplegado del propio saber producido *para sí*, a partir del *en sí* momentáneo plasmado en cada una de sus hazañas del despliegue. Pero esta razón es negativa por cuanto ha de transformar no sólo el ser en saber y viceversa, sino porque ha de negar y asumir sus momentos como el todo por el cual existe, por el cual existen sus momentos, y del cual ha partido conceptualmente en su propio recogimiento espiritual. Aunado a ello, si la razón es espíritu, y lo espiritual es lo real, entonces la realidad efectiva del espíritu es él mismo. La realidad efectiva, como se ha visto, sólo es posible estructuralmente, o sea, en la cohesión entre el sistema desplegado con el método desplegado de sí, y más allá de eso, pero con su propia inclusión estructural, el espíritu es científico, y sistemático, porque se ha podido conocer a sí mismo en esta alta esfera de su desarrollo como siendo él mismo sus propias determinaciones en cohesión. Que la realidad sea efectiva, y que esta realidad, por demás, espiritual, sea ciencia, sólo quiere decir que el espíritu es capaz de ser y de saberse a sí mismo en la medida en que se desarrolla a sí mismo, metódicamente, bajo la estructura de su concepto organizado. Además es la razón el espíritu porque, como se ha visto antes, en el poder negativo de la transformación de su propio entendimiento, ha dado como resultado su realidad, deviniendo *para sí* lo que ya es efectivamente *en sí*, desde el comienzo dialéctico de su propio análisis y revisión dramáticos, de sí, en donde el espíritu se puede saber y padecer a sí mismo en el arriesgarse a sí, exponiéndose como lo que es, y que llega a ser a partir de ese *sí mismo* liberador de su saber. Por último, la más alta posibilidad, ahora efectiva, del espíritu, asumido ya él mismo como su propia razón, y su total realidad, llevada a cabo en la cohesión de sí de las *intermediaciones* de las cuales es resultado pero a las cuales ha generado también, se encuentran a sí mismas como una sola vertiente cuando el espíritu, plenamente positivo en su crearse a sí, *en sí y para sí*, demuestra la necesidad de esta cohesión en el sistema de la exposición de sí como el todo de sus conceptos, o como el concepto total que engloba su movimiento en él mismo, siendo este movimiento y este concepto la razón de su ser, y la realidad de su saber; en suma, siendo la ciencia el espíritu mismo en la razón de ser de su propia realidad revelada y producida por sí. Lo positivo del espíritu absoluto se encuentra en no abandonarse a sí mismo, sino sólo en destruir las imposiciones generadas, por sí, para la alienación de su saber en virtud de un nuevo dominar generado en cohesión. Si bien la realización de su ser es también la generación de su saber y viceversa, también la

generación de sí incluye ya su propia destrucción por cuanto en ella se ha de manifestar la necesidad sistemática del espíritu de poder ser él mismo total, en su concepto. Por lo tanto, lo positivo es también lo que lo destruye a sí en el marco de su limitación y en virtud de su perfeccionamiento científico. Y aquí ya no se habla de una menesterosidad urgente, o de una tendencia desarrollable, sino sólo de una realidad apremiante de su concepto, y de una libre apropiación en la satisfacción de su ser y su saber estructurales.

Cuando el Espíritu, en su sistema, se desarrolla o versa *sobre* sí mismo, es que se cierra, pero cuando circula y se revitaliza *desde* sí, es que se abre. Debe recordarse además que este trayecto es el mismo que el propio despliegue del espíritu, pues cuando la ciencia emprende el camino de investigación, de sí, del espíritu, lo hace desde el comienzo absoluto de éste, que en suma, no es comienzo ni fin, sino constante circulación en su saber, *en sí* (sus momentos) y *para sí* (su totalidad, que es él en su cabal despliegue, o en la sistematicidad de sí mismo). Este comienzo absoluto es la *presuposición* del acotamiento de lo expuesto en la exposición misma, o el desarrollo en momentos de su ser en su saber ¿Pero qué mienta la sistematicidad del espíritu? Si se tiene en cuenta que por *sistemático* se entiende la relación consigo del espíritu por medio de lo fundamental de su saber en el despliegue de su propia estructura como algo completamente de suyo, y si por *sistema* se entiende la exposición omniabarcante de su despliegue, en momentos lógicos, (es decir, metódicos) que tiende *hacia – sobre* sí en el giro de su razón de ser (lo negativo de sí), o de su concepto, entonces sistematicidad tendría que ser lo que Hegel caracteriza del siguiente modo: el *para sí*, que *para nosotros* es lo auto – engendrado, y que *para* el espíritu es el acto de auto – engendrarse, de donde viene que la *sistematicidad* del espíritu es la *identificación* de lo que se engendra con quien lo engendra, quien se desarrolla es al mismo momento quien desarrolla; y sistematicidad mienta, entonces, este carácter unificador de ambos asuntos.

Por lo tanto, “*para nosotros*”, como ya se había anticipado, es el individuo o filósofo (que es tanto el personaje de su itinerario como el asunto o tema del mismo) que hace de la ciencia, lo mismo que del sistema, o incluso de su propio método, lo viviente e inquieto *en sí* y *para sí* que necesita demostrar su saber real y efectivo: “La función de la Ciencia es llevar al conocimiento de los que son libres en sí que lo son también en sí y para

sí y que deben desear en función de lo que son.”⁸⁸ Es además “*para nosotros*” el desarrollo de la ciencia sistemática y (si a estas alturas se lo sigue permitiendo) la nueva inclinación o disposición del contenido de su *en sí*, a favor, y a partir, del *para sí* del espíritu, en tanto desarrollo conceptual que llega para sí en la culminación del proceso. Dicho de otro modo, sólo aquellos que, como filósofos, se aventuran a tomar el largo camino de desarrollo del espíritu, ven colmado el desarrollo de sí en la ciencia, ya que sólo como filósofos es *para nosotros* el contenido de su circulación, que también lo es *para* el espíritu. Y sólo en tanto *filósofo*, es el individuo en la razón de ser del trayecto mismo del espíritu, de su despliegue y constante desarrollo, es *para sí* el conocimiento que es investigado. Obviamente, la ciencia no es una simple y sencilla producción humana, sino que su profundidad radica en que lleva dentro de sí, expuesto (o sea exponiéndose), al espíritu; pero tampoco es sólo una actividad metafísica en el sentido de lo interior que deba prescindir de lo manifiesto o aparente, por lo tanto, no se puede prescindir ni del hombre ni de lo divino pensante. Por otro lado, la totalidad es la inclusión de ambos puntos, el espíritu absoluto, vital y desplegado, y lo “*para nosotros*” desbordante en su exposición conceptual. Por tanto, es “*para nosotros*” el filósofo no sólo como el individuo que se sumerge a este largo y tortuoso camino, sino el acto de sumergirse a sí en el *sí mismo*, siendo también el camino por el cual puede acceder al espíritu, *en sí y para sí*. La verdad de la totalidad es el círculo, mientras que la verdad de éste es la ciencia. Ahora, en cambio, la verdad de la ciencia es la filosofía.

La ciencia, por su parte, exige de la autoconciencia que se remonte a este éter, para que pueda vivir y viva en ella y con ella. Y, a la inversa, el individuo tiene derecho a exigir que la ciencia le facilite la escala para ascender, por lo menos, hasta este punto de vista, y se la indique en él mismo.⁸⁹

Este es el objetivo de la ciencia, como tal y en tanto sistema: el acercar al individuo a la alta esfera de la concepción del espíritu que tiene sobre sí mismo, o sea, el que *para nosotros*, sea accesible lo desarrollado por y para el espíritu, al par que sea acceso del espíritu para sí mismo. Pero no sólo como simple individuo (el cual puede abarcar, arbitrariamente el lado subjetivo o sólo el lado objetivo de la investigación y del asunto de dicha investigación, a saber, el espíritu *en sí y para sí*) sino como *filósofo*, como el

⁸⁸ .- Chatelet, François, *Op. Cit.*, p. 239.

⁸⁹ .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 20.

representante mismo del acto de producir conceptos, en el concepto mismo, o el acto de hacer historia y ser realmente efectivo o efectivamente real, al interior de ese propio saber (lo cual caracterizaría, nuevamente, el ser de sí). Hegel mismo, en una referencia personal, lo expresa de la siguiente manera: “Aquello sobre lo que yo he trabajado y trabajo en general, cuando me ocupo de filosofía, es el conocimiento científico de la verdad.”⁹⁰ Lo que quiere decir es que sólo siendo *filósofo*, se puede ocupar realmente, y realizadamente, del espíritu en su verdad, en su *en sí y para sí*, su realidad y razón espirituales.

Pero la ciencia sistemática se caracteriza por dos cosas muy importantes, primero por su constitución y segundo, por su objetivo: “sea cual fuere el objeto de una ciencia y sea cual fuere la ciencia en sí misma, dos puntos deben atraer nuestra atención: en primer lugar, el hecho de que tal objeto *existe*, y en segundo lugar, el hecho de saber *lo que es*”⁹¹ Su objetivo está trazado por aquello que existe dentro de sí, o el acto de su propio ser, lo desplegado. Mientras que su constitución se encuentra en el acto mismo del saber, en la penetración constante de ese saber, dentro de sí, pero que, en tanto saber, se exterioriza a sí mismo como saber de sí, o lo *desplegante*. Su constitución es propiamente la cohesión metódica *hacia – sobre sí, en sí y para sí*, espiritual, resultando de ello la parte objetiva de la totalidad y del espíritu, o su *punto de partida*, el cual sale de sí y llega siempre a sí, al mismo punto del que sale; mientras que su objetivo involucra la parte subjetiva del espíritu, y se refiere propiamente al acercamiento o acceso singular y peculiar del hombre sobre el espíritu mismo, o cómo el hombre se acerca a ésta metódica determinación del espíritu, o

⁹⁰ .- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 60. Además, ese mismo sentimiento, el propio Hegel lo expresa de manera más general y aplicable a todo el “para nosotros” del que se ha estado hablando”, en *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía I*, p. 10: “En esto consiste la actitud y la actividad de nuestra época y de cualquier otra: en asimilarse la ciencia existente y formarse a la luz de ella, desarrollando con ello esa misma ciencia y elevándola a un plano superior. Al apropiárnosla, hacemos de ella algo nuestro, que no es ya lo que antes era. En esta peculiar acción creadora, que consiste en tomar como premisa un mundo espiritual existente para transformarlo al asimilarlo, va implícito aquello que decíamos de que nuestra filosofía sólo puede cobrar existencia, esencialmente, en relación con la que la precede y como un resultado necesario de ésta. Lo que vale tanto como decir que el curso de la historia no nos revela precisamente el devenir de cosas extrañas a nosotros, sino nuestro propio devenir, el devenir de nuestra propia ciencia” Aquí Hegel está caracterizando muchos conceptos de su propio pensamiento, que resultan benéficos para el curso de esta investigación. Por ejemplo, “*para nosotros*” es la ciencia que se *asimila y se eleva* al plano superior de la filosofía, en ella misma. Del mismo modo, caracteriza como “acción creadora” y como “transformar al asimilar” al propio método, a la superación de sí, en lo negativo, al *aufheben*, tan característico en el pensamiento de Hegel. También habla de que el espíritu no muestra algo ajeno *para nosotros* sino que nos revela “nuestro propio devenir”, como ciencia. Por último, expresa la presuposición de *un mundo espiritual*, tal cual, o absoluto, pero no ajeno, nuevamente, a las relaciones propias del filósofo, sino *existente* en todas y cada una de sus particularidades y peculiaridades de vida en el ámbito, digámoslo de cierto modo, político o social, es decir, en comunidad.

⁹¹ .- *Introducción a la Estética*, p. 15.

su *punto de vista*, da igual por donde se le mire, el espíritu se muestra siempre como es en sí y para sí, sobre todo cuando invita a quien se introduce en él a seguir el todo del proceso.

Incluso se puede pensar que, a la inversa, su constitución es el hecho de que existe, ya que existe *para sí*, al tiempo que su objetivo (tendencia o finalidad) es saber que aquello a que se atiene en su constitución *es lo que es*. La inversión de dichos términos es sumamente posible, ya que *la identificación se ha llevado a cabo desde el momento en que el sistema permite ver al espíritu, su circulación*. Por lo tanto, sólo se sabe lo que es, cuando se es ello mismo, y en ello mismo.

Así como de lo verdadero se ha dicho atinadamente que es *index sui et falsi* mientras que desde lo falso no se conoce lo verdadero, así también el concepto es comprensión de sí mismo y de la figura carente de concepto, mientras que ésta, desde su verdad interior, no entiende el concepto. La ciencia entiende el sentimiento y la fe, pero ella sólo puede ser juzgada desde el concepto como aquello sobre lo que descansa; y puesto que la ciencia es el auto despliegue del concepto, por esto, enjuiciar la ciencia desde el concepto no es tanto un juicio sobre ella cuanto un progreso conjunto. Un juicio de esta clase he de desear yo también para este intento, de mismo modo que sólo puedo tomar en consideración un juicio tal.⁹²

Que todo el proceso culmine en el devenir de la Ciencia en Filosofía y de la Filosofía en Ciencia no es algo casual. Se debe en primera instancia a que todo este camino es deducido *para nosotros* por medio de lo que ha acontecido, es decir, que la historia lo ha creado de tal forma, con todo el cúmulo de experiencias bien concatenadas de la actividad cultural humana más digna de ello, para que pueda ser posible su aprehensión y asunción en conceptos (lo que se podría llamar su necesidad, en tanto que la tendencia realizada impele, desde el principio hacia sí). Pero también es posible gracias a que es el espíritu el que ha logrado su cohesión, o la totalidad de sí, en sus momentos, razón por el cual ya puede captarse a sí en *el momento más reciente de su culminación*, en el último peldaño o período de su movimiento; sólo cuando el espíritu sabe que es, y es porque se sabe, *en sí y para sí*, puede tomarse como la totalidad actual de su evolución en la revolución misma de su concepto, o en un “habérselas consigo mismo” radical de su concepto. Esto supone ya, por lo tanto, la emancipación y redención de sí por cuanto su menesterosidad está cumplida y su necesidad es *desplegada*, o sea, asumida y superada, en su propia razón de ser desplegente. Justo cuando se ha alcanzado el proceso mismo, no ya como un momento sino como el todo, aquellos peldaños inferiores o imperfectos pueden ser vistos como

⁹² .- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 79, en el “Prólogo a la 2ª Edición”.

desplegados, y por tanto abandonan su presunta excelencia a favor del principio rector al que servían, por lo cual: “[Hegel hace] de las ciencias exactas una semi – filosofía y de la filosofía una verdadera ciencia”,⁹³ puesto que aquellas son sólo la preparación inclusiva del todo desplegado; es decir, las semi – filosofías poseen al espíritu expuesto *en sí*, mientras que la totalidad de ellas, lo poseen *para sí*, pero asumidas en el todo del que provienen o del que se deducen, y en cohesión e intermediación del principio por el cual *todo deviene*, dan como resultado la exposición *en sí y para sí* del movimiento perpetuo racional (o lo que se podría llamar su libertad, en el sentido en que el espíritu ha superado, a lo largo de su trayecto, sus limitaciones y se ha sabido a sí como el ser de dichas limitaciones, es decir, que el espíritu es libre por cuanto alcanza su saber en su ser y su ser en su saber, en la totalidad desplegada de su movimiento).

Sólo filosóficamente se puede abordar lo filosófico, o sólo sabiendo que se tiene que conocer a sí mismo, es que efectivamente se ha estado conociendo, y lo está haciendo. Sin embargo, este “*nosotros*” en cuanto tal no mienta una simple colectividad de filósofos, no es un conjunto de seres que, específicamente y a partir de la filosofía, se dediquen a ver lo que otros individuos, ajenos al propio pensar, no ven. Por el contrario, se trata de la mirada de sí del espíritu, en sus otros. Y en cuanto espíritu, el filósofo se demarca a sí mismo como conocer de sí en el espíritu y como conocer del espíritu en sí. Y por tanto, lo filosófico, o sistemático en primera y última instancias, no se aborda por el filósofo solamente, sino exclusiva y oportunamente, por la Filosofía. Del mismo modo que los momentos son inmanentes al todo del desarrollo del espíritu, el filósofo es inmanente a la Filosofía, a partir de la cual él se desarrolla, históricamente, como momento del pensar de sí mismo, y del espíritu: “La ciencia es el modo supremo como llega un pueblo a la conciencia de la verdad; es la plenitud de la modalidad absoluta del espíritu.”⁹⁴ La filosofía es el brillo e intensificación de su perpetuidad o subsistencia, que conforman su saber en la ciencia, y su ser en el sistema, y el modo en que se conoce a sí mismo es sólo a través y *desde* la “*modalidad absoluta del espíritu*”, a saber, el Espíritu Absoluto.

⁹³ .- Croce, Benedetto, *Op. Cit.*, p. 138.

⁹⁴ .- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, p. 195.

2.4. El sistema de Hegel.

[Sistema y Enciclopedia]: Una vez que la ciencia sistemática ha desplegado su ser en todo el re – conocimiento de sus formas, al mismo tiempo que se ha realizado el espíritu como uno sólo *en sí y para sí*, al circular su saber en dicho despliegue, la ciencia misma desemboca en la representación del pensamiento, por el pensamiento mismo, de sus determinaciones inmanentemente reveladas por el propio itinerario. Este itinerario es temporal, o histórico, por cuanto revela en él la manera en que el espíritu se desarrolla. Revela *para sí* las figuras de la conciencia pensante *en sí*, no tan sólo como momentos de un todo, su todo, sino como el propio espíritu en el tránsito de su alienación y recuperación *desde* sí mismo, mientras permanece en su método. Incluye dentro de sí las limitaciones de su acontecer, como momentos superados que se adhieren al proceso que constituyen. Pero a través de la ciencia, *para nosotros* se ha presentado la marcha del espíritu en la rigurosidad de su saber, dicha rigurosidad consiste en el establecimiento de las pautas en la inseparabilidad de su desarrollo, además del cumplimiento de las mismas dentro de las formas determinadas por las cuales dicha pauta se ha establecido, ya sea como tendencia o como finalidad de un proceso. Pero la rigurosidad no sólo establece las pautas sino que, como es fácil ver, también establece todo el desarrollo mismo de las formas tanto en ellas mismas, como en relación con lo consumado del sistema. Pero esta relación de sí, del espíritu *en sí y para sí*, no sólo se encamina a la reproducción de su ser, en su saber, sino que avanza hacia la distribución de ese movimiento estructural del sistema, en el encadenamiento de sí, por lo que se crea a sí mismo la figura más apegada a su condición bajo la estipulación de su auto – conocer circulatorio. Que el espíritu circule *en sí y para sí*, es la garantía no sólo de sus características fundamentales como estructura, o de sus términos de rigurosidad, sino la forma más efectiva en que pueda ser conocido por sí mismo a través del linaje que le acompaña y pertenece en su propia naturaleza filosófica. Además, como producto de la conceptualización de sí de sus momentos, en el todo al que pertenece su organismo y existir, se manifiesta bajo la encarnación temporal de la figura, e incorporación, ontológica y epistemológica, de sus conocimientos en la primordialidad de su necesidad de ser él mismo en su reflexión. La reflexión que en un principio buscaba, y desde luego encontraba, la cohesión en los momentos, ha llegado ahora a la fase de la

exposición concreta de ellos, incluidos *para sí*. En suma, lo propuesto por Hegel, al llegar al punto en que se ha desplegado a cabalidad su conocimiento del espíritu, es revelarlo e indicarlo en “figuras de la verdad”, lo cual quiere decir que es la verdad la que se manifiesta en dichas figuras suyas, que han acontecido por todo el tiempo de progreso mostrando la necesidad de cohesión y de estructuración de sí del espíritu:

Se puede decir que ya tenemos bastantes figuras de la verdad tanto claras como turbias, y aun nos sobran, en las religiones y en las mitologías, en las filosofías gnósticas y mistificadoras de otros tiempos y de los actuales; uno puede hallar su contentamiento en el *descubrimiento* de la idea bajo estas figuras y se puede obtener de ellas la satisfacción de [saber que] la verdad filosófica no es algo aislado, sino que bajo todas estas formas está presente su actuosidad, por lo menos como fermento.⁹⁵

La justificación es ahora la mostración de la cohesión misma en el todo conceptual de sí del espíritu. Mostrar en ese transcurso ideal del espíritu la obtención de su propia satisfacción como verdad filosófica, es el propósito de la *exposición* que se determina a sí misma como configuración del pensamiento, agrupando sus determinaciones en una figura adecuada y amplia de su saber y de sí misma en su devenir. El hecho de que dicha verdad filosófica, que es lo mismo que el devenir del espíritu *en sí y para sí*, sea algo incluido en sí y dentro de las formas por las cuales actúa, procura que su descubrimiento sea permanente en la revisión de su desarrollo; pero esta revisión es también el desarrollo mismo, ya que acompaña el desenvolvimiento, desde cerca y dentro de sí, tanto como lo revitaliza en conceptos. Su revitalización se hace patente en el pináculo de sus figuras como momentos en el desarrollo de sí. Bastante figuras caracterizan el despliegue cabal del ser dinámico del espíritu, pero no sólo ellas son necesarias, como tales, porque lo que hace falta es expresarlas como figuras determinadas de sí, por medio de una revisión de ellas mismas. La revisión del espíritu se manifiesta ahora como la sucesión de sus momentos, pero organizándolos bajo la complejión que tiene como condición mostrar en los conceptos que le pertenecen, el *giro* de su conocimiento en el porvenir de la totalidad y cabalidad de todo su saber.

Pero el fin es saber que sólo tiende a conocerse a sí mismo, tal como es en sí y para sí mismo, que se manifiesta para sí mismo en su verdad —el fin es que se produzca un mundo espiritual conforme al concepto de sí mismo, que cumpla y realice su

⁹⁵ .- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 77.

verdad, que produzca la religión y el estado de tal modo, que sean conformes a su concepto, que sean suyos en la verdad o en la idea de sí mismo—, la idea es la realidad como espejo y expresión del concepto. Tal es el fin universal del espíritu y de la historia.⁹⁶

Este saber de sí, el conocimiento de suyo, se da cuenta de que su fin es la *tendencia*, o la necesidad de su concatenación, pero la manifestación *para sí* de su verdad es ya la representación de su figura en el campo que más se acomoda a su penetrar constante, es la producción espiritual de su mundo, y la realización de su verdad en el mismo. Esta figura, como el reflejo de su saber *en sí y para sí*, es el retrotraer constante de su comienzo a su fin, y viceversa. Pero su comienzo es el mismo, como sistema, a su propia realización efectiva, que abarca dentro de sí la realidad a la que pertenece y la efectividad que le caracteriza su desenvolvimiento de lo arraigado de su principio. Mientras tanto, su fin, su perenne expansión o desarrollo, es la revitalización de sí en el concepto de su recreación figurativa, y sistemática, que vuelve a valorar al espíritu, en sus formas concretas. Pero el sistema no se conforma con los principios limitados de un saber, sino con aquello que tiene de general y común para todas las ciencias y para la ciencia misma; desarrolla a la ciencia, en el devenir de sí del espíritu, o sea, la adentra en el desarrollo y la realiza como algo propio de su estructura. Por lo que, si tiene limitaciones, en la participación de sí en sus momentos, será sólo la de atenerse a lo que ella expone en sí misma sin salir de ello, y el comienzo de una exposición tal radica en ello, en no salir de sí, sino en concentrarse sólo en su propio saber expositivo. “Como *enciclopedia* la ciencia no se expone con el desarrollo detallado de su particularización, sino que se debe limitar a los comienzos y a los conceptos fundamentales de las ciencias particulares”.⁹⁷ La ciencia desemboca, por tanto, en la recreación figurativa de sus formas, en el desarrollo *en sí y para sí*, de sus pautas y del alcance de las mismas, en los conceptos que a ellas les pertenecen como totalidad. La ciencia converge en la *enciclopedia* de las formas del espíritu, con el desarrollo:

Y así ha sucedido que, mediante la eficacia del pensamiento, de las determinaciones universales del pensamiento, que tienen por sustancia ese principio concreto, la naturaleza del espíritu, ha sido producido el reino de la realidad, el pensamiento

⁹⁶ .- *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, p. 128.

⁹⁷ .- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p.118, § 16. Es importante, además, notar que Hegel, en la nota explicativa, caracteriza a la enciclopedia como una estructuración cabal e inmanente en sus componentes, de acuerdo a la diferenciación de un mero esquema, o un conglomerado que *ordena*, y sostiene en sí sólo superficialidades del contenido, no el desarrollo mismo, y que constituiría sólo a la exterioridad del mismo, y no a la profundización de él.

concreto, conforme a la verdad sustancial. La libertad encuentra en la realidad su concepto y ha elaborado la profanidad como un sistema objetivo de algo que en sí se ha tornado orgánico. El curso de esta superación constituye el interés de la historia. El punto en que la conciliación se verifica por sí misma es, pues, el saber; aquí es donde la realidad es rehecha y reconstruida. Tal es el fin de la historia universal: que el espíritu dé de sí una naturaleza, un mundo, que le sea adecuado, de suerte que el sujeto encuentre su concepto del espíritu en esa *segunda naturaleza*, en esa realidad creada por el concepto del espíritu y tenga en esa objetividad la conciencia de su libertad y de su racionalidad subjetiva. Esta es el progreso de la idea en general; y este punto de vista ha de ser para nosotros lo último en la historia. El detalle, el hecho mismo de ser realizado, es la historia.⁹⁸

El principio concreto de la exposición es su mostrarse efectivo en figuras concretas, vinculadas *entre sí*, por efecto de un solo principio que las determina. Dicho principio es espíritu. Por ello mismo, la *enciclopedia* es el reino de la realidad efectiva de lo conveniente al espíritu, ya que en ella el concepto de sí se desplaza, temporalmente, entre uno y otro componente, reconociendo no tanto su esencia en dicho momento, sino en el propio todo al que pertenece y le es característico. Esta *enciclopedia* se traduce a sí misma como el *sistema objetivo* de lo orgánico del espíritu, lo cual quiere decir que entre el progreso de sus componentes, y en la cohesión de los mismos, el espíritu estructura su realización como lo viviente en la representación de su manifestarse en formas perennemente desplegadas. Sólo así la *enciclopedia* se vuelve ella misma histórica, ya que involucra en su objetivación, es decir, en la presentación de sí a través de su otro, el tránsito del devenir de sí, en la propia negatividad por la cual él mismo ha sido hecho. O lo que es lo mismo, en la difusión, *desde sí*, en lo otro que le es suyo como momento determinado, momento a partir del cual lo negativo deja de ser simplemente negativo, puede estructurarse, en el espíritu, como negatividad absoluta. Sin embargo, en tanto negatividad absoluta, el espíritu torna su naturaleza, como lo ajeno de sí, desde sí mismo, el tránsito de la alteridad que recurre a su primordial manifestación natural, que se necesita para la recuperación evidente del saber. Pero la producción de sus momentos en la negatividad de sí, ha creado, al mismo tiempo, la cohesión de ellos como referidos unos a otros, y designados a la propia totalidad a la que pertenecen y en la cual permanecen. Sin embargo, el sistema, como realidad efectiva del espíritu, y como actuación de esa naturaleza propia del mismo, o sea su metódico manifestarse *en sí y para sí*, busca plasmar la necesidad de

⁹⁸ .- *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, p. 321.

encontrarse en su concepto, por medio del asunto al cual atañen todas estas nociones del espíritu, o sea en la acción de la propia filosofía. *Para nosotros* es necesario que el espíritu se despliegue como la proyección viva y actuante de su saber, en las formas que él mismo se ha creado para sí. La *enciclopedia* es, del mismo modo, realidad creada por el espíritu, y por su concepto, el *sistema* de sus transformaciones. Y en tanto que dichos momentos pertenezcan a sí, el *detalle* o determinación de ellos es seguirlos realizando en la actualidad del recorrido que se logra y lleva acabo en la ejecución del saber, aplicado a la figuración de su ser mismo. Ya que sólo cuando se dirige la vista a lo particular de sus propios momentos, lo que salta a la vista es su realización, por mor de la totalidad a la que pertenecen, y en tanto que dicha realización sea efectiva, lo que concierne al conocimiento de sí del espíritu en su representación plasmada, es el detalle del desarrollo conceptual que se lleva, tanto en sí como para sí. El detalle que ofrece un momento como figura del pensamiento, es el recorrido que hace el espíritu en él, y además dicho recorrido es lo que promueve la determinación del mismo, como el establecimiento de sí en la concatenación misma, o la pertenencia de sí, como momento revelado para sí de su saber efectivo que *es* en tanto que se despliega.

[...] la enciclopedia ahorradora y abierta no es otra cosa que la vertiente de la exposición en el problema del sistema abierto, [...] que muestra el panorama central, pero ignora todo lo que sea aplicación abstracta de ‘principios’ o ‘ejemplos’. De otra parte, [...] supera también esta preocupación enciclopédica por medio de la conciencia de lo que significa una verdadera lectura de instancias, de que es necesario proceder a la selección de los casos, conciencia de incolmabilidad que palpita a lo largo de toda la exposición.⁹⁹

Del mismo modo, se puede expresar lo siguiente:

La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* no es un tratado —en el sentido habitual— ni un simple manual de enseñanza. Es una exposición de toda su filosofía, condensada en proposiciones frecuentemente desconcertantes por su sequedad y abstracción extremas. Como se ha dicho tan a menudo, Hegel ha hecho desaparecer todas las armazones de su sistema.¹⁰⁰

⁹⁹ .- Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, p. 452. Aquí se puede hacer la conexión con lo que anteriormente se había expresado, por medio del mismo Bloch (*supra*, nota 147), sobre que el sistema está pánicamente cerrado. Si se lo permite, esto quiere decir que lo abarca todo aterrorizando (causando pánico) su propio contenido, al absorberlo, y este todo dirigido no tiene más remedio adentrarse en lo que el espíritu está creándose atterradoramente, en su incolmabilidad.

¹⁰⁰ .- Palmier, Jean – Michel, *Op. Cit.*, p. 82. Aquello a lo que se refiere con los armazones, es precisamente el hecho de que Hegel no quiere hacer un mero listado de componentes, o esquema, sino que precisamente muestra la exposición de lo que se expone (y expande), aniquilando todo intento por hacer esquemas abstractos o carentes de toda realidad efectiva.

Dicho lo anterior, el cometido del sistema que se reviste como *enciclopedia*, es llevar al espíritu a términos de sencillez o simplicidad, lo que quiere decir que el concepto del espíritu de sí, en el momento, es necesariamente claro para su proceder científico, de manera que de él y de su claridad se pueda obtener todo aquello que, como segunda naturaleza, encabeza el conocimiento de sí en *sistema*. Pues si su primera naturaleza es desarrollarse, y su segunda naturaleza es conocerse, entonces la intermediación de ambos y el retrotraimiento del espíritu en ellos, es la aclaración de su saber, en el propio acto de saber de sí. La total coincidencia de ambos procesos no es un tercer momento, sino que es la actividad misma (o actuación de la que Hegel habla) del segundo momento, al incluir el primer momento, y el comienzo de su proceso no es ya la distinción de ambos (al menos no una distinción aislada), sino la compenetración de ambos a partir de su otro por el cual se da la relación. Esa compenetración se actualiza a sí misma, *en sí y para sí*, cuando, dentro del espíritu al que pertenece, se expande en los momentos que sistematiza de sí al realizarse como *enciclopedia*. Si con la circularidad, el *hacia – sobre* sí del espíritu cobra sentido, en tanto vertiente de su desarrollo desplegado; con la exposición concreta, la *Enciclopedia*, cobra sentido que *desde* sí, aquél movimiento adquiere verdad. La verdad de la ciencia es su expresión concreta. Con su concepto vertido *en sí y para sí*, o *desde* sí, se aniquila o suprime dialécticamente aquél juego del giro o círculo (el *hacia – sobre*), corroborando con ello, y al mismo tiempo, el carácter esquemático, o de “armazón” del círculo que se ha tratado anteriormente, junto con lo inmóvil del proceso triádico, que, con todo, está también incluido en la propia exposición concreta:

Del mismo modo que de una filosofía no puede darse una representación provisional y genérica, puesto que sólo el *todo* de la ciencia es la *exposición* de la idea, así también su *división* sólo puede concebirse desde ella. La división, tomo la idea de la que ha de tomarse, es aquí algo que se anticipa. Ahora bien, la idea se hace patente como el pensar simplemente idéntico a sí y éste se hace patente igualmente como la actividad de ponerse ante sí para ser para sí, y, en este otro, estar sólo cabe sí. Por ello la ciencia se divide en tres partes:

- I- La *lógica*, ciencia de la idea en sí y para sí.
- II- La *filosofía de la naturaleza*, como ciencia de la idea en su ser otro.

III- La *filosofía del espíritu*, como ciencia de la idea que regresa a sí desde su ser – otro.¹⁰¹

Hegel anticipa ya lo verdaderamente característico de todo su sistema, la concepción del espíritu en sus momentos determinados y concatenados, *desde* sí mismo. Es la exposición de sí tomando como directriz, la condición de determinaciones de su orientación (o determinidad), o su *sí mismo*, ya no precisamente hacia sí, pues, como sistema cíclico, ya ha llegado a sí, sin dejar de desarrollarse, antes bien, manteniendo su evolución de manera constante. En el momento en que la exposición se ha vuelto total, se produce a sí mismo, el espíritu, en su división, como la formación de sí en el giro de su saber en cohesión. El sistema es por tanto, en la *enciclopedia*, como el curso de enseñanza cíclica de su razón, de sus determinaciones superadas y concatenadas en los momentos de su devenir de sí. No sólo es la enumeración, división o el listado de la serie de sus configuraciones, sino que es el desarrollo de sí, en ellas, por medio de la exposición. Sin embargo, la exposición no es representación sino el acto mismo del sistema en su propio despliegue como espíritu, razón por la cual, el espíritu, en la *enciclopedia*, se muestra a sí mismo en forma triádica.

Pero ¿por qué la *enciclopedia* es *representación* del *sistema*? ¿A qué se debe que ésta, a pesar de ser la forma más accesible de sí, no es la propia naturaleza de su despliegue, ni de su ser en la realización de éste por su saber, sino sólo la imagen de sus conceptos? Ocurre aquí lo mismo que con el círculo, a saber, que éstos —círculo y *enciclopedia*— son más bien lo orientado, dentro de la orientación misma del espíritu, o lo dirigido, en concreto. La verdadera causa del saber no es el ciclo que realiza de sí, en el mismo momento en que se conoce, sino el sistema de su desarrollo, del cual el ciclo es sólo el elemento necesario para confirmar su saber. Al contrario, el saber es la causa del ciclo de recuperación conceptual. Pero esto no quiere decir que su ciclo sea algo inferior a su desarrollo, o algo que esté por debajo de sí, ajeno al proceso o detrás del mismo, sino que, como ya se ha visto, el ciclo es la dirección que apunta hacia aquello que se investiga, con el fin de encontrar en ello su propio comprender, y su penetrar constante ahora queda bien expresado, en la verdad de su conocer.¹⁰²

¹⁰¹ .- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 120, § 18.

¹⁰² .- Esto se relaciona mucho con la penetración constante en la no verdad del saber de la conciencia, de la cual se habla ya en la *Fenomenología* (p. 54), o duda, como Hegel la denomina, ya que en el momento en que la conciencia niega su saber, duda del mismo, haciéndolo girar y verterse sobre lo que en su saber negado, es

Si se atiende, además, al diseño, o sea, la sistematización del saber en sus elementos o figuras del devenir de sí concretas, de una manera revitalizante de los mismos, a partir del todo al que pertenecen, entonces, exponerse a sí mismo es fundamentalmente mostrar en su recorrido tanto la vida a la que pertenece como al devenir de ella en el apogeo de la situación en la que se encuentra como espíritu. A pesar de todo, como la representación de lo expuesto por sí mismo, la *enciclopedia*, es la suplencia de sus caracteres en algo efectivamente dispuesto a concordar con los momentos a que pertenece, entendido esto como el cambio de sus figuras, dentro de la expansión de las mismas por medio de conceptos más elaborados pero no por ello menos alumbrados y puros. Y como pertenencia a este sistema del espíritu, desde el cual la figura tiene significado, la *enciclopedia* se reviste con el ejercicio del espíritu como *exposición* propia *configurativa*, o sea, que posee dentro de sí, y gracias al sistema del espíritu, las figuras de éste, en tanto que su haber su las juega *con* las *figuras* del proceso y que el tránsito de la exposición en enciclopedia, o enseñanza cíclica de la manifestación del espíritu en sus momentos, se compromete con el espíritu desde su figura (o la manifestación más indeterminada del espíritu, en tanto que pertenece a sí pero desplegada sólo en su en sí) a su configuración (o el momento concreto, en el cual el conocimiento se vierte desde la realización efectiva del espíritu). Pero que a pesar de ser sólo figuras, no son algo ajeno a dicho proceso, sino que son figuras, en efecto, por dicho proceso. Este se presencia de la siguiente manera: cuando el proceso desplegado vuelve a adquirir sus pautas como conocimiento de sí, *en sí y para sí*, se aclara a sí mismo su destino en la necesidad de su demostración como algo expuesto, que a la vez es exponente de sí, pero como dicha exposición es el desarrollo del transitar del espíritu *desde* sí, y *sobre* sí, y como sigue siendo él lo concerniente a (o sobre) lo que se trata su proceso, la presentación de sí es la creación de la figura representativa del tránsito de su devenir, justamente como una figura digna de ser re – conocida en lo que cabe de su propio acontecer. Por ello, la misma enciclopedia da dirección al recorrido, siendo ella a su vez

ya también el fundamento del nuevo saber, más acabado y completo que el anterior. Ocurre lo mismo aquí, por cuanto se sigue estructurando el espíritu como inquietud epistemológica constante de sí, o, como la revitalización de su saber al comprenderlo en sí mismo y como suyo, como él mismo en su saber, y él mismo es su saber. Sin embargo, difiere de lo dicho en la *Fenomenología*, porque ahora el saber *es en sí y para sí*, antes que acabado o desplegado, y con la misma significación de ello, pero más abierta y dinámica, como desplegado (aunque también en la no verdad de su saber, la conciencia se mantiene desplegado, pero aún con la tendencia “a sus espaldas”, y sin conocerla como tal), lo cual quiere decir que ha dejado reposar su carga en el punto más alto de sí y cuando le es posible contemplar no sólo ese bagaje espiritual que contenía, sino que además observa el camino que ha recorrido con ello, y por el cual lo ha obtenido.

dirigida por el espíritu, de la forma más concreta posible, que le viene dada del sistema; así, todo el razonamiento se enlaza, ya que sistema y saber se funden en la actividad de su conocimiento *desplegante*, puesto que el saber dirige y re – dirige su ciclo para beneficio de su razón y por la necesidad de su progreso. Y como se ha estado anticipando, la *enciclopedia* desemboca en el propio sistema del espíritu, pero, de manera recíproca, la enciclopedia alcanza a éste en la cabalidad del apogeo de su saber, y en la realización efectiva de su ser en tanto que se desdobra a sí en la cumbre de su porvenir. Hay que recordar, además, que, a pesar de que el espíritu transforma su “hacia”, o su dirección en tendencia, en su “desde”, o aquello por lo cual es realmente efectivo como directriz de su razón de ser, aquello que más le concierne y que lo sigue haciendo constantemente es él mismo, por lo que aquello “sobre” y de lo que se ocupa sigue y seguirá siendo él mismo, en la identidad de sus procesos y estructuras. En tal caso, “hacia”, “sobre” y “desde” son distintas posiciones o perspectivas de ¡un sólo asunto del pensamiento, a saber, el espíritu!, y por las cuales se expresa lo mismo, en la consonancia del proceso por sí mismo.

Por último, si la *enciclopedia* es sólo la imagen de la estructuración del despliegue, eso se debe precisamente al sistema del espíritu. Debe comprenderse aquí “sistema del espíritu”, lo mismo que se debe comprender con “método de desarrollo”, es decir, como estructuras propias de lo absoluto. Así como el desarrollo y el método son lo mismo, en la tendencia, y “método de desarrollo” explica la conjunción de ambos en la diferenciación previa junto con la realización de ambos en momentos, así también “sistema del espíritu” muestra la misma relación de la dinámica de lo absoluto, que retorna a sí, desde su estructuración; pero la diferencia entre ambos (la cual, a su vez, promueve la *identificación* de ellos en lo absoluto) radica en la trayectoria que le deriva de lo investigado. Por una parte “método de desarrollo” muestra la relación de los momentos en la determinación de ellos como cúspide de su saber, pero que le sucede la concatenación de ellos “a sus espaldas” y que sólo es cohesión o enlace *para nosotros*, pero no para la conciencia; mientras que “sistema del espíritu” evoca la totalidad de la exposición, es decir, la cabal cohesión de sus momentos en una razón y un propósito únicos y propios, razón que es, y se manifiesta, en el espíritu desplegado, por lo que no sólo *para nosotros* es sistema, sino que lo es también *para el espíritu*, y en ello radica, una vez más, la caracterización de él como *en sí y para sí*, puesto que *en sí* es al modo del establecimiento de sus momentos, como

suyos, y *para sí* es al modo de la precisión de él como totalidad real y efectiva en concordancia con su ser y su saber. Sólo cuando el espíritu se sabe a sí mismo, y sabe que se sabe a sí mismo (por muy redundante que suene el asunto), es él mismo *en y para* ese su saber, *es y se sabe* a sí como sistema.

La exposición de lo infinitamente viviente en sus formas finitas se representa bajo la forma del ciclo, el cual *gira sobre* sí en sus determinaciones, pero que no obstante, es sólo representación *desde* lo expuesto, que a su vez es no sólo quien expone sino también, en la misma medida, lo que se expone, ya que lo exponente se escapa a todo intento de ser comprendido de manera acabada en un solo esbozo o compendio de sí, a pesar de que dicho diseño sea hecho ¡por él mismo! De manera que la *enciclopedia* es el contenedor producido por el pensamiento, mientras que el sistema del espíritu es el contenido *en sí y para sí*, y por ello, la contención misma, o el pensamiento *desplegante* que se representa a sí mismo su figura. Dicho lo anterior, se llega a la conclusión de que la *exposición* es la permanencia del espíritu *desde* su razón de ser, y entonces la *enciclopedia* es la manera en que esta razón se hace asequible para los fines de su conocimiento y desarrollo, en lo otro de sí; su principio es la exposición de su fundamento, en la cúspide de sí. Dicho de otro modo, el *espíritu* es el *sistema* de la *exposición* de la permanencia de su razón de ser, en el todo que lo constituye, mientras que la *enciclopedia* es el *esquema* por el cual dicha *exposición* se representa a sí una apariencia o *modelo*, que marcha sobre lo constituido.¹⁰³ Y aquello sobre lo que se exploya su conocimiento, bajo la figura determinada de la enseñanza cíclica que le acontece, es su existencia, que lo limita para poder “ilimitarse” a sí mismo nuevamente.

La enciclopedia no es, de antemano, la representación del círculo, en su sentido ordinario, ni éste es la quintaesencia de aquél; sino que es la manifestación cabal del *ciclo* que el espíritu mismo realiza en su tránsito. Pero dicha manifestación es también, la experiencia de su saber expuesto en figura. Es además la representación de la serie de evoluciones propias del espíritu como pensamiento de sí:

El título de *Enciclopedia* podría parecer a primera vista que permite un menor rigor en el método científico y un enlace [más] extrínseco [de los contenidos del libro]; pero ocurre que la naturaleza del asunto comporta que la conexión lógica deba permanecer como base [de la exposición].¹⁰⁴

¹⁰³.- Cfr., *supra*, nota 189.

¹⁰⁴.- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 60.

Enciclopedia quiere decir la enseñanza cíclica del pensamiento que se vierte desde sí, y que su saber versa sobre todo lo concerniente a ese su ser cognoscible, inmanente y circunscrito a toda su distribución. Cumple además con las características fundamentales que distinguen al propio sistema, por ello la enciclopedia es la expresión más alta que puede dar de sí el sistema, para ser conocido. La manifestación, o sea el despliegue en la historia, de sus determinaciones, es *total*, porque revelan todo el auge del concepto del espíritu en las formas por las cuales se manifiesta. Esta manifestación, al mismo tiempo que el viraje del espíritu en su conocimiento, propone la *exposición* de su carácter y constitución como lo propio de sí, o aquello sobre lo que versa su recorrido y auto – conocimiento, de manera que se expone a sí mismo como desplegado en un movimiento circulatorio, o cíclico, es decir, a partir de ciclos que ensanchan tanto su viaje a través de sí, como el contemplación conceptual de tal actividad. Pero como *desplegante*, el espíritu expone no sólo su desarrollo, sino que es también el desarrollo mismo, a la manera del impulso de sí por llegar a ser quien tiene que ser, en un tránsito cíclico, y de vuelta, mantener su ser en todo el proceso. Y por cíclico se debe comprender eso precisamente, un progreso persistente, y un aumento de su reflexión de su ser, en el itinerario de su propio conocimiento. O el *giro* de su conocimiento en aras de un nuevo estadio más perfecto que se engloba en todo el proceso de estados ontológicos y epistemológicos por los cuales ha de pasar el espíritu para devenir, él mismo, *en sí y para sí*. Entonces, dicha forma *enciclopédica* es la manera más alta y elevada en que el espíritu puede proyectarse, *desde* sí, a sus elementos (sean estos tanto *para nosotros*, como la pluralidad en la historia misma que le caracteriza) porque, además, es la más asequible a sus consideraciones y propósitos de ser conocimiento *en sí y para sí*.¹⁰⁵ Pero el sistema no desemboca en la *enciclopedia*, sino que ésta desemboca en aquél, pues el sistema es la estructura que subyace en todo el proceso de recogimiento conceptual y de re – conocimiento de su ser en su propio saber, mientras que la manera en que acerca su conocimiento, en forma clara para, su reconocimiento en comunidad es la figuración de su devenir constante que circula en saber lo que es y ser lo que sabe, componiéndose a sí con formas que le son características desde

¹⁰⁵ .- Vid. Heidegger, Martin, *Op. Cit.*, p. 21: “El último y genuino sistema de Hegel, [es] el sistema de la Enciclopedia.” Aunque, aquí, “último” no significa el definitivo y más perfecto, sino sólo el más reciente al que Hegel mismo pudo llegar en vida. Pero definitivamente sí es el genuino, porque incluye las fases en la que Hegel siempre reflexionó y en las que llevo a cabo todo su pensamiento.

el inicio hasta la cúspide de su transformación *hacia – sobre sí*; pero *desde* la perspectiva total, o absoluta de su inherencia.

El ser es absolutamente mediado —es contenido sustancial, que de un modo no menos inmediato, es patrimonio del yo, es sí mismo o el concepto. Al llegar aquí, termina la Fenomenología del Espíritu. Lo que el espíritu se prepara en ella es el elemento del saber. En este elemento se despliegan ahora los momentos del espíritu en la *forma de la simplicidad*, que sabe su objeto como sí mismo. Dichos momentos ya no se desdobl原因 en la contraposición del ser y el saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero bajo la forma de lo verdadero, y su diversidad es ya solamente una diversidad en cuanto al contenido. Su movimiento, que se organiza en este elemento como un todo, es la *Lógica* o *Filosofía Especulativa*.¹⁰⁶

Es momento de revisar los lapsos de la triada, que son propuestos para el espíritu, a partir de la *Enciclopedia*. Dichos períodos no son exclusivos del proceso de argumentación de la *Enciclopedia* misma sino que, como se ha dicho, ellos son los que producen más bien todo el proceso por el cual el concepto de espíritu se encuentra a sí mismo hasta llegar a ser quien tiene que ser. Motivo por el cual es también necesario su análisis. Sin embargo dicho análisis sólo se puede llevar a cabo a partir de los supuestos generales, ya que las especificaciones son sólo la demostración del tránsito más íntegro y global del movimiento propio del espíritu. La necesidad de investigar al espíritu en sus divisiones, sobre todo en las divisiones de la enciclopedia, surge a raíz de la comprobación de la intermediación de sus momentos inmanentes en la propia división, o lo que se trata de comprobar es que el principio inmanente de la inquietud de su razón de ser, al estar en la forma universal, se vierte a lo particular *devolutivamente*.¹⁰⁷ Lo supremo para el espíritu es saberse, llegar no sólo a la intuición sino al pensamiento de sí mismo, prácticamente como el mandato universal incesantemente realizable que, sin embargo, marca ya posibilidad de caer o adentrarse en una nueva fase de sí o “espíritu”. Esto quiere decir que el espíritu, una vez recuperado *en sí y para sí*, como principio, devuelve su ser renovado, a sí y *desde* sí, *sobre* los elementos constitutivos por los cuales está hecho como espíritu, y gracias a los cuales se ha recuperado. Hay que aclarar que, temporalmente, esta recuperación del principio acontece como lo último, pues sólo en la época y en los descubrimientos más recientes, es

¹⁰⁶ .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 26. Aunque el elemento del saber es el saber mismo, sólo que, lógicamente es indiferenciado, *naturalmente* es enajenado, fenomenológicamente es inmediato, espiritualmente es reconciliador, y absoluta o sistemáticamente, y con ello incluye todo lo anterior en su propio devenir total, es desplegable y exponente *en sí y para sí*.

¹⁰⁷ .- Cfr., *infra*, nota 223.

posible la contemplación del mismo; pero el presupuesto, ontológica y epistemológicamente, está inmanente ya en el propio comienzo de la historia del devenir del espíritu. Por lo que el espíritu devuelve su ser *desde* sí (a partir de aquello último suyo), en el comienzo de su itinerario (pues hacia su fin, en principio, tiende, justamente como el principio de su razón de ser). En tal caso, el principio no es, en realidad, un término temporal que abarque la realidad del espíritu como lo finito de sí en su última instancia, sino que, históricamente, es la complejión de todo el acontecer del desarrollo. El espíritu se devuelve *desde* sí, hacia sus elementos constitutivos, en todo el desarrollo, razón por la cual se caracteriza a sí como desplegado, nuevamente, no ya como un simple desplegado. Y si esto se demuestra por el espíritu mismo, carecería, entonces, demostrarlo en las formas particulares.

En la primer división, “la idea en sí y para sí”, o la *lógica*, se expresa como el necesario camino de la tendencia de su indeterminación, como el principio propio, que encuentra en su recorrido la necesidad de su inclinación, y sobre todo de su dirección *hacia* – *sobre* su determinación mediata, en virtud de la realización ideal de su condición, dicha condición es la dinámica de su saber en el concepto mismo, o el resarcimiento primigenio de la posibilidad de impulso y auge, en el pensamiento mismo.

[...] la lógica hegeliana, que es necesario seguir en su desenvolvimiento efectivo, [...] *realiza*, a través de mediaciones, a menudo rigurosas, la conciencia, convertida ahora en Razón, como Espíritu, es decir, como la totalidad inteligible que engloba la Cultura como conjunto sistemático de lo que es y se ha dicho (y pensado).¹⁰⁸

Como Lógica, la idea, o el espíritu *en sí*, no se puede saber “en sí y para sí”, puesto que se encuentra inmediata e indiferenciada, abstracta y pura, por lo tanto *sólo es*. Su necesidad se expresa en la concreción de lo más abstracto de sí, pues como pensamiento, su comienzo es lo abstracto de su presentación. La lógica es la creación de su ser en sí y para sí, en la determinación de su saber a partir del pensamiento, por el pensamiento mismo. Justamente por ello, como se ha expresado anteriormente, las formas por las cuales este ser recorre su desenvolvimiento, son “formas de la simplicidad” pues, siendo figuras del pensamiento en sí y para sí, lo más cercano y contenido en él es lo natural de su presentación, lo que aún no se aliena en la complejidad de un ser otro, sino que sólo es lo

¹⁰⁸.- Chatelet, François, *Op. Cit.*, p. 121

referido a su propio pensar. Además, la graduación de su porvenir se centra en la necesidad de su realización, como lo contenido en sí, que no sale, sino que requiere de su precisión en el interior de sí, o sea, que el ser de que aquí se trata se hace su propia relación consigo en la capacidad de su curso, o en la manifestación pensante de su *en sí*.

Por “capacidad de su curso”, se entiende lo que se recorre y hace su camino, pero a manera de virtualidad, aún sin contar con su efectividad pensante. O sea, que el ser recorre su tránsito indeterminado, consigo, sin determinarse, pero marcando su determinación como tendencia. Con ello, es necesario entender, o bien que la *lógica* está ya implícita en todo y más en la última fase (la filosofía), o bien todo el Espíritu absoluto es ya *lógico* él mismo, porque revela su necesidad de seguirse y ser seguido en todo el proceso. No es difícil ver que ambas perspectivas son una misma, y que así como se implica la *lógica* en todo el proceso, así éste se implica en todo el Espíritu Absoluto. Pero dicho pensar no es carente de contenido, por una parte, porque él es su contenido, pero, por otra parte, comprende la captación de su presentar en la realidad que se ha forjado, o en la efectividad que se ha hecho razón de ser *para sí*, y en tanto efectuada, es la realización de su tendencia, como tendencia en desarrollo, o sea que se establece la progresividad de su ser en el despliegue de sus formas, por medio del pensamiento que así lo establece; aquí se crea el ser la dirección de su curso, en tanto que lo devela para sí como el desarrollo que ha de recorrer en su recuperación cabal. Por lo tanto, su objeto es el ser, y el desarrollo del mismo es la descripción de la obtención de su potencialidad aunada con la complejidad de sus momentos, y del tránsito a la actualidad de sus elementos en la totalidad de su transcurrir creciente y sucesivo, en el acto mismo de pensar. Y la realización de su *en sí y para sí*, se establece, justamente, en la diferenciación de sus elementos, en el progreso de su determinación. Cuando el ser es ya *en sí y para sí*, exterioriza su diferenciación como lo determinado de sí. Es además, la primera demostración de que el ser es su propio saber, por medio del desarrollo que lo lleva, gradualmente, a determinarse a partir de su inmediatez *necesitada* e indispensable. Y “necesitado” quiere decir tanto lo que carece de su contenido, como la condición indispensable para hacerse ese contenido.

La *naturaleza*, o “la idea en su ser otro”, como el paso de la alteridad por el tortuoso tránsito de recuperación del espíritu, es también ella misma, un movimiento lógico. Pero su lógica, como manifestación metódica, es sólo la transición de la mediatez reflexiva hacia su

alienación, o la diferenciación ocurrida, como retrotraimiento del en sí y para sí, a partir solamente del en sí.

Estas ciencias concretas [*de la naturaleza y del espíritu*] alcanzan de todas maneras una forma más real de la Idea, que la lógica; pero al mismo tiempo no [lo hacen] como si volvieran hacia aquella realidad, que la conciencia, habiéndose levantado por encima de su apariencia hasta convertirse en ciencia, ha abandonado, o también como si volvieran al uso de formas, como son las categorías y las determinaciones reflexivas, cuya finitud y falta de verdad se ha mostrado en la lógica. Más bien, la lógica muestra la elevación de la *idea* hasta el grado a partir del cual se convierte en creadora de la naturaleza, y traspasa a la forma de una *inmediación* concreta, cuyo concepto, empero, quiebra de nuevo también esta forma, para convertirse a sí mismo en *espíritu concreto*.¹⁰⁹

En otras palabras más comprensibles, aquello que se prepara en la lógica como pensamiento *en sí y para sí*, requiere, para ser libre, de la necesidad de verse él mismo plasmado, no ya sólo como pensamiento, sino también como existencia o realidad (aunque sin realizar aún) material. El punto central de la naturaleza, es la necesidad del espíritu de hacerse a sí una dimensión en la cual le sea posible manifestarse. En la naturaleza se encuentra además el espíritu, ya que ella es la presentación de su ser en lo otro, pero además, porque el espíritu tiene la única posibilidad, y solo ésta, de expresarse en lo que inmediatamente tiene de suyo como *ante sí*, por lo que su trabajo es apropiarse su tierra, por medio de la transformación de ella, para la creación de su espacio espiritual; espacio que se compenetra con lo exteriorizado, o lo ajeno, que hay en la naturaleza. Como lo ajeno al Espíritu, la naturaleza marca su diferenciación consigo misma pues como exteriorización aún no posee la revitalización del pensamiento en sí misma, o sea, el *en sí* que caracteriza a la naturaleza es momentáneo, pues en ella se encuentra la imposibilidad de poder ser otro de sí, y la base de tal imposibilidad es que ella es lo otro, de su otro, o sea del espíritu, y éste sólo ve en la naturaleza que es *para él*, desde su propio acontecer.

[...] La Naturaleza, exteriorización de la Idea absoluta, se eleva en forma gradual del mecanismo a la vida, y el progreso de la vida alcanza su último término en el pensamiento del hombre en el que el Espíritu absoluto acaba por adquirir conciencia de sí mismo. [...] Hegel, [...], asocia la finalidad al determinismo; para él, la determinación es, al mismo tiempo, *destinación*: la naturaleza evoluciona en forma dialéctica *para* hacer aparecer el espíritu.¹¹⁰

¹⁰⁹.- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, p. 524.

¹¹⁰.- Serreau, René, *Op. Cit.*, p. 18.

Pero no se puede hablar de un retraimiento, puesto que implicaría la imposibilidad de la naturaleza de permitir obtener de ella el pensamiento alienado que posee en sus propias entrañas. Por ello, retrotraer significa el comienzo de la exteriorización de sí, en lo otro de sí, en la alienación de su forma superficial; y tal exteriorización significa tanto la manifestación material de la naturaleza como la manifestación espiritual del saber, al momento de recuperarse en su propia exteriorización. En otras palabras, sólo cuando se comienza a exteriorizar el espíritu, como lo otro o lo ajeno de sí, puede recuperarse para sí, porque exteriorizar es manifestar, incluso en la alteridad. Pero no es posible hablar de la naturaleza, sin *referencia* al espíritu, ya que éste se encuentra *en ella* de forma latente, o *en sí*, y *en lo otro*. En esto radica el poder de transformación del espíritu, en la apropiación de la naturaleza para el espíritu, ya que sólo él puede ver la metamorfosis y la modificación de su otro, a partir de sí mismo. Y en tanto pensamiento, o tránsito lógico *en sí*, la naturaleza posee el saber, pero como lo inquieto que se ve atrapado en la exteriorización de su propio pensar, o lo que es lo mismo, gracias a que tiene la posibilidad de saberse en el espíritu, la naturaleza se exhibe como exteriorización, pero con la tendencia inmanente de obtener ese saber, en la enajenación de la exteriorización con su fundamento. *Enajenado* quiere decir, aquí y por lo tanto, *ajeno dentro de sí*, ajeno en sí mismo.

El *espíritu*, o “la idea que regresa a sí desde su ser – otro”, es la realización, en la devolución de él mismo, dentro de esa dimensión creada *para sí*, por lo cual la naturaleza ve colmado su ser en lo otro de sí, que es él mismo, pero como exteriorizado:

El espíritu es esencialmente resultado de su actividad: su actividad rebasa lo inmediato, es la negación de lo inmediato y la vuelta en [o sea, *desde*] sí. El espíritu es libre. Hacer real esta su esencia, alcanzar esta excelencia, es la aspiración del espíritu universal en la historia universal. Saberse y conocerse en su hazaña que no se lleva a cabo de una vez, sino por fases.¹¹¹

En la filosofía del espíritu, se produce la fusión de lo interior de sí mediato (el pensamiento), con su exterior alienado por su pensamiento (la naturaleza). Su tránsito es, igualmente, lógico, por seguir siendo precisamente un tránsito, ya que el comienzo del espíritu no es todavía su completud, sino que su realización se ve colmada cuando, nuevamente, se reintegra, a partir de su propia diferenciación. Es la recuperación de su *para sí*, en el *en sí* enajenado, o la nueva identificación diferenciada, de sus elementos. Se

¹¹¹ .- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, p. 138.

retoma además, su definición como vida infinita porque, en tanto pensar de sí en la inquietud de su devenir, su saber de sí es la vida que lo impulsa, mientras que el retorno de dicha vida en la finitud de su forma material garantiza la expansión de su facultad en lo amplio y considerable de sus conceptos. El espíritu es su tratamiento de sí, no ya en formas materiales, aunque asumiéndolas como suyas propias, o pensamientos “puros”, a pesar de que son el impulso y el acicate necesario de la realización de su ser, sino en conceptos o en figuras y acontecimientos concretos, que por dicha razón, son también históricos; o lo que es lo mismo, el espíritu se capta ahora en la precisión de su crecimiento para la aprehensión auto – conocedora de sí: “[...] el espíritu nunca cesa, nunca reposa y es movimiento que, después de una cosa, es arrastrado a otra y la elabora, y en su labor se encuentra a sí mismo. Solo mediante este trabajo pone el espíritu ante sí lo universal, su concepto. Sólo entonces se hace real.”¹¹² Ahora su inquietud es ya exposición revelada, por sí mismo y por su sistema.

La conexión entre las divisiones del espíritu es lógica, lo cual quiere decir que el ser del espíritu mantiene la necesidad de su demostración como cabalidad, al mismo tiempo que la menesterosidad de su tendencia, pero no ya de forma aislada, sino que ambas se compenetran cuando el espíritu, en la realización de su saber, o del pensar de sí en sus elementos constitutivos, hace coincidir a este su saber, con su propio ser o principio, en la realización efectiva *en sí y para sí*. Sin embargo, dicha *coincidencia* no es sólo encontrada, por medio de lo buscado, sino que es ya el presupuesto de todo el movimiento del espíritu y de la división de sí. O sea, que no sólo es encontrada su estructura porque se le busca, sino porque se le presenta como tal para ser captada así. Es lo que causa que se busque a sí mismo *desde* sí. Es el comienzo que causa su devenir en la inquietud de su ser por conocerse a sí mismo:

El concepto del espíritu, en efecto, es la base; y este concepto ha sido admitido como existente. Es también base para nosotros; pero es asimismo fin del espíritu el producirlo. En la existencia real, por tanto, es esto lo último, aunque, como base, es lo primero.¹¹³

En otras palabras, es el *sí mismo* el principio que se encuentra cuando recorre su camino de búsqueda de sí, dicho principio no es sólo búsqueda de sí, sino mostración y

¹¹².- *Ibidem*, p. 220.

¹¹³.- *Ibidem*, p. 283. Vid., también, Findlay, John N., *Op. Cit.*, p. 92.

demostración de sí en el tránsito de su búsqueda, o el encuentro de sí, y antes de buscarse él mismo como principio, se encuentra a sí como el desarrollo *en sí y para sí* de su razón de ser. La conexión lógica, o metódica, del espíritu, en sus elementos constitutivos se expresa coherentemente al momento en que su propio ser se manifiesta, se hace a sí un *fenómeno* aprehensible para su propia totalidad auto – productiva.

Se debe tener en cuenta, por lo visto hasta el momento, que dentro de la exposición del espíritu se estrecha la relación entre el fenómeno del espíritu y su razón de ser, o *logos*. El fenómeno es manifestación gradual del espíritu. El *logos* es, igualmente, manifestación, aunque conectiva, del espíritu. Sin embargo la relación entre ambos surge a partir de su propia diferenciación. Por una parte la lógica sigue siendo representativa en el propio espíritu, su ser lo caracteriza esa propia lógica de su desarrollo. En la filosofía del espíritu, el *ser* sigue “haciendo de las suyas”, siendo, justamente, él mismo espíritu. El tránsito de la alteridad a su re – apropiación no supera de una vez y por todas su pensar lógico (muy al estilo como lo hace con la naturaleza, donde ella deja de ser sí misma para complementarse en lo otro), y, por tal motivo, sigue vigente en el auge del espíritu. Pero sí lo asume como suyo propio como el *en sí y para sí* que requiere de recuperación. Y la recuperación es, reiteradamente, la manifestación del espíritu en sus formas, en tanto que elementos que se aparecen *ante* sí, como *en sí y para sí*. Pero, hay que recordar también que el aparecer (en conceptos, por supuesto) es la característica del sistema mismo, como lo que fue una vez, de sí, primera parte de su estructura:

En mi *Fenomenología del espíritu*, la cual, por esta causa, en su primera edición, fue rotulada como primera parte del sistema de la ciencia, se adoptó el camino de empezar por el primero y más simple fenómeno del espíritu, *la conciencia inmediata*, y de desarrollar su dialéctica hasta el punto de vista de la ciencia filosófica, cuya necesidad se muestra por este proceso. Para lograr tal cosa no era, sin embargo, posible detenerse en lo formal de la conciencia pura, pues el punto de vista del saber filosófico es al mismo tiempo el más rico y lleno de contenido en sí mismo y el más concreto; así pues, produciéndose como resultado, el saber filosófico suponía también las figuras concretas de la conciencia, como, por ejemplo, la de la moral, la de la eticidad, del arte, de la religión. Por consiguiente, el desarrollo del *haber*, [o sea,] de los objetos [que pertenecen] a partes propias de la ciencia filosófica, cae a la vez dentro de aquel desarrollo, por así decirlo, ha de suceder a espaldas de la conciencia, por cuanto el contenido se comporta como el en – sí respecto de la conciencia. La exposición se hace por ello más detallada y lo que pertenece a las partes concretas [de la filosofía] coincide ya parcialmente con aquella introducción. —La consideración preliminar que hacemos aquí tiene más aún la incomodidad de poderse hacer solamente de manera histórica y racionante;

pero debe contribuir preferentemente a hacer ver que las preguntas sobre la naturaleza del *conocimiento*, sobre el *creer*, etc., que se plantean en [el plano de] la representación y se consideran enteramente concretas, re retrotraen efectivamente a *simples* determinaciones de pensamiento y éstas sólo en la lógica reciben su verdadero tratamiento.¹¹⁴

Además hay que recordar que la Fenomenología se encuentra dentro de la división de la filosofía del espíritu. Aquí la *fenomenología* ya no sigue el mismo transcurso que cuando se revestía como el método de liberación de su ser, sino que ahora es explorada ante la vista de todo el conjunto, por lo que su recorrido ya no es su recorrido, sino de todo el espíritu, y aquello que en ella se recorre es sólo la dirección previa de su realización, ya no la directriz. El término de ella, se lleva a cabo cuando las formas de la simplicidad de su pensar se reúnen con las formas concretas de su haber, cuando efectúa esa su cuestión, entonces se puede llamar a sí “patrimonio del yo”, mismo que se ha construido a partir de la concepción del “yo” que posee el espíritu, a saber, en sus momentos y sus linajes en cohesión con sus elementos y conceptos.

La *Fenomenología* es el camino de la conciencia inmediata hacia su saber absoluto, pero no es el viraje o el reinicio de dicho camino a partir de la mediato, sino que comienza con lo inmediato para finalizar con lo absolutamente mediado por sí. La *Lógica* es el camino de la idea o del concepto hacia su realidad absoluta, igualmente su comienzo es inmediato, por cuanto la indeterminación busca llenar su objetivo de colmar su ser en todo su desarrollo, y su camino es la búsqueda y necesidad de la satisfacción de su propensión. Lo que quiere decir que ambas son manifestaciones metódicas del impulso por desarrollarse, a partir del cual se esgrime un sistema, y la prueba radica en que su comienzo (en un caso, la conciencia inmediata, y en el otro, el ser indeterminado), no son en un principio absolutamente el *sí mismo* suyo, sino que están necesitados de éste y de su mediación, y por ello, son carentes de la misma. La fenomenología no se centra en el saber puro del que es objeto la lógica, aunque lo presupone dentro de sí, en el recorrido de su demostración y análisis, pero es “[...]la exigencia de «repetir» la Fenomenología dentro del sistema y, por tanto, de cerrar el círculo completo de la ciencia. Una vez realizado el ascenso desde el ser – ahí a la esencia, debe realizarse el descenso o reconstrucción del ser

¹¹⁴.- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pp. 132-133, § 25.

ahí desde el concepto.”¹¹⁵ Del mismo modo la lógica, por centrarse en el pensamiento puro, esto es, carente de determinaciones externas a sí, no pone atención en las figuras concretas, por lo menos explícitamente. Esto excluiría a ambas mutuamente, pero no hay que olvidar que el principio se encuentra en ambas, aunque diferenciado, por lo que ambas necesitan, insistentemente, la conciliación en el espíritu, y en la estructura de sí provista por el sistema. Y sólo en la *enciclopedia* se le manifiesta al sistema que puede verter su camino *desde* sí, en la determinación de su otro, puesto que es todo el desarrollo llevado a cabo *desde* sí mismo. Ser y saber dejan de ser dos, y devienen uno sólo en el desarrollo.

En esta *Enciclopedia*, la fenomenología ocupa el lugar central de la teoría del espíritu subjetivo, entre la antropología y la psicología. Se repiten en ella, ciertamente, las rúbricas dialécticas generales de la obra fundamental: la conciencia como tal, la autoconciencia, la razón, pero ha desaparecido aquí el gran entrelazamiento universal, la perspectiva universal que allí acompañaba a todas y cada una de las etapas de la conciencia. Y es que, ahora, estas perspectivas hay que buscarlas dentro de la *Enciclopedia* en su conjunto, en el mismo sistema hegeliano, que tuvo cuna en la *Fenomenología del Espíritu*.¹¹⁶

Si bien la *Fenomenología* y la *Lógica*, como obras íntegras que enmarcan el pensamiento hegeliano, son también exposición del sistema, no lo son por causa del sistema mismo, sino por la idea y comprensión a las que son llevados para desarrollarse. Mientras que la *enciclopedia* lleva el desarrollo a partir de su realización, *en sí y para sí*, sólo como Espíritu Absoluto, en la idea totalmente recuperada y estructurada para su aprehensión. Aquí la asunción de sus formas es coherente, por cuanto el contenido así lo permite, y por cuanto el espíritu incluye dentro de sí aquellas exposiciones; pero también las asume, supera y da por sentadas, en su propia extensión. Sin olvidar que esta estructura es aquí presentada como la ciencia que es ella tanto desde el inicio como hasta el final de su trayecto, final que se transforma en un nuevo comienzo cuando se divide en ciencias particulares, o movimientos internos de la propia división del espíritu. Hay que recordar además, que las tres obras terminan con un capítulo sobre lo “absoluto”, el cual encaja la

¹¹⁵ .- Valls Plana, Ramón, *Del Yo al Nosotros...*, p. 37. Por ello deja de ser *Fenomenología del Espíritu*, pues éste, sistemáticamente la ha incluido dentro de sí, y por lo tanto no necesita mencionarlo como objetivo suyo, si el contenido le ha ganado terreno a la forma, o como si el elemento que en ella se preparaba ha saltado hacia sí, desde su determinación como *en sí y para sí* espiritual, es decir, que si se ha expuesto desde sí, su primera exposición deja de ser primera porque se ha incluido en la exposición definitiva, la cual se actualiza al mismo tiempo que despliega desde sí; y la definitividad de su discurso impide el que se hable ya de una primera exposición, ya de una segunda, etc.

¹¹⁶ .- Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, p. 64.

exposición de la filosofía para consigo misma, en tanto ciencia. Y en todo caso, Hegel habla de las divisiones del espíritu, como la *ciencia*, revelada en cada una de ellas (más no una ciencia por cada una de las divisiones). En otras palabras, mienta la *ciencia* en un proceso definido, distinguido, concreto, que se enlaza consigo mismo. Y, de la misma manera, es conveniente notar que sus tres divisiones no son elementos aislados de una sola definición que presentan el concepto general de espíritu cada cual a su manera, ya que las tres divisiones se encuentran regidas por un solo acto: la Filosofía.

[...] La meta de la filosofía consiste en descubrir en esta verdad una, al mismo tiempo, la fuente de la que fluyen todas las demás cosas, todas las leyes de la naturaleza, todos los fenómenos de la vida y de la conciencia, la luz de la que éstos no son más que reflejos, o bien, siguiendo un camino aparentemente inverso, en reducir todos estos fenómenos y leyes a aquella fuente única, pero para comprenderla, a base de [sic] ella, es decir, para llegar a conocerlos como derivados de aquella fuente. Por lo tanto, lo más esencial de todo es conocer que la verdad única no es solamente un pensamiento simple, vacío, sino un pensamiento determinado de suyo.¹¹⁷

[Sistema y Espíritu Absoluto]: El camino recorrido por el espíritu comienza por su determinación más abstracta o formal, que como tal, se presenta a modo de indeterminación, o de la carencia de su tendencia, pero que requiere de su concreción en la realidad. A partir de su desarrollo, tal realidad se le presenta de dos maneras, y una respecto de la otra, primero como alteridad de sí, y por ello sólo como virtualidad de su propia capacidad *en sí* mismo, y al mismo tiempo se le presenta como lo transformable de su propia capacidad. El inicio de su transformación, que es inicio desde su indeterminación que tiende a su desarrollo, se hace evidente al re – apropiarse de su alteridad cuando en ella se crea un mundo para poder existir. Aunque dicho mundo no es la re – apropiación correcta de sí, sino hasta que ha llegado el espíritu a su propio concepto, y al reintegro del mismo *desde* sí, a todos sus elementos constitutivos.

Del absoluto partirá el *sistema* de – volutivamente. El movimiento de la experiencia hasta el absoluto será descripto [sic] en la *Fenomenología de espíritu*, mientras que la división o exposición (Diremtion) [sic] del ser se explicará en la *Lógica*. [...] y de grado en grado se llegará al saber, a la ciencia absoluta, al nivel desde el cual puede ahora vislumbrarse el *sistema*. [...] El sistema o la ciencia es una tarea de la razón y no del mero entendimiento que se queda en los supuestos.¹¹⁸

¹¹⁷.- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía I*, p. 25.

¹¹⁸.- Dussel, E., *Op. Cit.*, pp.73-74.

Ahora el espíritu absoluto se ha recuperado cabalmente *en sí y para sí*, lo único que le hace falta es *devolverse*, o sea reintegrarse, igualmente *en sí y para sí*, en ese contenido del cual ha resultado o devenido en su ser más efectivo y real. El espíritu, en tanto absoluto, se integra a sus formas, exteriorizándose de ellas; pero ahora es necesario que se reintegre en ellas conceptualmente, desde la reflexión de sí mismo. Cuando ha cumplido su misión de auto – reconocimiento, el espíritu puede partir de sí, y sólo de sí, con el propósito de hacer, y hacer ver, en sus elementos, el tránsito de su recorrido, que ahora, se le revela a sí mismo como la *exposición absoluta* de su propia inherencia. Y se debe al hecho de que ya no parte de lo otro sino de sí para lo otro, o una nueva forma de saber indeterminado por lo ajeno, que a pesar de todo es su propio postulado. Lo absoluto es ahora el espíritu bajo la forma de la carencia de limitaciones, pero a partir de la superación de las limitaciones previas por las cuales el espíritu ha llegado a ser *en sí y para sí*. Ya se ha dicho que el sistema es esencialmente espíritu, pero queda por ver cómo se estructura el sistema en el absoluto mismo, y de igual modo, cómo estructura el sistema al espíritu, en tanto para sí desplegado, y en qué sentido lo hace absoluto.

En la esfera espiritual, por el contrario, se descubre que la forma superior ha nacido de la translaboración de la anterior e inferior. Esta, por tanto, ha dejado de existir; y si las variaciones espirituales acontecen en el tiempo, es porque cada una de ellas es la transfiguración de la anterior. La historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo; del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza.¹¹⁹

Ahora que el tránsito de su recogimiento está por terminar (y comenzar de nuevo, inevitablemente), para dar paso a la devolución de su ser, *en sí y para sí*, el espíritu ya no se explica a partir de lo otro, sino que a partir de sí puede explicar ahora lo otro, tal tema se recoge a sí mismo en la *exposición*, como el ser característico del sistema, mientras que su saber es el desarrollo de sí en las formas por las cuales deviene él mismo. Pero su recorrido ya no es *hacia* formas determinadas o fines universales “ajenos” al momento, pero *puestos* por sí, y su saber no trata *sobre* lo otro en sí, sino que es ahora *desde* sí que el conocimiento se estructura como suyo propio y se despliega por los otros de sí, en su propio camino. Por ello, la esfera previa desaparece, pero permanece en todo el conjunto, pues ella ya no es

¹¹⁹ .- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, p. 213.

primordial en el tránsito de la razón de ser del espíritu, sino que ahora el tránsito mismo de su razón de ser es lo verdaderamente importante.

El saber absoluto es el saber puro [es decir, purificado o depurado] propiamente dicho, *la ciencia*. La ciencia que como tal conoce de manera absoluta, «conoce lo absoluto», la ciencia, en tanto saber absoluto, es *en el interior de sí*, en su más interna esencia, sistema. El sistema no es un marco cualquiera, una ordenación suplementaria que se añadiese al saber absoluto, sino que el saber absoluto sólo es concebido, sólo se sabe a sí mismo, cuando se despliega y exhibe [es decir, expone] en el sistema y como sistema. Así pues [...] la filosofía misma no significa otra cosa que la ciencia en el sistema; sistema de la ciencia (como saber absoluto).¹²⁰

Es necesario pensar que la filosofía culmina ella misma como ciencia, es decir, que la filosofía, en la ciencia, termina todo su desarrollo y aprendizaje y en efecto, en su maduración, ha llegado a ser perfecta y racionalmente efectiva, o en sí y para sí. La filosofía no acaba con el Espíritu Absoluto sino que, antes bien, lo realiza. Lo importante de todo el desarrollo es que la filosofía misma se asume como *la ciencia*. Y el sistema es el consecuente mantenimiento del proceso en que la Filosofía se ve envuelta como la ciencia o el saber del saber, y como la fase en que todo es revitalizado y retrotraído.

Sin embargo, el espíritu que se sabe a sí mismo como *desplegante* y creador de sí, no prescinde de su propio enfrentamiento, sino que, como tal, es de antemano el modo en que el espíritu se ve a sí mismo de frente y se expone frente a su saber, como un reflejo de sí, como la especulación más alta de su ser. En tal caso, el espíritu es la negatividad de sí, o sea, la recuperación de sí en sus contradicciones, que por contenerlas a todas ellas, es negatividad absoluta. Por tanto es la inclusión de su propio desarrollo inquieto e inquietante, bajo la superación del mismo en el saber de sí, cabal y desplegado. No hay que olvidar que la *exposición* de sí, no es el simple listado de sus componentes sino que es la aventura y el compromiso por arriesgarse en demostrar que su saber llega a ser *sí mismo*, y viceversa, o sea, es la total penetración y responsabilidad de sí mismo en lo que hace. De tal modo que el sistema cumple con la *exposición* de las formas a partir de la negatividad absoluta. Sólo en el *momento* en que se involucra consigo mismo el espíritu, es que ha llegado a ser *en sí y para sí*. Pero el involucrarse, que a pesar de todo es *desde* el principio de sí, se da sólo bajo su propia hechura, procedimiento que culmina en el sistema *en sí y para sí* de sus atributos conceptuales, que sigue haciéndose a sí mismo. Justo cuando se

¹²⁰ .- Heidegger, Martin, *Op. Cit.*, p. 32.

involucra consigo mismo bajo la perspectiva del todo, cuando a partir de éste las figuras de su devenir cobran sentido, como un todo propio y rico en su contenido para sí, la limitación, finitud o determinación (entendida como la contradicción de su ser en otro), desaparece, pues ya no queda más de ella sino la posibilidad de obtener sólo la información necesaria para el ser desplegante del espíritu absoluto, y éste necesita sólo de sí para ser y saber. En otras palabras, cuando prescinde de un figura específica, y se define a partir del todo que es él mismo, entonces el espíritu es ya absoluto. Este involucrarse consigo mismo es constante e inacabable, pues nunca ha dejado de prosperar el elemento de su saber.

Una vez que tanto filosofía, como espíritu, y sistema, se han llegado a identificar con el absoluto del y por el cual son y se saben, entonces toda diferencia entre interior y exterior se desvanece. Esto se debe a que ahora, el interior del espíritu es también lo que se ha exteriorizado y expuesto, lo desplegante que ha salido de sí para reencontrarse consigo, en si y para sí. Lo interior del espíritu es igual a lo que él ha manifestado en la realidad, como realmente efectivo, al mismo tiempo, es todo aquello que hay y de lo cual nada hay fuera de sí. Y por lo tanto, la estructura es el sistema *del* espíritu absoluto. Éste es la suprema concordancia de su ser con su saber, y al llegar a este estadio superior de sí, toda limitación posible o habida hasta el momento, desaparece cabalmente, pues es incluida en el todo absoluto a partir del cual se ha formado y por el cual existe. Este último momento deja de serlo por cuanto es la carencia de su limitación, en la superación gradual de la misma. Pero hay que aclarar que a pesar de volverse ilimitado o infinito, de acuerdo con Hegel, no deja de plantearse la limitación en su ser, pues por una parte, a partir de ella él se ha desarrollado, y por otra, a partir de él son posibles las limitaciones internas e inferiores, junto con la superación de las mismas. Porque lo que propone Hegel es la inclusión de las limitaciones o finitudes en la propia infinitud ontológica y epistemológica de su constitución. Inclusión que se da a partir de la presuposición de un comienzo absoluto, esto es, que involucra, y se involucra (como espíritu), la realización de sí como condición de su desarrollo, o que el espíritu sea efectivamente real *desde* su comienzo, como tendencia, y *desde* su culminación, como despliegue cabal y efectividad total. En otros términos, la superación *en sí y para sí*, o la negatividad, podría anteceder a la limitación o la negación, pues aquella promueve su desarrollo, pero justamente por ser ambas en el desarrollo, no se

puede separar una de la otra, al menos no históricamente. Son tanto la negatividad como la negación el propio desarrollo, son el espíritu.

Como espíritu, el desarrollo carecería ahora de dirección *puesta*, ya que él mismo es ahora su propia dirección expuesta, o la directriz de su existencia e *identidad*. Por tal factor sus momentos no han sido su propensión, sino que la inclinación de su existir está marcada por su propia consonancia, de la cual surgen los momentos, y consonancia que se traduce ella misma como el proceso de surgimiento de sí en sus momentos. Ahora, el espíritu absoluto es el que dirige *desde* sí, toda su constitución, en las formas en que se ha manifestado, lo que quiere decir que, a partir de sí, puede nombrar sus momentos como suyos, los puede determinar en razón de su ser, puede accederlos y acceder en ellos. Se llega al momento en que se comanda el saber por el ser racional del espíritu, en el devenir de sí. La restitución de su saber se lleva a cabo por la mirada retrospectiva de su ser, y, del mismo modo, el ser de su despliegue que se devuelve a sí y desde si es posible sólo a partir de la vuelta, o el *giro*, de su conocimiento. Lo que quiere decir que las otras divisiones de su exposición se subordinan a la esfera ulterior y más perfecta. Esto ocurre del siguiente modo: cuando ha aparecido en la historia, la única modalidad del espíritu por la cual todas las demás llegan a ser conocidas y desplegadas, es la cohesión y referencia con ella, y lo previo de su razón de ser, o sea los momentos anteriores, reciben la determinación de su ser a partir de ella, sólo con base en la última esfera, por lo que las demás esferas pueden ser llamadas a sí mismas momentos, o elementos constitutivos. Y si esa última esfera produce el concepto de sus momentos previos se debe a que, primero, en ellos encuentra el espíritu, o la vida infinita e inquieta, que la hace ser, y segundo, dicha esfera se debe, asimismo, a las anteriores que contenían al espíritu dentro de sí. Este es el movimiento de auto – constitución del espíritu, o sea el poder crearse y saberse a sí (como suyo y como él mismo), en dicha producción. “El saber absoluto —y sólo él— es en el interior de sí, sistema.”¹²¹ Es lo que caracteriza, por siempre, el *en sí* y *el para sí*; nuevamente, el *en sí* se revela como los períodos, circunstancias y efectos, incluidos, todos ellos, asumidos y superados, en la última esfera; mientras que el *para sí* caracteriza el descubrimiento de la totalidad viviente que hace de la última esfera la propia totalidad viviente con la que tiene que identificarse.

¹²¹ .- *Ibidem*, p. 43.

Lo absoluto es espíritu [...] sólo en el espíritu se nos ofrece una unidad que no posee fuera de sí una diversidad muerta sino que, como vida y como ‘ley vivificante’ enlaza en sí lo vario como ‘vivificado’. Al desarrollar ahora en su sistema la idea del espíritu divino tenía que dominar el punto de vista de que el espíritu divino es, en su esencia, él mismo en sí mismo, en su ser otro como naturaleza y en su retorno a sí en el espíritu humano. Es lo finito que está volviendo a sí mismo.¹²²

Así se explica el por qué los momentos previos del espíritu ya no giran *sobre* sí en la búsqueda de su tendencia, no como tema de su saber, ni como la dirección circundante por la que se dejan llevar, o en el despliegue *hacia* el cual se dirigen; ahora el organismo en cohesión y los asuntos que a él atañen, son *desde* el espíritu absoluto, es decir, que a partir de él todo va a ser definido y redefinido. “*Desde*” quiere decir entonces, la definición misma por la cual todos los otros momentos obtienen la suya propia; el concepto del cual las determinaciones de las esferas previas reciben la cohesión por la cual se denominan ellas mismas como tales, en virtud del ser para el cual otorgan su saber. Tal acierto hace evidente que, ahora, por ejemplo, la naturaleza ya no es simple naturaleza, o sea, simple paso de sí a la alteridad o enajenación *en sí*, sino *filosofía de la naturaleza*, es decir, el análisis de dicha alteridad desde el concepto que para ella se crea; así como su objeto y sujeto, en el espíritu, ya no son él mismo como una modalidad de sí, sino que ahora se manifiestan como filosofía del espíritu subjetivo u objetivo. Y lo mismo ocurre con la lógica, como el propio esqueleto del método de desarrollo, ya no es un transitar común e inmediato, o implícito, desde lo indeterminado a lo determinado en su *ser*; ya no es la lógica el tránsito del devenir de sí, sino que ahora la lógica es la *ciencia* de sí, o sea, la inclusión en la exposición del tránsito por el cual lo más perfecto ha llegado a ser, él mismo, en el acontecer de sus elementos. Y, a partir de que forma parte del conjunto al que ha favorecido con su determinación, se manifiesta como propia ciencia del espíritu y como el pensar característico de toda la Filosofía que envuelve al espíritu absoluto. Es *desde* la perspectiva del espíritu, o sea, *en sí y para sí* que ha llevado a cabo su existencia en la disposición total y absoluta de su saber, que se fundamenta todo proceso expresado en la división del sistema.

Pues el espíritu, en su conciencia de sí mismo, es necesariamente objetivo para sí; y la objetividad implica inmediatamente la aparición de diferencias, que constituyen la totalidad de las distintas esferas del espíritu objetivo, tal como el alma sólo existe en cuanto sistema de sus miembros, que la producen reuniéndose en su unidad

¹²² .- Dilthey, Wilhelm, *Op. Cit.*, p. 194.

simple. El espíritu es *una* individualidad que es representada, venerada y gozada en su esencialidad, como esencia, como Dios, en la *religión*; que es expuesta como imagen e intuición, en el *arte*, y que es concebida y conocida por el pensamiento, en la *filosofía*.¹²³

Ahora, la manera en que el espíritu se despliega es a partir de su propio concepto, siendo su actividad puramente teórica, es decir, especulativa racional y contemplativa efectiva, por lo que la manifestación de sí en esta alta esfera es sólo a partir de la captación de su ser en la concepción de *sí mismo* como creador de las más altas encarnaciones de su organismo. El *arte* provee la incorporación sensible de lo absoluto, o el fenómeno de su manifestación, en la imagen material de la cual debe ser transformado y obtenido para su representación; la *religión* hace de esa representación el motivo por el cual todo hombre es dirigido hacia la infinitud de la razón de ser del espíritu, con la apariencia de distinción entre el ser conocimiento y el ser conocido, con el saber que es y el saber de lo que se hace en pos de dicho ser. Pero la *filosofía* es la unificación de ambos en el concepto, es la revitalización de las formas en el *contenido mismo del despliegue*.

Como contenido, o sea, aquello que está inmanente a la forma que le aguarda, el espíritu se revela a sí mismo en la Filosofía como el principio del desarrollo mismo, ya que el fin de este desarrollo es la exteriorización de la inmanencia de su ser, así surge su momento. Pero el momento es, al mismo tiempo, lo inherente al despliegue total, lo integrante del mismo. En tal caso el despliegue contiene en sí al momento, pero a causa del espíritu mismo. Entonces, el contenido es el espíritu exteriorizado en el momento, por lo que “contenido del despliegue” significa algo así como el espíritu vuelto a sí, plasmado en el momento en que el desarrollo existe. Sin embargo, falta analizar el segundo elemento de la fórmula. Como despliegue, el espíritu se vierte desde sí, en sus momentos, es decir, que aquello que se recibe en el elemento del saber es el factor viviente que hace que un momento se evolucione *en sí* y, cuando recibe cohesión con el todo, llegue a ser *para sí*. Pero *para sí* es sólo la determinación del espíritu en tanto totalidad conjunta con sus momentos, por lo que se transforma en la propensión del momento por ser en el todo, y, en tanto espíritu revestido en sus momentos, por ser el todo. Entonces el despliegue es tanto los momentos en el espíritu, como el espíritu en sus momentos, y la pertenencia de unos

¹²³.- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, p. 184. Vid., también, *Ciencia de la Lógica*, p. 725.

con el otro. Por lo tanto, el espíritu exteriorizado en sus momentos es al mismo tiempo la totalidad dentro de sí de sus momentos. En tal caso, “contenido del despliegue” mienta sólo un asunto al cual el espíritu atiende *en sí y para sí*, a saber, que aquello que contiene el despliegue, o que despliega el contenido, es ello mismo, caracterizando, una vez más, al espíritu como vida infinita y dinámica que se auto – conoce y es, *en sí y para sí*, cuando se vuelve absoluto.¹²⁴

Además la filosofía acaba con la religión, por cuanto transforma su contenido en el contenido universal aplicable a toda fórmula interna y propia, adentrando al espíritu de nuevo hacia sí mismo en la concepción de su razón. Si la filosofía es la esfera más alta de todo el espíritu absoluto, se debe a que ella provee el concepto, es decir, el cimiento y la razón vivientes e ilimitados del cual las demás formas comparten la inquietud y el despliegue de la totalidad hacia el cual tienden. Ahora, sólo *desde* la filosofía, todas las demás esferas pueden ser nombradas, definidas, analizadas y convertidas en conocimiento de sí; sólo a partir de ella pueden, en efecto, ser ellas mismas esferas. Pero la filosofía no es lo *último* que se lleva a cabo, como lo más novedoso u original, ajeno a lo previamente establecido, sino que *es lo que se ha estado haciendo en todo el recorrido*. Por lo que la filosofía, al ser lo más reciente y definitivo para el espíritu absoluto, y del mismo modo que lo absoluto es comienzo, también la filosofía se compenetra en el todo como el principio que no ve su fin o acabamiento. Es la producción de sí en las formas, primero ajenas a sí, pero, después, re- apropiadas por el ejercicio del reflejo y reflexión del espíritu.

Únicamente la filosofía en su conjunto nos permite el conocimiento del universo como totalidad orgánica, totalidad que se desarrolla a partir de su concepto y que, sin perder nada de lo que hace un conjunto, un todo, cuyas partes están unidas unas a otras por la necesidad, se encierra en sí mismo y, en esta unión con ella misma, forma un mundo de verdad.¹²⁵

¹²⁴ Vid., *Escritos de Juventud*, p. 402: “Esta condición de lo viviente de ser una parte se supera en la religión; en ella, la vida limitada se eleva a lo infinito, y solamente por esto, porque lo finito es en sí vida, lleva consigo la posibilidad de elevarse a la vida infinita. Por eso mismo la filosofía tiene que terminar con la religión, ya que la filosofía es un pensar, lo que equivale a decir que lleva en sí una doble oposición: tanto oposición entre pensar y no – pensar, como la [que existe] entre lo pensante y lo pensado.” Esto no quiere decir que la filosofía termine siendo ella misma religión (a pesar de que un joven Hegel pudiese haber pensado en esa opción), sino que la religión posibilita el tránsito hacia sí de la filosofía, y que ésta capte desde sí, a esa “vida infinita” como lo que real y efectivamente es, el concepto y la idea de su ser y saber en devenir de sí. Y la doble oposición que contiene en sí la filosofía no es, en realidad, una oposición en sentido estricto, sino la inclusión dentro de sí de lo negativo como negatividad absoluta, como contradicción resuelta en las formas previas.

¹²⁵ .- *Introducción a la Estética*, pp. 19-18.

Todo el sistema de Hegel es, sin duda, el Espíritu Absoluto, que además, funda e incluye en él mismo como un solo pensamiento desplegado. El fin de la historia universal, es decir, su objetivo y su progresión *en sí y para sí*, siendo esto lo más reciente o aquello que la hace ser tal, es el Espíritu Absoluto. El espíritu absoluto es manifestarse en su historia, para perderse nuevamente, y re – encontrarse, con la filosofía, en el vasto reino creado por sí, a partir de su pérdida. Y todo el sistema, lo es del método por el cual el espíritu parte para denominarse a sí mismo. Ahora ya lo ve todo, comprendiéndose como ese todo. Pero de esta manera en que todo se ve en esas, sus alturas, también todo comienza a desvanecerse desde ahí mismo, pues justo cuando se ha alcanzado la altura más considerable y elevada, se ha comenzado a descender *desde* ahí sin siquiera darse cuenta de ello. Así el espíritu termina sin haber terminado realmente, se comienza a sí mismo, buscando ávidamente, *en sí y para sí*, el reino que se ha creado para conocerlo insistentemente en la transformación de su ser, por y para el cual ese reino es sólo suyo. Es el monstruo que se devora y vomita a sí mismo, para volver a alimentarse, consigo, de sí. Saturno ha devorado ya a sus propios hijos. Ahora, sólo queda devorarse *para* él mismo.

3. Identidad.

Que la diferencia, consubstancial al pensamiento,
entre la «cosa misma» y la «cosa del pensar»,
evolucione hasta producir una identidad;
que la cosa del pensar no sea más
que la cosa misma en su despliegue.¹

En la constitución desplegente del espíritu absoluto, ha surgido la realización de sí a través de sus estructuras fundamentales aquí tratadas. La capacidad desplegente y superadora del espíritu que se aborda, ha sido también abordada por el propio espíritu bajo la forma del *sí mismo* absoluto. Esto quiere decir que el espíritu se ha fundado y fundido en el saber que resulta de su ser, y en el ser que procede de su saber. La consecución de sus estructuras es tanto la manifestación de esta concordancia como la expresión conceptual de ambas estructuras en dicha coincidencia. Por un lado, el *método* se ha manifestado en la culminación de la relación entre su ser y su saber, como el desarrollo que se sabe a sí mismo tanto en la realización de su tendencia como en la perfección de sí en *la ciencia*. Comenzando consigo mismo como un impulso natural o propio de su estado deviniente, ha avanzado hasta la producción de sí en sus formas, y la producción de sus formas *en sí*. Este método ha mostrado además que la tendencia del desarrollo ha implicado un aspecto trágico, incesantemente contradictorio y negativo que, sin embargo, conlleva a sí su propia asimilación y superación en la medida en que se avanza hacia la realización de sí, siendo, en tal caso, ya *para sí*; es la negatividad del saber que se supera constantemente. El movimiento aquí manifestado es el de lo desplegado que tiende hacia lo que atiende, en la realización de su ser por medio de su saber, y viceversa. Llegando en la cohesión de ambos a la propia culminación de su ser y de su devenir desplegado. Es el *sí mismo* del espíritu que alcanza su tendencia y la realiza, en la medida en que se va desplegando. Pero por otro lado, lo que significa el término o cúspide del método es ya el nuevo comienzo del desarrollo de su próxima estructura aún más perfecta y total que engloba *en sí y para sí* las formas o configuraciones producidas primeramente, pero que las unifica en cohesión tanto con ellas mismas como con la totalidad *sobre* la cual proceden y *hacia* la cual se ha desplegado. Es el *sistema* del espíritu, que primordialmente expone su desarrollo como lo que se expone a sí, en la total cohesión de sí y de sus momentos. Esta totalidad, al par que

¹.- Cuartango, Román, *Op. Cit.*, p. 41.

se define por sus momentos, es también esencialmente aquello *desde* lo cual los momentos son ya definidos, razonados y rememorados conceptualmente. En tal caso, el movimiento, ahora desplegado, del espíritu absoluto es la circulación o el ciclo de su ser en pos de la identificación con su saber. Y este ciclo, o *enciclopedia*, que el sistema realiza *desde* sí, lo caracteriza como la *ciencia* a partir de la cual todo se genera, justifica y aprehende, en tanto que obtiene en estos actos el concepto a partir del cual todo es permisible para la propia concordancia del ser y del saber del espíritu absoluto. Esta estructura es el *sí mismo* que se culmina en el exponerse y ser del espíritu en todos sus momentos, él mismo.

Sin embargo, queda por ver que estas dos estructuras fundamentales, al par que producen su desarrollo, se producen en el desarrollo mismo. En efecto, es necesario probar y mostrar, que así como el espíritu se expone en tanto sistema, también expone lo que lo caracteriza como sistema, a saber, las mediaciones que lo caracterizan como el proceso de unificación a través del cual el mismo espíritu deja verse y se observa y razona a sí mismo. Sólo la total cohesión de sí en sus momentos, y de sus momentos en el espíritu *en sí y para sí*, o el espíritu absoluto, producen la verdadera razón de ser de este espíritu omnisciente y auto productor de sí mismo. Esta verdadera razón de ser no es otra sino la coherencia y coincidencia de su ser y su saber a través del proceso por el cual se generan y a partir del cual se definen. Pero esta *identidad* conlleva, por todo, también el *desarrollo del proceso* en las caracterizaciones que a ambas estructuras les toca poseer, contener, desplegar y exponer. Culminando con la realización de este análisis suyo, en la *identidad del proceso*, desde el cual el todo es posible en cohesión, realmente efectivo y dentro de lo desplegado a partir de lo cual estos momentos son lo desplegado abierto para la coherencia de sus estructuras fundamentales. Lo más necesario para el espíritu absoluto no es sólo saberse, o sólo ser, sino saberse efectivo, y ser realizado, o ser en su saber, y saber en su ser. Y esta necesidad, por lo demás, filosófica, se explica o expone a sí solamente desarrollándose, es decir, identificando su sistema con su método.

Si se tiene al sistema como lo desplegado o exponente, y al método como lo desplegado y expuesto en momentos diferenciados y superados, entonces la unión de ambos será la revitalización del espíritu *en sí y para sí* como *idéntico* en su negatividad absoluta, por cuanto abarca lo propio de sí como lo otro de sí. Pero si se tiene que el método es el desarrollo persistente histórico del espíritu, mientras que el sistema es aquello

que, conceptualmente, se desarrolla dentro de este *sí mismo* del espíritu, entonces lo que resulta es la producción de la relación y realización del *proceso en sí y para sí* del espíritu absoluto. No es difícil ver que ambos procedimientos son esencialmente el *sí mismo* expresado a partir de la cohesión de sí en sus estructuras, o lo que es lo mismo, *la identidad del proceso*, anteriormente anotada, como la nueva pauta a desplegar en lo desplegable, ya que el sistema y el método constituyen ahora lo vital e importante para el propio espíritu absoluto y, por ello, sólo a partir de sus estructuras es que se puede saber y ser en la medida en que ellas llegan a ser él. Para poder comprender esta identidad del *sí mismo* por medio de la razón que la produce será necesario, en primer lugar, analizar aquellas presentaciones hechas por el propio Hegel en las que muestra y desarrolla el concepto de la identidad como inmanente a todo el desarrollo del espíritu absoluto, no sólo a un momento ni a una intermediación, sino siendo relativo y condicional al todo del cual se define y al cual describe (3.1); pero, en segundo lugar, se tendrá que relacionar y exponer lo obtenido del concepto de identidad como el fundamento de todo el proceso, para comprenderse con el proceso desplegable mismo, a partir de los elementos asumidos durante todo el desarrollo dialéctico, en la realización efectiva de sí del espíritu absoluto (3.2); para culminar, ulteriormente, con la definición del proceso en identidad consigo, a partir de su diferenciación, y revelada en la cohesión con sus estructuras, rematando en la necesidad de esta cohesión como lo propio de cualquier filosofía que pretenda ser original y legítima, como es el caso de Hegel (3.3).

3.1. El concepto de identidad.

[Breve repaso de la *identidad* en la doctrina de la esencia]: En el despliegue de *sí mismo* del espíritu, ha resultado ser en su saber generado y mediado, pero también ha resultado que éste, junto con la mediación de dicho *sí mismo* desplegado, ha concordado con su razón de ser en la culminación de su desarrollo. Lo que ahora le ocurre al espíritu, por tanto, no se sobrelleva a sí mismo, es decir, que ya no se recorre a partir de su menesterosidad por alcanzarse, ni se rememora como objeto del pasado por justificarse. Es su libertad de mantenerse siempre presente *en sí y para sí* mismo, y la mejor manera de hacerlo es desplegándose en este desarrollo conceptual. Por lo que, su tenerse presente a sí, *en sí y para sí*, sucede ahora como la exigencia de manifestarse entre la concordancia consigo mismo total, no ya con sus momentos, y la realización de su proceso explícito. Su análisis es, nuevamente, la inquietud dialéctica que, revestida como su sistema, se inclina e interesa por la ejecución de sí constantemente actualizante. Dicha actualización en el proceso será la explicitación de su identidad a partir de sí y de sus estructuras. Por lo que su desarrollo es la coherencia y adhesión de éste *para sí*, es decir, hace explícita, al par que su despliegue, su propia diferenciación, pero sin olvidar que ésta es *suya*, y que constituye la mayor parte de su hacer y de su hacerse. Siendo este desarrollo tanto la inclusión de su diferenciación como la inclusión en sí de su diferenciación, *su* proceso, por demás dialéctico, se deriva *desde* sí y se estructura en los momentos de su desarrollo. Este desarrollo desplegado del espíritu absoluto conlleva la necesidad de su *momentánea* realización a partir del pensamiento en el cual se ha producido, lo lógico, y lo que ocurre como la realización de su concepto es la manifestación reflexiva que va de lo abstracto a lo concreto, dentro del pensamiento, en la distribución de sí como el comienzo de su proceso de culminación. Es la producción, demostración y exhibición *momentánea* de su cohesión en el ámbito lógico de la *esencia* de su desarrollo, que sin embargo, es ya la verificación de que este momento es también todo lo que permea su proceso: “Es que para Hegel, la significación de cada momento no es determinada sino por el resultado final que es la ‘verdad’ de lo precedente”.²

Esta demostración es, por lo pronto, la reflexión dentro de sí que requiere de su exteriorización en lo concreto, pero antes de ello, es necesario determinarla, en la propia

².- Garaudy, Roger, *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*, p. 243.

reflexión, como un desarrollo del concepto de *sí mismo*. En el requerimiento de su identidad, lo que debe hacerse en este primer proceso de exteriorización y realización del concepto de su identidad, es la determinación de los momentos por la cual ella se demuestra y entrelaza con todo el desarrollo lógico del *sí mismo*, dentro del pensamiento que se exterioriza en tanto se determina. Al mismo tiempo, esta determinación es la posibilidad y base de toda la cohesión del proceso desplegado efectivamente realizado, pero esto no quiere decir que primero ocurra la realización efectiva y después el procedimiento de su identidad en sus momentos. Por el contrario, al par que se da un momento lógico —como es el caso de la identidad que se está tratando— se manifiesta con base en ello y junto con ello, el momento por el cual la conciencia del espíritu ha de estar pasando en la realización de sí en tanto espíritu absoluto. Por lo que la reflexión no lo es de su despliegue no efectivo, o sea, del de las formas de lo conciencia no real, sino que lo es ya desde la devolución conceptual que revitaliza sus formas cuando se sumerge en ellas y exterioriza de ellas. Así pues, la reflexión lógica es el hacerse a sí el concepto en el tránsito de su realizar sus momentos como *momentos* del espíritu absoluto, y desde el cual se define en tanto *momentos*. Esta reflexión, como lo lógico a lo que pertenece, se mantiene dentro del ámbito del pensamiento necesario para la manifestación de sí, al par que lo pensado, en lo manifestado. Pero esta postulación de su identidad es también lo lógico por el hecho de que su método se mueve y desenvuelve con vistas a esta propia demostración de sí en la totalidad de su ser y su saber en cohesión. Sólo así expone lo metódico de su devenir en la realización estructural total: “La reflexión tiene que separar lo que es uno en la identidad absoluta y expresar en dos proposiciones [o movimientos, fases], en una la identidad, en otra la escisión, la síntesis y la antítesis separadas.”³

Esta identidad es absoluta, esto quiere decir que aquello que se manifiesta en esta identidad es desplegado en lo real tal y como se manifiesta en ella lo absoluto mismo, ya sea tanto espiritualmente, como total y estructuralmente en sus momentos, por cuanto pertenece a lo absoluto en la medida en que él la lleva a su desarrollo. Ambas nociones definen un solo proceso: el absoluto. Pero también pertenece a lo absoluto *su* identidad, ya que ella misma expresa el desenvolvimiento de su propio ser desplegado en la realización de sus estructuras. En tal caso, lo absoluto, que se desenvuelve con el fin ya marcado en

³.- Hegel, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 39.

todo su ser desplegado, se expresa espiritualmente como el hacer patente este fin en el reinicio de todo su despliegue. Es la revitalización del mismo en la tendencia por saberse *en sí y para sí* en todo el proceso desplegado, no ya desplegado, y realmente efectivo, no ya mero realizado. Así pues, la identidad pertenece al absoluto tanto como éste pertenece a aquella. Esta pertenencia suya del espíritu absoluto es la pauta por la cual su pensamiento es realmente efectivo en sus formas. Y aquí lo absoluto se manifiesta ya concretamente no tanto como el *momento* que deviene *para nosotros* en la conciencia, sino también, y en la misma medida, porque esta constitución adquiere su mayor verdad en tanto espíritu, o sea, en tanto totalidad concreta *para sí*, del *en sí* momentáneo.

Pero esta *identidad absoluta* trae consigo la necesidad de su diferenciarse, como un movimiento que, de manera inseparable, contiene ya a lo otro dentro de sí. Esta diferenciación, que en *su momento* tiene la caracterización de su dividirse en dos proposiciones, es la necesidad de la manifestación de esta coherencia, en sus propias estructuras, como también exteriorizada y medida por el propio pensamiento del espíritu absoluto y en el mismo. Por un lado, su diferenciarse en dos proposiciones es sólo la base de la necesidad de su propio desenvolvimiento en sus estructuras por las cuales deviene, y a las cuales hace devenir en su proceso. “La Diferencia o distintividad, [...], está inseparablemente conectada con la Identidad, y viceversa, [...] una y otra determinación valen a la vez como Diferencia y como Identidad.”⁴ Es la necesidad de mostrar que el espíritu absoluto posee su *en sí*, pero que también posee su *para sí*. Lo importante aquí, y a la altura que ha alcanzado este absoluto, como espíritu, es que estos elementos le pertenecen como producto de su ser y su saber, y por lo tanto, no es simplemente él *en sí*, en estos elementos. En efecto, el espíritu absoluto ahora es y se sabe en ellos no ya como uno y otro en la progresión de sí o como saberse, en su ser, hacia la tendencia de su progresión, ni mucho menos en la necesidad de volver *en sí* para saberse como un momento de un *para sí* que por lo pronto se le antojaría ajeno a su devenir. La verdadera necesidad y demostración de ésta en su desenvolvimiento es la coherencia de ambas diferenciaciones, por cuenta propia del espíritu absoluto. No es la sobreposición de sí y de sus momentos como uno *en sí* y otro *para sí*, sino que se ha de saber idéntico a sí mismo en esta primera conjunción y coherencia de estos elementos: el espíritu absoluto es y se sabe *en sí y para sí*.

⁴.- Findlay, John Niemeyer, *Op. Cit.*, p. 193.

Esta relación de ambos [opuestos] es la expresión de la antinomia [o contradicción], y en cuanto antinomia, en cuanto expresión de la identidad absoluta, es equivalente poner $A = B$ o $A = A$, esto es, cuando $A = B$ y $A = A$ se toman como relación de ambos principios. $A = A$ contiene la diferencia de A como sujeto y de A como objeto, y a la vez su identidad; asimismo, $A = B$ contiene la identidad de A y de B con la diferencia de ambos.⁵

Por ello, su diferenciación en contradicción no es un resultado ajeno al proceso mismo, sino que es la expresión de éste en su devenir idéntico consigo mismo. Su antinomia o contradicción es fundamental para el desenvolvimiento de la identidad, por cuanto es la expresión de lo absoluto para saberse y ser en todo este despliegue de sus estructuras, en cuanto tal. Pero esta diferenciación, en tanto expresión de lo absoluto, contiene ya dentro de sí la inclusión de uno y de otro en las proposiciones o divisiones que expresa. Si el *en sí* se toma como el devenir del sí mismo del absoluto, en una sola proposición, se debe precisamente a que esa sola proposición contiene dentro de sí a la otra, que es ya la diferenciación de sí. Por ello, el *para sí*, como el otro lado de este desenvolvimiento, y siendo también el producto de esta segunda proposición contradictoria, es ya la inclusión de la primera, en tanto el diferenciarse de sí a partir de ella. Ambas proposiciones son diferentes y se expresan separadamente, como el necesario juego del *movimiento* de su devenir, pero así es también como se pertenecen al absoluto, y esta pertenencia es la reflexión y manifestación del *sí mismo* de lo absoluto, ya como espíritu. Ambas proposiciones, por muy separadas que se presenten, son ya incluidas dentro de sí en la medida en que su diferenciación es ya la inclusión de lo absoluto en lo espiritual del todo devenido de sus momentos. La separación de ambas proposiciones produce el juego de este movimiento que es el desenvolvimiento de sus estructuras y elementos culminantes en la

⁵ .- Hegel, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 42. Vid., también *Ciencia de la Lógica*, p. 359. Lo que aquí ocurre es que ya al designar la antinomia como $A = A$, se establece de manera implícita el desenvolvimiento de sí en su propia identidad, pero este desenvolvimiento pasa necesariamente por la diferenciación de la antinomia, o sea, $A = \text{no } A$, destruyendo, con ello, en el tránsito de su desenvolverse, toda relación puesta o pensada por el entendimiento. Lo que quiere decir $A = \text{no } A$, es que en realidad todo aquello que no está dentro de A , necesita ser involucrado con ello, por ello expresa su propio movimiento. Pero al plantear $\text{no } A$ como B , entonces el movimiento adquiere nueva significación, ya que ahora $\text{no } A$, en tanto B , no es ya simplemente la negación de A , sino que es lo otro hacia lo que A debe tender en su propia identificación. Es decir, que lo otro de A no es un vacío absoluto, carente de sí y de movimiento, sino que es su otro, porque se lo ha puesto como aquello hacia lo que se dirige en el devenir de sí en su propia identidad. Por tanto $A = B$ expresa no tanto el movimiento en el que A se dirige a su otro, involucrándolo e involucrándose con él, sino también la identidad por la cual B se deja involucrar con A . Y la diferencia que hay entre ambos es sólo una diferencia *momentánea* o de proceso.

realización única y efectiva de ambos como el mismo principio. La separación, por tanto, es necesaria a la realización de la identificación y cohesión de las estructuras en el proceso del espíritu absoluto.

La identidad no existe en las cosas [en este momento] sino sólo en el pensamiento que las confronta con la diferencia y la diversidad; ella es un momento abstracto de la reflexión que la mediatiza por su contrario: la diferencia. [...] La diferencia es ya contradicción, porque ella une dos términos que no existen sino separados, opuestos, pero en relación indisoluble.⁶

La separación de las proposiciones de una identidad absoluta no es sino la expresión, igualmente absoluta, de la diferenciación de sí que produce *en sí y para sí* la coincidencia entre el elemento pensante y el elemento pensado o realizado, o entre su ser y su saber. No es necesario asignar a cada uno el elemento que le pertenece y al que pertenece, porque la diferenciación no opera en esa manera, por lo menos no la diferenciación de la identidad absoluta. Ya que esta diferenciación es absoluta, todo aquello que diferencia lo expresa todo en cada uno de los elementos de su diferenciación y de su mismidad. El absoluto como el elemento del pensamiento es ya su expresión, tanto concreta como pensada o pensante, en el espíritu. Mientras que el espíritu como el ser devenido que se ha manifestado a partir de su elemento sapiente, el absoluto, al incluirse y exteriorizarse en éste ha resultado el *sí mismo* que permea todo el proceso en la realización y el encuentro de sí *en sí y para sí* y dentro de todos sus momentos. Sin embargo, la identidad que aquí ha resultado es la identidad para consigo de su propia reflexión. Lo ganado por esta reflexión es tanto la identificación *para sí* de cada uno de estos elementos en juego, como la igualdad *en sí* de ellos mismos en el tránsito de su devenir pensante. Este devenir pensante es el ámbito de la *Lógica*, que contrae y contiene el elemento reflexivo del pensar, por cuanto ha traído al pensamiento la relación absoluta de la identidad que debe ser tratada *momentáneamente* como el necesario patrón de todo el desarrollo. Pero también es el ámbito de la *Filosofía*, por cuanto ha de introducir y coincidir este elemento absoluto con el elemento estructural espiritual. O sea, la identidad en el plano lógico es el establecimiento reflexivo y conceptual rememorante y revitalizante de lo que ocurre y ocurrirá en todo el desenvolvimiento del espíritu a partir de su inmediatez en la conciencia o el ser y de su culminación en lo absoluto, o la inclusión de este absoluto en todo el proceso espiritual de

⁶.- Garaudy, Roger, *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*, p. 298.

lo humanamente construido, no ya como algo formal o abstracto, sino como lo *pensante desplegado* que se marca su determinación en tanto se identifica con el proceso concreto.

Esta determinación de la identidad como momento, se inserta en la esencia del tránsito lógico. Esta esencia es la verdad de un ser que es ya absoluto, y por lo tanto total y pensante, incluyente y promotor del movimiento. Pero este ser, en tanto es presentado y pensado absoluto, es carente de su determinación espiritual en tanto absoluto. Razón por la cual carece también de su determinación y de su mediación espiritual. Esta indeterminación es también, y sin embargo, pensamiento reflexivo, o razón que tiende a su realización. Y la realización de su momento, como elemento constitutivo, está ya *puesta* y revelada en la esencia, la cual ha resultado la manifestación o el aparecer efectivo del ser como algo ya reflexivo. Su aparecer es ya el *poner* reflexivo que denota *en sí* la progresión de su movimiento como lo que se hace *para sí* la diferencia en sus momentos, pero que los incluye en la medida en que desarrolla su momento.

La esencia, en tanto identidad, es ya la expresión de todo el despliegue de mismidad y diferenciación de su elemento que aparece, o sea lo absoluto, como sabiéndose y regresando desde el elemento de su pensar reflexivo.

La esencia es, *en primer lugar*, simple referencia a sí misma, pura *identidad*. Ésta es su determinación, según la cual ella es más bien falta de determinación. *En segundo lugar*, la propia determinación es la *diferencia*, y precisamente, por una parte, como diferencia extrínseca o indiferente, representa la *diversidad* en general, por otra parte, en cambio, está como diversidad opuesta, o como *oposición*. *En tercer lugar*, como *contradicción*, la oposición se refleja en sí misma, y vuelve a su *principio*.⁷

Si esta identidad no es del todo inmediata se debe precisamente a que ha sido *puesta* por la reflexión, es decir, que se ha manifestado como un momento y movimiento del análisis de su propio tránsito. Esto quiere decir que lo que aquí se trata no es un momento fijo o aisladamente determinado, sino que es la exposición del desarrollo de su análisis en vías de realización de su razonamiento y sostén de todo el proceso.

La Identidad no significa nada (no sería más que el puro Ser), excepto como auto – identidad, y la auto – identidad sólo tiene significado en cuanto mediada en la antítesis como auto – Diferencia. La inseparabilidad de Identidad y Diferencia recuerda la del Puro Ser y el No – Ser. El desarrollo de la Diferencia pasa por tres sub – categorías en las que el momento de la identidad está primero subordinado a

⁷ .- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, p. 359. Vid., también, también, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pp. 208-211. § 112.

la diferencia y al final a su mismo nivel en la Contradicción. [...] La Identidad y la Diferencia se sintetizan en el Fundamento.⁸

Lo que inicialmente importa aquí es el propio desarrollo de esta identidad, como el desenvolvimiento de su propia reflexión. En la identidad, como el momento de la esencia de lo lógico, lo que se expone es el movimiento de su establecimiento a partir de su propio abstracto *hacia* y *desde* su propio fundamento concreto. Es decir que desde su planteamiento como lo puesto por el entendimiento, ha de desplegarse hacia lo expuesto por la razón o la reflexión, que es ella misma en la necesidad de su concreción. La identidad es ya su propio cimiento y demostración por cuanto es lo que impera y permea el desarrollo de esta esencia hacia su complejidad como concepto, es decir, que la diferenciación e inclusión de ésta en la totalidad de su movimiento es lo que caracteriza el momento de la identidad de la esencia en el desarrollo lógico de lo absoluto. La identidad, a pesar de ser presentada como un momento en cuanto tal, es ya el desarrollo de lo absoluto en su plano lógico, ya que se trata de devenir *en sí y para sí*, a partir de las contradicciones en la realización de su concepto. Pero lo que ocurre en el *momento* de la identidad de la esencia es que se expone este proceso a partir de la determinación de su elemento abstracto, del $A = A$ o del $Yo = Yo$ del entendimiento, que se manifiesta hacia la tendencia de su concreción absoluta. “En lugar de permanecer en la identidad abstracta del $Yo = Yo$, el espíritu debe alienarse para sentir la tierra en los seres vivientes.”⁹ Es al mismo tiempo la negación de lo anterior devenido, por el hecho de que lo *pone* para ser analizado y complementado a partir de este desarrollo. En este caso, lo *puesto* por la identidad no es ella misma como su producto, sino que pone dentro de sí, como punto de partida, lo obtenido por la esencia en la esencia misma, a saber, la verdad del ser. Y aquello opuesto por este punto de partida, es la pauta de la complementación del saber en la inmersión de lo reflexivo que aquí produce, genera y desarrolla. Este es el factor por el cual lo que ocurre en la esencia no es propiamente enajenación de su contenido o complementación externa, sino auto análisis de lo obtenido por sí, en el momento previo de su ser *sí mismo*, abstracto e indiferenciado. Es la necesaria diferenciación que parte de sí en lo abstracto de este reciente momento por el cual lo absoluto ha transitado. Y la identidad no es, como se ha visto, punto de partida, sino más bien punto de llegada, y aún más punto de

⁸.- Mure, G. R. G., *Op. Cit.*, p. 134.

⁹.- Garaudy, Roger, *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*, p. 246.

desenvolvimiento, en el sentido en que es lo que pone en movimiento sus determinaciones *hacia* sí, pero que *desde* sí compone y gobierna el proceso mismo de desenvolvimiento y compleción de lo abstracto y ambiguo hacia lo concreto y verdadero.

La primera y necesaria diferenciación de la identidad absoluta, su partición o distribución originaria, se da ya dentro de la misma identidad del momento en la esencia. La identidad que se da aquí, como la diferenciación de sí, es la postulación de la separación misma dentro de aquello que se proclama como lo idéntico consigo mismo, o lo que se puede y tiene que caracterizar como *lo mismo*. Esta identidad consigo no sólo incluye dentro de sí el *sí mismo*, sino que excluye también todo aquello que, abstractamente, no es el *sí mismo*. Esto se debe a que, en su identidad reflexiva, se abstrae el uno del que se procede a *lo mismo* que debe haber resultado, refiriéndolo implícitamente a *lo otro* de lo que ha de resultar, es decir, a lo que será en su referencia diferenciada. O lo que es lo mismo, la pura identidad reflexiva consigo mismo es la posición del ser de lo absoluto en el saber que ha devenido de sí, como diferenciados en *lo mismo* de cada uno de sí. Lo idéntico consigo mismo sólo lo es consigo mismo, y no, inicialmente, con su otro. Este otro es, de modo general, *lo que no es*; pero de un modo más específico es *lo que no se es*, y en esto último se despliega tanto lo que fue como lo que será, durante todo su desarrollo. Por esto, tal identidad inicial es la identidad abstracta, o la reflexión simple y llana del entendimiento. “Esta identidad es *formal* o *identidad del entendimiento* en tanto en él se ase firmemente a ella haciendo *abstracción* de la distinción.”¹⁰ La abstracción que se hace de esta distinción opera de dos modos: en primer lugar, se le abstrae porque se establece una *mismidad* formal, fija, o indiferenciable, de la cual parte pero que no incluye dentro de sí, puesto que no es su sí mismo en lo *puesto* por su apariencia; y en segundo lugar, se la abstrae porque en ella cabe todo lo que no es puesto por el pensamiento reflexivo, es decir, que la distinción cae en el opuesto de lo que es *lo mismo*, como aquello que esto *mismo* no acepta dentro de sí. Hecho por el cual, la identidad inicial es la relación de la *mismidad* planteada por el desarrollo, pero que en *su momento* de *identidad consigo*, es sólo la fijación del entendimiento que niega —y se niega— sin darse cuenta cuando se afirma a sí mismo como *mismidad*.

¹⁰ .- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 213. § 115 (nota explicativa). O *Ciencia de la Lógica*, p. 361.

El pensamiento que se detiene en la reflexión extrínseca, y no conoce otra forma de pensamiento que la reflexión extrínseca, no logra reconocer la identidad tal como hace poco la comprendimos, o sea la esencia, que es la misma cosa. Este pensamiento tiene ante sí siempre sólo la identidad abstracta, y fuera y al lado de aquélla, ve la diferencia. [...] extrae ahora especialmente la identidad, y *luego de nuevo también* obtiene la diferencia *al lado de ella*; es decir, opina que sea ahora un poner una igualdad, *luego también de nuevo* un poner una desigualdad – poner una igualdad, haciendo *abstracción* de la diferencia, poner una desigualdad, haciendo *abstracción* del poner la igualdad.¹¹

Por ello, toda *mismidad* es ya la relación abstracta del entendimiento en su identidad inicial, es lo que se refiere a *sí mismo* como lo inamovible por lo cual todo el movimiento se produce. Pero esta generación de su movimiento no es su propia voluntad, por cuanto *para nosotros* lo necesario es lo libre, o sea, que se necesita liberar su contenido en el desarrollo que incluye dentro de sí su propia negatividad y a partir de sí, de sus limitaciones. Sólo cuando ha llegado el *sí mismo* a la identidad absoluta de su desarrollo, entonces se sabe a sí como el productor de su propio movimiento, y por tanto deja de ser abstracto. Pero el desenvolvimiento y la recuperación necesaria de este pasar por sí, es el negar lo mismo en su “ser otra cosa de lo que es”, o sea, el incluir dentro de sí sus propias diferenciaciones como *lo mismo en lo otro*, negando la *mismidad*, y obteniendo ya, *para nosotros*, el primer paso de la *identidad concreta*. Momento por el cual este *sí mismo* deja de ser tal y se vuelve algo *idéntico*, marcando ya con ello, su revitalización estructural a partir de lo lógico por lo cual se está deduciendo y en lo cual se está marcando ya su dirección hacia lo estructural del espíritu desde donde todo se está creando y manifestando en la realidad a partir de su propio concepto. Esta *mismidad* es la actividad lógica que incluye ya dentro de sí el elemento contradictorio, lo negador que al mismo tiempo incluye su nueva afirmación, al postularse como una afirmación abstracta que en el fondo es ya su negación. La *mismidad* es aquí, en el plano de la identidad absoluta, la expresión de la

¹¹ .- *Ciencia de la Lógica*, p. 362. Vid., también, Kojève Alexandre, *La Dialéctica de lo Real y la idea de la Muerte en Hegel*, p. 41: “El pensar del Entendimiento está dominado exclusivamente por la categoría ontológica (y por tanto ‘lógica’) primordial de la *Identidad*. Su ideal lógico es el acuerdo perfecto del pensamiento consigo mismo o la ausencia de toda contradicción interna, es decir, la homogeneidad, o lo que es igual, la identidad de su contenido.” Lo que Kojève expresa aquí como *Identidad*, es, en realidad, la *mismidad* que se está tratando. Lo que Kojève hace, al parecer, es tomar el término de *Identidad*, a partir de lo planteado por el entendimiento; es decir, que el término identidad que él está tratando es el de la *identidad abstracta*, del Yo = Yo carente aún de su propio desenvolvimiento, mas no el de la *Identidad concreta*, del proceso y que resulta ser, en última instancia, ya el espíritu absoluto. Puede parecer que Kojève niegue que la identidad llegue a ser concreta, porque el punto culminante de este proceso es, para él, la Totalidad, pero en realidad lo que hace a favor de esta investigación es sólo negar el proceso abstracto dado, y por ello carente de movilidad, por el cual se le puede caracterizar a esta identidad momentánea.

identidad *momentánea* de la esencia. Esta identidad, como un *momento*, es la *posición* de esta abstracción que refiere, o sea, que contiene, dentro de sí y *para nosotros* pero sin que ella lo sepa en su momento pues aún lo posee implícito, todo su desarrollo como la determinación de sí en sus momentos. “La esencia es meramente pura identidad y parecer dentro de sí misma en tanto ella es la negatividad que está – refiriéndose a sí y es así el repelerse de sí por sí misma; contiene, por tanto, esencialmente, la determinación de la *distinción*.”¹²

Lo que le sigue a *su momento*, es la señalización y especificación de la identidad en el tránsito de su diferenciarse para volver a sí como lo más concreto y propio de todo su desarrollo: del *sí mismo* de lo absoluto. Por un lado, el desarrollo se explica entre el resultado negativo de la identidad abstracta, o sea, entre la relación idéntica con lo semejante y lo desemejante.¹³ Lo que se da en esta partición es una identidad, por así decirlo, doble, entre lo que cabe en el *sí mismo* y lo que no cabe en él, siendo lo primero lo igual a sí, y lo segundo lo desigual, que en su repelerse de ambos crea su propia identidad abstracta a partir de aquello de lo que no son lo mismo, forjando entonces, no sólo su mismidad, sino la diferencia abstracta que se refiere y refiere lo otro de su negación. Esta identificación abstracta es recíproca, una no se da sin la otra, lo que es lo mismo, no se puede reflexionar si no es a partir de lo que no se es. “De ello resulta: lo idéntico es esencialmente distinto de sí mismo; lo uno es otro respecto de él mismo; la afirmación es como tal esencialmente negación; hay que pensar todo lo que pensamos como incompatible consigo mismo.”¹⁴ Si este opuesto no existiera entonces aquella *mismidad* no sería sólo abstracta sino también inmediata, carente de su propia determinación idéntica, lo cual destruiría no sólo su identidad inicial sino todo su desarrollo ganado y obtenido por su esencia, porque en la inmediatez de su desenvolvimiento no existe aún la necesidad de relacionarse, pues ésta se va conformando en la medida en que se supera hacia la verdad del ser, que se logra en la esencia. Dejaría de ser, por tanto, su propia verdad, y se convertiría en un ser sin sentido rotando sobre sí al no poder obtener nada de su constante cariz. Por ello mismo, y por lo que ha venido resultando tanto de este proceso de repaso como de desarrollo de su esencia, no hay *distinción* sin *mismidad*, ni *mismidad* sin *distinción*,

¹² .- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pp. 214-215. § 116.

¹³ .- Vid., *Ibidem*, pp. 215-216. § 117 y § 118. Y, también, *Ciencia de la Lógica*, p. 361-363.

¹⁴ .- Heinrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, trad. de Jorge A. Díaz A., Caracas, Venezuela, Monte Ávila Editores, Pensamiento Filosófico, 1990, p. 252.

estableciendo ya con ello la propia vida por la cual ha de desenvolverse y que ha de apropiarse para su manifestación concreta y absoluta.

La distinción *en sí* es la distinción *esencial*, lo *positivo* y lo *negativo* y eso de tal manera que lo positivo es así la idéntica referencia a sí que *no* es lo negativo, y éste [por su parte] es de tal modo lo distinto de por sí que *no* es lo positivo. Siendo así cada uno [de ellos algo] que de por sí *no es lo otro*, cada uno *aparece* en lo otro y sólo es en tanto lo otro [también] es. La distinción de la esencia, es, por consiguiente, la *contraposición*, con arreglo a la cual lo distinto no [es] *otro en general*, sino que tienen a *su* otro referente; esto es, cada uno tiene su propia determinación solamente en la referencia a lo otro; está solamente reflejado dentro de sí tanto cuanto lo está hacia lo otro, y lo mismo [le ocurre] a lo otro; cada uno es, por tanto, *su* otro del otro.¹⁵

Mientras que, por otro lado, su constante referencia a lo que implica *desde* dentro de sí es su propia resolución. Esta identidad no puede quedarse sólo como una simple referencia de un uno y un otro yuxtapuestos, una identidad abstracta dual, sino que se requiere de la inclusión de ambos procedimientos en uno superior y mejor marcado para el desarrollo de lo absoluto, en su espíritu. “En este ser – determinado como aquél que se elimina a sí mismo, la esencia no es esencia procedente de otro, sino esencia que en su negatividad es idéntica consigo misma.”¹⁶ En efecto, lo que se requiere aquí es la compenetración de lo lógico de la identidad absoluta, como lo estructural de su manifestación y creación en lo humanamente construido. No es suficiente acentuar simplemente que no hay uno sin otro, sino que ambos se encuentran *en su desarrollo*. La posición de la identidad abstracta, o *mismidad*, es ya la inclusión de sí y dentro de sí, de su opuesto en la diferencia. A esto se debe la referencia de ambos, a que el uno está dentro del otro, y ese otro, a su vez, se encuentra en el uno del cual parte para definirse y diferenciarse. Así como la mismidad se marca en su diferencia, así la identidad inicial se marca y esboza a partir de la identidad absoluta, que es la identidad concreta a la que se tiende y desde la que se producen los momentos, en todo el proceso.

Pero la diferenciación no es sólo el marco de la identidad abstracta y dual que se crea en la referencia propia de sí con lo uno, su otro. Así como la *mismidad* establece su juego entre semejante y desemejante, en el cual el primero es auto – referencia inmediata, y

¹⁵ .- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pp. 216-217. § 119. Vid., también, *Ciencia de la Lógica*, pp. 366-367.

¹⁶ .- *Ciencia de la Lógica*, p. 391.

el segundo es auto – referencia diferenciada en lo otro de sí, así también la diferencia se establece su propio juego entre lo que es y lo que no es, por medio de lo positivo y lo negativo de sí.¹⁷ El primero, lo positivo, es sólo la diferencia que establece referencia por y para la *mismidad*, es decir, que lo positivo es lo diferente por cuanto es lo mismo para consigo mismo. El segundo, lo negativo, es diferencia de sí y de su otro, lo uno, o sea que lo que diferencia dentro de sí es lo suyo mismo a partir de lo cual lo otro suyo es lo mismo. Pero la necesaria reciprocidad de ambos movimientos de su propio juego es tanto la referencia uno – otro, como la inclusión que de ellos se hace *en sí*, dentro de cada uno. La inclusión exteriorizada y, por tanto, desarrollada o *para sí*, de este juego que se hace a sí la distinción de su propia abstracción es la reflexión que se manifiesta como su necesidad por ser el mismo proceso. “*En tanto distinción que está – refiriéndose a sí misma*, ha sido ya enunciada igualmente *como lo idéntico consigo*, y lo *contrapuesto* es en general aquello que contiene en sí mismo *lo uno y lo otro*, contiene *a sí mismo* y a *su opuesto* dentro de sí mismo. El ser – dentro – de – sí de la esencia así determinada es el *fundamento*.”¹⁸

Lo que ha surgido a lo largo del desarrollo de la identidad abstracta inicial es la exteriorización del todo del desarrollo mismo, a saber, la identidad absoluta concreta que contiene ya dentro de sí sus propias diferenciaciones.

La identidad abstracta en sí no representa todavía ninguna vitalidad, sino que, como lo positivo es en sí mismo la negatividad, por eso sobresale de sí y se empeña en modificarse. Por lo tanto algo es viviente, sólo cuando contiene en sí la contradicción y justamente es esta fuerza de contener y sostener en sí la contradicción.¹⁹

Lo que ocurre con la identidad de la esencia es la necesaria partición en dos proposiciones de su elemento, de la que anteriormente se había desarrollado su progreso. Estas dos proposiciones son la *mismidad* y la *diferencia*, que, referidas, son el marco de la totalidad a la que se tiende, como lo *lógico* de lo que deviene, y que se resuelven en la totalidad del propio proceso. Sin embargo, esta totalidad culminante no es punto de llegada, sino punto de partida por cuanto se ha manifestado como el fundamento de todo el proceso. Del mismo modo en que se puede aseverar que la identidad es *la identidad de la identidad* y *la no – identidad*,²⁰ así también se puede decir que la diferencia es la *diferencia de la*

¹⁷ .- Vid., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pp. 218, § 120.

¹⁸ .- *Idem*.

¹⁹ .- *Ciencia de la Lógica*, p. 387.

²⁰ .- Vid., Juanes, Jorge, *Op. Cit.*, p. 57.

identidad y de la diferencia. Será necesario desarrollar esto y ver qué consecuencias implica. La identidad contiene dentro de sí, y *en sí*, su diferencia; del mismo modo, la diferencia contiene como su otro, *para sí*, la identidad abstracta o la mismidad que surge de la diferenciación foránea. Pero este *para sí* sólo lo es *para ella* por cuanto, *en sí*, aún no ha alcanzado su total despliegue en la negatividad de su cohesión. Por ello la diferencia es necesaria para la identidad, tanto para la inicial como para la absoluta y concreta. Sin embargo, parece que lo que se expresa con que “la diferencia es la diferencia de la identidad y de la diferencia” es de nuevo la presuposición abstracta y dual que implica una irreconciliable convivencia. Este modo de pensar el asunto es erróneo por cuanto se ignora que la diferencia es ya lo que hay inmanente en la identidad, y que, además, procede de ella como su propia diferenciación, tanto de la identidad como de sí. La diferencia sí es distinta de su diferencia porque su diferencia inicial es la necesidad de referirse aquello de lo que se ha producido, pero que en la culminación de este proceso es ya la identificación de sí en el fundamento de la identidad, que a su vez, es su propio fundamento. El resultado de la unión de ambas proposiciones es, no tanto la postulación de un nuevo elemento o una nueva proposición, sino la aniquilación de lo abstracto en la inclusión total de sus momentos. El *sí mismo* abandona su mismidad, siendo aún lo que es y ha de ser, en la aniquilación de aquella con su diferencia, pero las asume ambas y supera dentro de sí, llegando a ser *sí idéntico*; y por ello, la revitalización del absoluto en su propio espíritu estructural se ha vuelto ya posible. “El *fundamento* es la unidad de la identidad y la distinción; es la verdad de aquello que la distinción y la identidad han dado como resultado: la reflexión – hacia – sí que es igualmente reflexión – hacia – otro, y viceversa. El fundamento es la *esencia* sentada como *totalidad*.”²¹

²¹ .- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pp. 218-219. § 121. Cfr., también, Kojève Alexandre, *La Dialéctica de lo Real y la idea de la Muerte en Hegel*, p. 48. “El Ser real concreto (revelado) no es ni *Identidad* (pura, que es Ser, *Sein*) ni *Negatividad* (pura, que es Nada, *Nichts*), sino *Totalidad* (que es Devenir, *Werden*).” Aquí Kojève ha llegado ya a la culminación, desde su punto de vista, del movimiento de la *identidad abstracta* hacia su *totalidad*. Esto quiere decir que la *identidad concreta*, como *totalidad*, es ya la inclusión de su desenvolvimiento en el resultado al que ha tendido y ha llegado. Pero la *Identidad concreta* y la *Totalidad* sólo expresan el desarrollo cabal del *sí idéntico* por el cual el *sí mismo* se ha vuelto a encontrar en la negación de su *mismidad*. La *Totalidad* es ya el desenvolvimiento de la identidad concreta a partir de sus diferenciaciones y de su antinomia *mismidad – diferencia*. La *totalidad* y el *fundamento* son aquí la expresión del mismo proceso en que culmina el movimiento. Pero es también la expresión de la recuperación de la *identidad* como el fundamento de todo su movimiento. Ambos, tanto la mismidad como la diferencia, son al mismo tiempo su propio yo como su propio no – yo, que como tal se incluyen dentro de sí y recíprocamente no sólo en la referencia sino en el desenvolvimiento de sí.

Después de este tránsito *momentáneo* de la identidad de la esencia, que ha resultado ser el fundamento, lo que le sigue necesariamente es su realización como existencia, en el plano de la existencia, que no sólo es manifestación sensible o material, sino también su manifestación pensante, y más aún, la manifestación propia de lo pensante en lo sensible y material. Este siguiente paso necesario de la esencia es ya el mostrarse en lo manifiesto como lo que ella es, con base en y a partir del concepto. Eso que la esencia es, su verdad, es ya el concepto, el desarrollo que desarrolla y se desarrolla *desde y hacia* este fundamento aquí sentado y vinculado con la dinámica de todo su recorrido. La identidad que es fundamento es no ya el tránsito de un momento a otro, sino que es también la expresión de la realización de este *sí idéntico* por *sí mismo*. Es lo absoluto que se expresa y despliega a partir de lo que ha manifestado en su referencia interna de momentos. Y es además el necesario enlace entre lo que es como absoluto y lo que ha de devenir en tanto espíritu. La concreción de sí en sus formas, y de sus formas, es la necesaria intermediación entre su *sí* determinante del proceso y su *sí* estructural del proceso, o sea, de este su *sí idéntico* resultante.

La identidad, vinculada con lo absoluto como sujeto de una proposición, suena así: *lo absoluto es lo idéntico consigo*. Esta proposición es tan verdadera como ambigua, aunque en ella sea mentada su verdad; por ello, en su expresión es como mínimo imperfecta, pues queda por decidir si ha sido mentada la identidad abstracta del entendimiento, o sea, una identidad opuesta a las otras determinaciones de la esencia, o la identidad como *concreta* en sí misma; de esta manera, como luego resultará, la identidad es primeramente *fundamento* y después, como verdad superior, el *concepto*.²²

Lo absoluto es idéntico consigo mismo porque ha devenido *sí mismo*, desde su *sí idéntico*, o sea *desde* la propia concreción de sí en tanto espíritu, y éste sólo es concreto en tanto que se ha desplegado estructuralmente en su historia, dicha historia no sólo es la realización *momentánea* de su transformación y de su vida, sino también la absoluta revitalización y recuperación de sí como algo ya realizado y realizándose siendo ya, él totalmente, superado en sus momentos. Lo total es lo idéntico porque a lo largo de su propio proceso ha logrado recuperarse a sí, ha logrado formar su propia igualdad restaurada, o la “igualdad del sí mismo consigo” que es su necesaria distribución en las proposiciones que le pertenecen y lo caracterizan. Y tanto el involucrarse como el expresarse en dichas proposiciones suyas, en la cohesión de sí y de su proceso, es ya la

²² .- *Ibidem*, p. 213. § 115 (nota explicativa).

totalidad a la que se refiere y atiende en tanto exposición desplegable. Lo absoluto que ha resultado idéntico consigo mismo a partir de su necesaria diferenciación es su propio concepto. Este concepto de su desarrollo es lo concreto que, vinculado con sus posteriores momentos es ya lo desplegable expresado en lo lógico mismo. Como *fundamento*, se hace concreto el libre juego de sus momentos (identidad y diferencia). Como *concepto*, lo que resulta de este juego es la necesaria inclusión de todos los momentos por los que transita, obteniendo de ellos lo mejor de sí para complementarse con base tanto en ellos mismos como en el desarrollo de ellos y por ellos. Este concepto es la verdad superior concreta que, enlazada con el fundamento, se produce a sí como lo que produce sus momentos y determinaciones. El fundamento no se pierde en su paso a la existencia, sino que allí se conserva como lo desarrollado que se desarrolla. Así, este fundamento pasa a la existencia del concepto no ya como un momento lógico diferenciable o inclusivo (es decir, que se incluya en el todo) sino que deviene el todo que, impregnado de existencia concreta y concepto, ha de resultar la segunda parte del propio concepto de identidad que aquí se está tratando. Lo que en un momento se había tratado como la partición de dos proposiciones que han resultado ser una sólo en su despliegue, es la necesaria posición de la identidad abstracta del pensamiento (el yo = yo del entendimiento) que en su desenvolvimiento reflexivo ha resultado ser la restauración de esta identidad en el marco de su concreción. Esta concreción está en el concepto pero no ya como algo meramente pensado o *puesto*, ni como algo lógico abstracto que tiende, sino que es lo *expuesto* como constituyente, que se deriva del proceso en desarrollo y que produce lo que genera, a su vez, todo este desarrollo, es decir, el objetivo de su dominio.

Pero este yo = yo es el movimiento reflejándose dentro de sí mismo; en efecto, puesto que esta igualdad, como absoluta negatividad, es la diferencia absoluta, la igualdad a sí mismo del yo se enfrenta a esta pura diferencia, que, como la diferencia pura y al mismo tiempo objetiva con respecto al sí mismo que se sabe a sí, debe expresarse como el *tiempo*, de tal modo que así como antes la esencia se expresaba como unidad del pensamiento y la extensión, ahora habría que tomarla como unidad del pensamiento y del tiempo; pero la diferencia confiada a sí misma, el tiempo sin quietud y sin pausa, se derrumba y coincide más bien en sí mismo; es la quietud objetiva de la *extensión*, pero ésta es la pura igualdad consigo misma, el yo. O el yo no es solamente el sí mismo, sino que es la *igualdad del sí mismo consigo*; pero esta igualdad es la perfecta e inmediata unidad consigo mismo, o *este sujeto* es asimismo la *sustancia*.²³

²³ .- *Fenomenología del Espíritu*, p. 470.

[**La sustancia – sujeto, fundamento de identidad**]: Si el movimiento de esta identidad abstracta como un reflejo dentro de sí, ha dado por resultado el reflejo hacia fuera de sí en su fundamento, incluyendo tanto su *diferencia* como su *mismidad*, y estableciendo ya la *identidad absoluta concreta*, entonces lo que resulta de su salir fuera de sí, *en sí*, es ya su saber como lo que él es, *para sí*. En efecto, la fundamentación de la identidad absoluta concreta es ya tanto la interiorización de sí en sus momentos, para hacerlos válidos y dignos de sí en su propio trayecto, como la exteriorización de sí a partir de su inclusión en momentos, hecho por el cual la intermediación de la que la exposición es característica, mantiene en cohesión *todo*. La identidad concreta ha resultado además la cohesión de sus elementos o proposiciones, una vez diferenciados, por ejemplo, como lo que es *en sí* o *para sí*, ha resultado, en su identidad, *en sí y para sí*, o lo que es lo mismo y relacionado con lo distinto de sí, ha resultado ya, lo idéntico o igual restablecido para consigo; o también, lo que es método o sistema ha resultado ya el *método del sistema*, o lo que es lo absoluto o lo espiritual, ha resultado ya el *espíritu absoluto*. Pero estos ejemplos dejan de serlo cuando se vuelven caracteres integrales de todo el proceso y se les fundamenta a partir de la segunda parte de la definición del concepto de la identidad. La primera parte del análisis del concepto de identidad es la necesaria identificación dentro de sí a partir del entendimiento o de lo abstracto de su *poner*, de la *mismidad* y la *diferencia* como momentos de un desarrollo más amplio y profundo de la totalidad de su devenir *en sí y para sí*. El *fundamento* es lo que allí se logra al recuperar la identidad dentro de lo concreto de lo absoluto mismo. Pero a partir de esta primera parte, que dio por resultado su fundamento, lo que ocurre ahora es que los elementos no son ya sus opuestos, sino que son expresiones conjuntas de la identidad concreta de lo absoluto en la consecución de sí *desde* lo espiritual. Esta segunda parte del análisis se manifiesta ahora como lo que es su propia *sustancia*, expresada y revelada al mismo tiempo como el *sujeto* de estas proposiciones que han devenido idénticas en su propia diferenciación. “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo

verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*.”²⁴

La necesidad de la justificación y dependencia de este *fundamento* es el cumplimiento y la responsabilidad del sistema, lo libre e ilimitado, por contener dentro de sí a lo *lógico*, lo necesario y *metódico*, en tanto es lo básico de su propio desenvolvimiento. Esta inclusión de lo metódico que se expresa tanto en la diferenciación como en la identidad inicial, se reviste ahora, en tanto sistema, como la exposición del movimiento de sí que propende en su fundamento. Pero esta exposición del fundamento existe, ahora, en tanto que se ha reflejado como el contenedor de lo contenido, siendo el *sí idéntico* ambas nociones en la propia pertenencia mutua. Lo que se expresa en esta justificación es la necesidad de su desarrollo y de la identidad de su proceso como la revitalización de su ser y su saber en tanto que, como estructuras, siguen manteniéndose desplegadas. Pero esta identidad que ha resultado no es, por lo pronto, una estructura, al modo como lo pudieran ser el sistema y el método dentro del propio absoluto en tanto uno que le sigue al otro, sino que es el acto mismo por el cual estas estructuras se vierten una en la otra, teniendo como pauta su diferenciación para generar el concepto de sí en la realización efectiva de su proceder. Sin embargo, es necesario para estas estructuras su acción tanto como lo es la suposición de la pauta por la cual actúan. Y esto es a lo que se refiere la necesidad de la exposición de que aquella identidad absoluta concreta se manifieste al par que su *sustancia*, también su *sujeto*: “El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como espíritu, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión.”²⁵. Esto quiere decir que el absoluto, ahora como espíritu, no es sólo un lado de su propia reflexión, y mucho menos es lo otro, aislado con respecto del primero, sino que es

²⁴ .- *Ibidem*, p. 15. Aquí se puede expresar la relación entre sustancia y sujeto, ejemplificándola de manera esquemática, a partir de la proposición de su fundamento como $A = B$. Lo que ello expresa es que ya no hay negaciones expresamente abstractas en esta igualdad, porque lo que ella establece es su propio desenvolvimiento en lo otro de sí. Así pues, la sustancia es la igualdad para consigo, del sujeto, y viceversa, es decir que lo que ocurre ahora es el desenvolvimiento por el cual uno es dentro del otro y se exterioriza a sí en la medida en que se expresa como lo que es, a partir de *su* otro con el que se está relacionando. Ahora son ya proposiciones suyas y no simples negaciones o contradicciones de un solo elemento. Es ahora la concordancia de los dos elementos que dan como resultado, en la igualdad, el propio proceso por el que han de resultar idénticos. Vid., también, Colomer, Eusebi, *Op. Cit.*, pp. 204-205.

²⁵ .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 19.

una sola determinación de su sujeción al principio absoluto por el cual todo surge y *desde* el cual todo se desarrolla.

[...] su ‘Espíritu’ es el pensamiento adecuado para una definición del principio último de todo lo real: la sustancia tiene que pensarse como sujeto, porque lo uno que subyace a todo es una actividad que es esencialmente conocimiento y, sobre todo, conocimiento de sí misma. Ese uno no es solamente cognoscible y fundamento de todo conocimiento, sino aquel uno real que está constituido por su autorrelación cognoscitiva. En este sentido es sujeto —pero no solamente sujeto, sino la realidad en su conjunto en cuanto sujeto y, en esa misma medida, es también sustancia.²⁶

Primeramente, es necesario saber a qué se refiere cada uno de estos conceptos y de donde es que provienen para después mostrar y mantener la cohesión que generan al par con el desarrollo, tanto *en sí*, como *para sí*, o sea en los momentos y en el todo, o *en sí y para sí*, es decir, en la identidad del espíritu absoluto. Esta identidad concreta es el *en sí y para sí* desplegado en *todo*, o sea que es la cohesión de sí en sus propias estructuras tanto como la ha sido con sus momentos. Pero lo es de una forma muy peculiar y acorde con todo el proceso del espíritu absoluto, al cual dichos componentes pertenecen. En efecto, la identidad, como su propio proceso de desenvolvimiento, no es sólo el aglomerar momentos o resultados, o hasta sus estructuras, sino que es manifestarlos y revitalizarlos en la cohesión de sí, en el mostrarse el espíritu absoluto como siendo él todos esos elementos suyos. La suposición de esta doble proposición, a saber, la de su *sustancia* y su *sujeto*, es tanto la postulación de su pauta, o sea el tener que llegar a ser él mismo en sus proposiciones, como la realización de la misma, puesto que se actúa y desarrolla dentro de lo desplegado; motivo por el cual, lo que de ahora en adelante se supone es ya lo que se expone en el desarrollo dentro de sí de lo idéntico. En efecto, sólo aquello que el espíritu se ha marcado para sí, como aquello que ha de desplegar, necesariamente lo es en la medida en que lo lleva a cabo. Pero esta exposición es no sólo la realización del ser del espíritu en su elemento más primordial e importante que permite su actuar —la sustancia—, sino que es también el compromiso y la comprensión de este elemento en lo otro de sí manifestado en lo que actúa —el sujeto—, que a lo largo de su proceso se vuelve él mismo como lo manifestado y exteriorizado a partir de su propia inmanencia. “[...] el absoluto de Hegel, sujeto más bien que sustancia, es un *proceso*, un *progreso*, un *devenir* y se manifiesta como

²⁶ .- Heinrich, Dieter, *Op. Cit.*, 79

*desenvolvimiento, una evolución [...]*²⁷ El *sí idéntico* que aquí se expone es no ya la *mismidad* o la *diferenciación* abstracta, recuérdese muy bien, sino que es el devenir de este proceso lo que aquí se ha expuesto, y es, por tanto, el desarrollo propio del concepto con lo que se las ha de ver aquí el propio espíritu. El espíritu es, por tanto, no ya sólo su propia causa, sino también sus propios efectos; no es sólo aquello con lo que se relaciona, sino que es también quien se relaciona consigo mismo, o sea, el acto mismo de relacionarse a sí con sus propios elementos por él creados y puestos para la prosecución y perfeccionamiento de su ser y de su saber en cohesión:

Para Hegel, el yo espiritual de la autoconciencia debe ser concebido no como una *Substancia* sino [también] como un *Sujeto*, con lo cual Hegel quiere indicarnos que no debemos pensarlo como algo que *antecedentemente* estuviera allí y de lo que provinieran ciertas actividades, y sobre las cuales esas actividades pudieran arrojar luz. El Sujeto no puede, de hecho, ser separado de sus actividades conscientes y autoconscientes: puede decirse, paradójicamente, que se «constituye» o se «pone» a sí mismo en ellas.²⁸

Por lo que el sujeto es aquello que necesariamente impide los antecedentes a la realización de sí; es más bien el que lleva a cabo el desarrollo dentro de sí como quien se hace cargo de todo aquello que ha de ser generado y razonado en virtud de su propio devenir *en sí y para sí*. No hay sujeto antes del sujeto, es decir, que no hay desarrollo antes de que haya alguien que lleve a cabo el desarrollo, o, no hay quien se desarrolle, antes del desarrollo mismo. Esto se debe justamente a la responsabilidad directa que tiene el espíritu para consigo mismo, es decir, que sólo cuando el espíritu se asume a sí como el propio responsable de sus actos, es que lleva dichos actos a su realización. Y tales actos de su realización son, por lo tanto, la sustancia con la cual se las está viendo constantemente en su realización y revitalización ontológica y epistemológica. Así pues:

¿Qué entiende exactamente por «substancia» y por «sujeto»? Substancia es aquello que puede ser *inmediatamente* afirmado como soporte ontológico de todos sus predicados. Más exactamente, substancia 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*).²⁹

²⁷ .- Serreau, René, *Op. Cit.*, p. 18.

²⁸ .- Findlay, John N., *Op. Cit.*, p. 34.

²⁹ .- Colomer, Eusebi, *Op. Cit.*, p. 202.

Por lo tanto, la resolución de su fórmula concreta del *sí idéntico*, a saber, que fundamente en tanto *sustancia* como *sujeto*, aquello con lo que el espíritu se las ha de ver es consigo mismo, pero no al estilo del aislamiento o de la abstracción, sino dentro de su desenvolvimiento, y más precisamente, como el creador de su propio desenvolvimiento al interior del mismo, que a su vez se está exteriorizando constantemente. El proceso de devenir de sí dentro de sus proposiciones es ya la revitalización de las mismas a partir del devenir de su *sí idéntico*, es decir, que lo que se expresa como *sustancia* y como *sujeto* es en realidad la necesidad de su desenvolvimiento *en sí y para sí*, o la libertad de su propia exposición desplegable. Es la intermediación del espíritu en ambas proposiciones suyas, o el salir de sí, es decir, el exteriorizarse, a partir del asumir ambas proposiciones, que han superado su *mismidad y diferencia*, como suyas y como siendo él en ellas. En efecto, esta resolución y entrega de sí del espíritu absoluto implica que se conciba tanto siendo el producto de su devenir, como siendo el productor de este, *su* devenir.

El *puro* conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, este éter *en cuanto tal*, es el fundamento y la base de la ciencia o el *saber en general*. El comienzo de la filosofía sienta como supuesto o exigencia que la conciencia se halle en este *elemento*. Pero este elemento sólo obtiene su perfección y su transparencia a través del movimiento de su devenir. Es la pura espiritualidad, como lo *universal*, la que tiene el modo de la simple inmediatez; esta simplicidad, tal y como *existe* en cuanto tal, es el terreno, el pensamiento que es solamente en espíritu. Y por ser este elemento, esta inmediatez del espíritu, lo sustancial del espíritu en general, es la *esencialidad transfigurada*, la reflexión que, siendo ella misma simple, es la inmediatez en cuanto tal y para sí, el *ser* que es la reflexión dentro de sí mismo.³⁰

La *sustancia* es todo aquello que produce las determinaciones, es la parte asegurada, por decirlo así, del proceso en el *todo*. En el ámbito de este desarrollo, la *sustancia* es lo ganado hasta el momento por los movimientos de su desenvolvimiento, o sea, lo verdadero. Es también aquello que necesariamente se enfrenta a lo otro en la realización de sí, puesto que, como algo asegurado y permanente, es también lo que se articula al desarrollo y por ello mismo, es lo que lo promueve. Esta primer proposición de la identidad absoluta concreta es ya la determinación de su mismidad que se compenetra en la realización *en sí y para sí* efectiva del espíritu absoluto, como su *sí idéntico*, a partir de *su* propio *otro*, en la medida en que ha de desenvolver, y devolverse, en el proceso, como lo que lo reúne y promueve. Pero este *otro* no es su carencia o su deficiencia, puesto que esas inconsistencias

³⁰ .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, pp. 19-20.

han sido superadas ya en el movimiento de la *momentánea* identidad de la esencia, la identidad inicial que ha sido aniquilada, asumida y superada en su propia inclusión exteriorizada concreta. En tal caso, la *sustancia*, como el productor del *sí idéntico* es ya también su producto por cuanto ha de resultar, de su movimiento, que lo otro dentro de sí es ya él mismo en su desarrollo, al ser lo permeable para el despliegue, es también lo que deviene dentro de este propio despliegue suyo. Sin embargo, este concepto de *sustancia* no surge de la nada, ni de la abstracción o el aislamiento que de su razón de ser podría adjudicársele. Es resultado de su propio devenir histórico. Surge más bien de la necesidad de su propia cohesión y, por tal motivo, es ya la realización de sí desde la cohesión absoluta. Entonces, la *sustancia* surge de sus propios resultados, es la totalidad de los actos de auto conciencia del espíritu; no sólo es lo que incita el actuar, sino también la acción espiritual propia de sí que se hace consciente de sí cuando se sabe actuando a sí misma en su necesidad de realizarse, y en su libertad de conocerse como realizándose. La *sustancia* es el saber, que se registra también como el ser desplegado que no cambia nada de sí, excepto el contenido que despliega *hacia* y *desde* sí. Este saber es, en el elemento del pensar, lo que se manifiesta cuando se expresa como tendencia en el elemento de la conciencia del espíritu; este elemento es lo que retorna a sí desde el pensamiento y que se recoge a sí en sus momentos para la conciencia cuando ha llegado a su fin u objetivo desplegado. Pero es también la verdad, lo que incita el despliegue, aquello hacia lo que se tiende y se extiende el espíritu en la realización de su razón de ser y su conocimiento. La *sustancia*, por tanto, es *para nosotros*, en la medida en que se asegura a sí misma en su arriesgarse, al mismo tiempo lo que produce, como lo que incita a producirse a sí misma.

Pero si la sustancia debe moverse, si debe ser concebida, al modo de Hegel, como una ‘sustancia viviente’, es decir, como una sustancia que es sujeto y cuya realidad es el despliegue de la auto posición o auto exposición, entonces las determinaciones, eso que la caracteriza en la diferencia negativa frente a lo otro, habrán que ser pensadas como siendo producto de su propia negatividad.³¹

Pero hace falta que esta *sustancia* sea no sólo la incitación de su producción, sino también su propia producción. Si la realización de la sustancia por sí misma está en su exposición como su suposición, entonces el tránsito necesario de ella *hacia* sí y *desde* el espíritu por y para el cual se incrementa, es *su otro*. Este otro es la revitalización de sí en el

³¹ .- Cuartango, Román, *Op. Cit.*, pp. 61-62.

sujeto. “[...] el sujeto debe concebirse [...] como la sustancia que se vuelca a través de mil enajenaciones a interiorizaciones y lleva a efecto, por medio de este aparecer en el mundo, la organización de su propio reino.”³² Ahora el *sujeto* surge de la necesidad de la *sustancia* por saberse y ser ella misma en cuanto tal. Es el otro lado necesario para que el *sí idéntico* sea el *fundamento* del proceso como lo que se encuentra y restaura al encontrarse. Si la *sustancia* es la parte asegurada y asegurable del proceso, el *sujeto* es lo que la asegura, o lo que la hace ser tal en su propio devenir. El *sujeto* es lo producido por las determinaciones de la *sustancia*, es decir, es aquello por lo cual y para lo cual la *sustancia* se revierte necesariamente en el proceso, aquello que hace que la *sustancia* se impregne y exteriorice dentro del propio desarrollo. En tanto producido, este *sujeto* es lo que actúa directamente en el devenir del *sí idéntico*, que se arriesga, gane o pierda, dentro de este mismo devenir. El *sujeto* es el acto mismo por el cual se puede decir que hay, en el espíritu absoluto, algo ganado o algo perdido, pues al ser producido, es lo que determina en su propia producción lo que deviene y lo que se aniquila al devenirse. Es lo enfrentado que se enfrenta en este proceso, lo negativo que transforma y recupera para sí en esta transformación de lo dado, o sea, aquello con lo que se las ha de ver el propio espíritu, o en otras palabras más comprensibles, el *sujeto* es aquello por el cual el espíritu se configura a sí mismo, concretamente, tanto siendo sus momentos como siendo la totalidad de sí que articula y exterioriza. El *sujeto* es además la segunda proposición que contiene la identidad concreta, por cuanto determina y propone a lo otro, que es él mismo, dentro del *sí mismo* que deviene en su *sí idéntico*. El *sujeto* es quien comprende aquel conocimiento, no sólo porque se lo enfrenta, o porque se involucra en él, sino también porque se lo produce al enfrentarlo, y, de esa manera, lo involucra y se lo apropia.

No hay que concebir ‘sujeto’ solamente como autorrelación sapiente, sino [...] como un obrar, como una actividad mediante la cual se constituye autorrelación sapiente. [...] Ahora bien, como este obrar que es el sujeto no llega instantáneamente a su meta y a su auto-comprensión, entonces la autorrelación sapiente tiene que producirse en una secuencia de fases o niveles. Un obrar que transcurre por fases se puede concebir como *movimiento*. [...] Así pues, su fórmula de que la sustancia es a la vez sujeto dice que la realidad singular, más alta de toda conciencia, no es otra cosa que el proceso de su autorrealización. [...] En todo caso, su sustancialidad [...] tiene que serlo de tal manera que se pueda concebir ‘a la vez como sujeto’ y así, en sentido estricto, como proceso.³³

³² .- Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, p. 54.

³³ .- Heinrich, Dieter, *Op. Cit.*, p. 81.

El *sujeto* es, por tanto, su otro en la *sustancia*, así como la *sustancia* es su otro en el *sujeto*. No es la postulación de uno y otro de forma aislada, sino que es la intermediación de ambos dentro de la identidad concreta absoluta, o del *sí idéntico* del espíritu. Este *sujeto* es también el cambio por sí mismo, en tanto contiene el motivo de su cambio, es el llevar a cabo su desarrollo a partir del despliegue de sí y de su tendencia, *en sí y para sí*. Y si la *sustancia* es el saber, el *sujeto* es lo que sabe, y más aún, es *lo que sabe que sabe*. El *sujeto* es el resultado de este saber, por cuanto ha devenido en él la necesidad por saberse en este saber mismo. Pero al mismo tiempo es lo que hacer resultar el saber. Es el ser de este saber, o sea, es aquello que hace de este saber, su saberse. Si la *sustancia* es lo productor, el *sujeto* es lo producido, que a su vez se produce a sí mismo. Si la *sustancia* es lo que crea y el *sujeto* es lo creado que engendra, entonces su identidad es la propia creación del espíritu absoluto, y la realización efectiva en sí y para sí tanto de estos elementos como del todo que es el espíritu absoluto. Entonces, el *sujeto* es *para nosotros*, en la medida en que se establece en identidad con su otro, conformando lo creado que a su vez crea en la coincidencia de la razón de su ser.

Por tanto, el contenido no es ya, en realidad, predicado del sujeto, sino que es la *sustancia*, la esencia y el concepto de aquello de que se habla. El pensamiento como representación [...] sufre, como si éste siguiese así, un contragolpe. Partiendo del sujeto, como si éste siguiese siendo el fundamento, se encuentra, en tanto que el predicado es más bien la *sustancia*, con que el sujeto ha pasado a ser predicado, y es por ello superado así; y, de este modo, al devenir lo que parece ser predicado en la masa total e independiente, el pensamiento no puede ya vagar libremente sino que se ve retenido por esta gravitación.³⁴

Pero el *sujeto* no se supera al modo en que un momento es superado por otro, sino que se supera a sí mismo en la medida en que se compenetra y compenetra a la *sustancia*. A su vez, la superación de la *sustancia* corre a cargo de la compenetración *desde y hacia* el propio espíritu, en la medida en que es el *sujeto* de sus proposiciones. “El progresar consiste más bien en que lo universal se determina a sí mismo, y es *por sí* lo universal, es decir, es igualmente individuo y sujeto. Solamente en su perfección es lo absoluto.”³⁵ Este progreso es el que Hegel caracteriza como la gravitación del espíritu absoluto en su *sí idéntico* definido en la segunda parte de su concepto. Si el *sujeto* lo es de sus proposiciones,

³⁴ .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 41.

³⁵ .- *Ciencia de la Lógica*, p. 729.

entonces aquello contenido y referido en éstas es la *sustancia* que hace de la diferenciación y del proceso de su desenvolvimiento lo real efectivo como lo extendido y verdadero. Como se ha visto, estas proposiciones suyas son la *identidad inicial* y la *diferenciación* concretas contenidas en la totalidad de la identidad absoluta concreta por sí misma. En este momento de su desarrollo es cuando se vuelven, en efecto, concretas, aniquilando su abstracción, por cuanto han mostrado ser partes esenciales de este todo que deviene espíritu absoluto.

Porque el principio de que la sustancia tenga que ser concebida a la vez como sujeto no afirma que la ‘sustancia’ haya simplemente que sustituirla por ‘sujeto’, sino que, al aplicarlos ambos a un principio último, la aplicación de cada uno de los conceptos postula la aplicación del otro, y esto no solamente porque ambos conceptos sean realizados de igual manera por ese principio, ninguno de los dos puede ser empleado sin el otro de manera consistente en último término.³⁶

En efecto, el sólo mencionar ya una proposición, implica necesariamente la otra, pero comprendido esto bajo la propia compenetración de ambas proposiciones; es decir, que no se tiene que referir sólo a la otra en la medida en que se hace mención de una, sino que al mentar una, está la otra operando ya en cohesión con la que se está manifestando en su propia mención. No es permisible que sólo una de ellas cargue con todo el peso de su proceso, sino que ambas necesariamente se co – implican y que esto promueve la resolución absoluta del espíritu en intermediación con sus proposiciones. De ello resulta que ha de manifestarse, al mismo tiempo que pensarse o saberse, esta cohesión al modo de un binomio inseparable y que cuente con la justa medida entre ambas. Y el binomio de su segunda parte del concepto de identidad es la expresión unitaria de estas proposiciones dentro del plano concreto, a saber, no ya como elementos separados un del otro, y referidos uno con el otro abstractamente, sino que son elementos conjuntos transformados en su determinación conceptual como *sí idéntico*, al par que son también esta coherencia del pensamiento en el que uno, como el ser que produce, pasa a comprenderse con el saber que es producido.

También es necesario comprender, a raíz de esto, que si el *sujeto* es *lo creado que produce*, y la *sustancia* es *lo producido que crea*, teniendo entre sí una profunda relación de identidad, entonces el objeto del sujeto es la proposición misma, ya que es el *poner*

³⁶ .- Heinrich, Dieter, *Op. Cit.*, p. 80.

reflexivo de sí del espíritu absoluto; es decir, que el objeto de este sujeto es la forma por la cual el *sí idéntico* parte *desde* sí en su *sí mismo*. Si el *sujeto* es el devenir de sí de lo idéntico, mientras que la *sustancia* es la generación de este devenir, dentro del mismo, entonces el objeto, como un posible tercer factor de este movimiento, es lo que resulta del desenvolvimiento del principio de su identidad concreta absoluta.

Pero si el Absoluto es sujeto ¿cuál es entonces su objeto? La única respuesta posible es que su objeto es él mismo. En este caso, se trata del pensamiento que se piensa a sí mismo, del pensamiento auto pensante. Y decir esto equivale a proclamar que el Absoluto es espíritu, el sujeto infinito auto luminoso o auto consciente. La afirmación de que el Absoluto es espíritu constituye para Hegel su definición suprema.³⁷

Este objeto es resultado del proceso porque incluye dentro de sí al *sujeto* como aquello por lo que ha sido *puesto* reflexivamente, y a la *sustancia* como aquello por lo cual ha de ser un resultado. No ha de ser difícil observar que estos tres factores de su desenvolvimiento son, en realidad, uno sólo y el mismo proceso de la identidad absoluta. Es decir que el objeto no es más que el *sí idéntico*, que ha de resultar en el tránsito de su propio devenir como la partición de sí en su *sí mismo* y su *sí distinto*. Este desenvolvimiento es expuesto por la propia esencia en identidad consigo misma. O sea que la identidad inicial es sólo el *sujeto* a que se enfrenta la *sustancia* como la necesidad de lo absoluto por identificarse *en sí y para sí*, o espiritualmente. Pero que en su enfrentamiento ha resultado ser sólo el proceso de concordancia y de razonamiento de ambos con el propósito único y exclusivo de exponerse en identidad, desde su propia diferencia.

Aquí es donde cobran verdadero sentido frases como las que han salido al paso anteriormente en el curso de esta investigación, de las que las más importantes y esclarecidas son las siguientes: *el desarrollo es tanto aquello que desarrolla como aquello que se desarrolla*, de una parte; así como *lo expuesto, lo que se expone asiduamente, al par que lo que expone, o exponente, son ya también la propia exposición*, de otra. La identidad que se da aquí es no ya una identidad abstracta, ni mucho menos un proceder de sí del entendimiento, sino que es la compenetración de ambos principios o elementos dentro de sí y dentro del otro. Es la necesaria realización de ambos dentro del propio desenvolvimiento en el cual se involucran *en sí y para sí*: “El nuevo pensamiento había cobrado conciencia de

³⁷ .- Copleston, Friedrich, *Op. Cit.*, p. 137.

sí mismo como generador y no como simplemente receptivo.³⁸ Razón por la cual, el verdadero sentido de estas aseveraciones se encuentra en el comprenderse y razonarse recíproco que de ellas, y entre ellas, ha de surgir. El surgimiento de su razón de ser, su *fundamento* o esencia, se da en la realización efectiva de sí como las estructuras totales que se deducen de la propia comprensión de su concepto. El binomio de su desenvolvimiento vale tanto para sus determinaciones o elementos lógicos, derivados de lo absoluto, como para las estructuras concretas que *para nosotros*, y para todo el pensamiento han de ser deducidas del espíritu mismo en la totalidad y cohesión que deben adjudicársele. Este binomio expresado absolutamente como *sustancia* al par que *sujeto*, se expresa y desenvuelve en el proceso, con base en las frases anteriores, de forma espiritual y concreta al sostener que *lo que se desarrolla es lo que se expone*, al mismo tiempo que se sostiene que *la exposición es lo que desarrolla*, o también que *la exposición es lo que se desarrolla*, así como *lo que desarrolla es lo que se expone*, por cuanto lo que ha ocurrido aquí es la compenetración *desde* dentro de sí y de su otro. El desenvolvimiento de su concepto, aquí ocurrido, a partir de las frases anteriores que describen la culminación de sus estructuras, es el movimiento del devenir del propio espíritu absoluto en la configuración de su *sí idéntico*. O sea que es la realización *en sí y para sí* a partir, no de uno sólo para el otro, o sea, que de un proceso o proposición se transite foráneamente al otro, sino a partir del todo de la exposición en estas proposiciones. Lo verdadero es no sólo *sustancia*, o *desarrollo*, o *exposición*, ni sólo *sujeto*, o lo *desarrollado* o lo *expuesto*, sino que es el proceso de conexión, cohesión y correspondencia entre ambos, es decir, lo *desplegante exponente*, la *exposición del desarrollo*, el Espíritu Absoluto. Este plano es lo que justifica el principio de despliegue del sistema del espíritu, la aprehensión y expresión de la totalidad a partir de sus propias proposiciones idénticas. Pero la compenetración de sus elementos no es, de antemano, la simple sustitución de unos elementos con y por otros, como se ha mencionado anteriormente, sino que su constante reciprocidad del *sí idéntico* se debe a que estos elementos se comprenden *desde* sí, y *desde* los otros elementos. Lo que está expresado ya en una de las proposiciones que aquí han resultado ya en cohesión, se expresa explícitamente en la otra, lo que conlleva, *para nosotros*, sólo el esfuerzo de la reflexión y de la comprensión en la exteriorización de eso que se está expresando. Pero así como una

³⁸ .- Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, p. 173.

conlleva dentro de sí lo expresado y comprendido por la otra, del mismo modo ninguna de esas proposiciones es indispensable, sino que necesariamente se implica. No se sustituye una proposición por la otra sino que, al expresarla más concretamente, se le comprende y razona, o se le da su razón, dentro de su propio ser.

Y este razonamiento, o el dar razón *desde* sí a lo otro, y por lo otro, es ya el saber idéntico dentro de sí con su propio ser. La identidad entre las estructuras es el proceso mismo, y este proceso significa entonces la necesidad de comprenderse y de dar razón desde sí a partir de *su otro*. Lo verdadero por tanto, y siguiendo a Hegel, no es la postulación de un solo elemento, sino el desenvolvimiento del *sí idéntico* en el proceso por el cual involucra sus propias proposiciones y sus propias estructuras o elementos, haciendo de este involucrarse no sólo la compenetración entre las estructuras, sino *desde* ellas, y a partir del todo, entre lo absoluto y el espíritu mismo. Por lo tanto, las proposiciones que aquí se han estado tratando son en realidad el movimiento unitario de la exposición desplegado del espíritu absoluto, en la cual se comprende lo verdadero de él bajo su propia razón de ser. Esta totalidad unitaria que se desenvuelve constantemente, no sólo expresa *lo que es* el espíritu absoluto, sino que también, y en la medida en que éste se ve involucrado a sí en sus proposiciones, expresa *lo verdadero* de aquello que ha llegado a ser el propio espíritu absoluto, en la referencia suya a lo que está siendo ahora, a partir de lo que ha sido. “La *proposición* debe expresar *lo que* es lo verdadero, pero ello es, esencialmente, sujeto; y, en cuanto tal, es sólo el movimiento dialéctico, este proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí.”³⁹

La *subjetividad*, como aquello que hace mover al movimiento mismo de la *sustancia* es, por lo tanto, también la inclusión dentro de sí del devenir que se desenvuelve en y con lo dialéctico de este propio movimiento. Si el *sujeto* lo es no sólo de sus proposiciones, sino también de su *sustancia*, convirtiéndose con ello, en aquello en lo que se vierte e involucra, y teniendo por objeto a nadie más que a sí mismo, entonces lo que ocurre con este devenir o movimiento dialéctico es que el *sujeto* se niega al par que se afirma cuando se incluye en la *sustancia* como diferenciado de sí en su propio objeto. Este movimiento no es otro sino el tránsito del *sí mismo* a su *sí idéntico* que aquí se trata de realizar en su completud. Pero el *sujeto* se hace efectivo, no por ser algo meramente pasivo,

³⁹ .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 43.

sino porque es realizador; es decir, que si el “sujeto” (aquí devenido *sustancia*), en tanto el primer elemento del cual se predica, sólo es producto o creación, la necesaria vuelta *desde* sí se traduce en que su predicación se refiere directamente a su propio dominio, o sea, que lo creado se vuelve creador, y quien es sabido se vuelve sabio. Lo que aquí ocurre es que la *sustancia* deviene en *sujeto*, y esto quiere decir que la *sustancia*, en tanto *sujeto*, deja de ser algo pasivo, o algo *puesto*, o supuesto como tendencia, o presupuesto como *resultado*, y se convierte en el intermediario activo de todo su movimiento, lo *expuesto*. Mientras que el *sujeto*, en tanto *sustancia*, se vierte a sí en su actualización constante de contenidos o proposiciones. Como *sujeto*, la *sustancia* se vuelve a sí, y se devuelve, en tanto que, como “sujeto” devenido predicado, llegando a ser lo que se realiza a sí en la exposición de su ser y de su saber, se ha vuelto con ello desplegado o deviniente *en sí y para sí* a partir de su diferenciarse idéntico cuando se ha puesto como su propio objeto. El “sujeto” del que se predica deja de ser simplemente una referencia abstracta de la cual se enumeran o caracterizan cualidades que pueden o no pueden adjudicársele. Del mismo modo, la *sustancia* que predica, deja de ser un elemento extraño al propio proceso de su devenir, del cual podría decirse que sí produce aunque indirectamente, o que sólo promueve el producir hacia sí sin intervenir en ello. Con este movimiento dialéctico, en la realidad y en la exposición, dentro del cual la *sustancia* deviene *sujeto*, a partir de su diferenciarse, o enajenarse, como objeto, se ha vuelto también su propio predicado, se ha vuelto sus propias características. La *sustancia – sujeto* deviene tanto lo caracterizado como la característica misma que *desde* él se predica. Y este movimiento reflexivo en el que se complace y entusiasma a sí en su ser y su saber, siendo tanto lo que crea, o quien crea, como lo creado mismo, hace devenir el *sí idéntico* desde el *sí mismo*, por medio de el *sí otro*.

Aquí, el concepto es el propio *sí* mismo del objeto, representado como *su devenir*, y en este sentido no es un sujeto quieto que soporte inmóvil los accidentes, sino el concepto que se mueve y que recobra en *sí* mismo sus determinaciones. En este movimiento desaparece aquel mismo sujeto en reposo; pasa a formar parte de las diferencias y del contenido y constituye más bien la determinabilidad, es decir, el contenido diferenciado como el movimiento del mismo, en vez de permanecer frente a él.⁴⁰

Por ello, hay que ver también por qué este binomio de la identidad concreta, o la segunda parte del análisis de su concepto, que es su propio proceso, es la identidad y la

⁴⁰ .- *Ibidem*, p. 40.

propia creación del espíritu absoluto. Ambos integrantes de la proposición de su fórmula concreta, hacen que lo absoluto se vierta sobre el espíritu, y, de la misma forma, permiten que el espíritu se sepa a sí mismo como lo absoluto. Por un lado, lo absoluto es el pensamiento necesario que se sabe a sí en el tránsito de su devenir lógico o metódico, es decir, que lo absoluto se piensa aquí como lo requerido por y para su propio desenvolvimiento, en tanto pensamiento de sí. Pero este absoluto, como su necesario retrotraerse a sí, es la inclusión de sus determinaciones pensantes bajo la forma de su diferenciarse, o de lo negativo y dialéctico, pues la inclusión de su método, que no es otra cosa que la exteriorización pensante de sí, remite necesariamente a sus propias características, motivo por el cual también lo absoluto no se estanca, ni se supera a sí, pues él mismo es la superación y el acto de rebasarse a sí en sus propios momentos. Mientras que, como sistema, lo absoluto ha devenido *en sí y para sí*, por medio de la exposición total del curso de su propio pensamiento. Lo absoluto es lo lógico que aquí se despliega y que se alcanza a sí mismo siendo quien se sabe a sí. Pero lo absoluto, como lo lógico desde sí, es sólo la exposición del pensamiento por el pensamiento, lo que hace falta en él es el devenir de sí *desde* dentro y *desde* fuera de sí. O sea, que la inclusión de su manifestación más concreta y estructural permitirá que lo absoluto se exprese a sí mismo en tanto se produce en aquello que está expresando.

[...] la sustancia tiene en ella, como sujeto, la necesidad *primeramente interna* de presentarse en ella misma lo que ella *en sí* es, como *espíritu*. Sólo la exposición completa y objetiva es al mismo tiempo la reflexión de la sustancia o el devenir de ésta al sí mismo. Por tanto, el espíritu no puede alcanzar su perfección como espíritu autoconsciente antes de haberse completado *en sí*, como espíritu del mundo.⁴¹

Ese otro lado necesario de la restauración o creación efectiva de la realidad de lo absoluto es el espíritu, por cuanto él ha de ser lo devenido que se estructura a sí como desplegado. Sin embargo, hay que tener en cuenta por lo expuesto hasta ahora, que esta distribución o partición del *sí mismo* de este objeto suyo que se está tratando no es un reconocerse mutuo abstracto entre el espíritu y lo absoluto, sino que es, como ya se ha anticipado, la compenetración de uno en otro, compenetración tal que, en tanto se lleva a cabo, genera su propio mundo, su propia manifestación concreta. En tal caso el espíritu no es algo sólo lógico, es decir, que no es puro pensamiento, sino que es la presentación

⁴¹ .- *Ibidem*, p. 469.

y concentración de sí en tanto es pensamiento que se manifiesta. *El espíritu es lo que se sabe, sabiendo. El espíritu es lo que es, siendo.* Más aún, *el espíritu es lo que se sabe, siendo, o también es lo que es, sabiendo y sabiéndose.* Pero este saber y este ser suyos son determinados por lo absoluto, pues sólo cuando se dice que el espíritu es o sabe, es posible darse cuenta de que lo absoluto está en él, creándose. Y sólo cuando son estructurados en identidad *en sí y para sí* consigo mismo, la diferencia y la división de sus propias proposiciones se aniquilan al superarse así como un solo concepto.

Pero esto es una identidad – en – la – diferencia, no una identidad vacía e indeterminada, indiferenciada. El espíritu se ve a sí mismo en la naturaleza: ve a la naturaleza como la manifestación objetiva del Absoluto. En otras palabras, el Absoluto se conoce a sí mismo como la totalidad, como el proceso completo de su devenir, pero al mismo tiempo conoce las distinciones en las fases de su propia vida. Se conoce a sí mismo como identidad – en – la – diferencia, como la unidad que comprende las fases distinguibles dentro de sí mismo.⁴²

En la medida en que el espíritu es la directriz *en sí y para sí*, promovida por su absoluto, del proceso de su propia **identidad – en – la – diferencia**, es el espíritu que se sabe y es absoluto. O lo que es lo mismo, sólo cuando lo absoluto da contenido al espíritu, como siendo él mismo ese propio contenido suyo, es que el espíritu puede ser y saber. Pero con esta inclusión exponente de lo absoluto en el espíritu, se puede decir, *desde* el espíritu, que él es lo que se sabe, y que él es lo que se es, o lo que deviene. La necesaria reunión de ambos, no es, en realidad, una reunión, sino sólo el desenvolvimiento de un único factor total. La reunión menesterosa implica una separación radical en la que operaría una diferenciación de ajenos, pero efectivamente ajenos; es un proceso *ad infinitum*, en el que uno tiene al otro como su tendencia por cuanto no puede aglutinar dentro de sí los elementos de aquel otro al que se refiere, que por no contenerlo *en sí*, no es suyo. Esta acumulación es un *para sí* supuesto por un *en sí* que nunca podrá llegar a ser lo que supone. Por el contrario, lo que ocurre en la convergencia del espíritu absoluto es que se expone a sí interiorizándose en uno, y exteriorizándose en otro; o lo que es lo mismo, es el espíritu que se expresa en tanto involucra o introduce sus propios pensamientos, en lo que crea, como lo absoluto, y de la misma manera es lo absoluto lo que se exhibe como innovación, en la medida en que se involucra en sus propias obras, como espíritu. “La actividad del espíritu,

⁴² .- Copleston, Frederick, *Op. Cit.*, p. 138.

en Hegel, es, pues, como actividad creadora, una actividad que, al mismo tiempo, se apodera del contenido creado, lo mismo que éste se apodera del sujeto.”⁴³ En realidad, la reunión que opera en el espíritu absoluto es sólo la de sus momentos, pues estos están ya incluidos en todo este movimiento de desenvolvimiento, realización e identificación que se ha denominado así, espíritu absoluto. Es la identificación *en sí y para sí* que sólo es la exteriorización de uno en pos del otro, o la creación de sí a partir de *sí mismo* en lo total, ya que aquel “otro” del que aquí se habla no es, en efecto, un “otro” ajeno, sino que se es ello mismo en el devenir de sí *en sí y para sí*. La *sustancia – sujeto* expresa el desenvolvimiento de la identidad del espíritu absoluto, es decir, expresa lo que se dice realmente con *espíritu absoluto*, en el que es tanto aquello que produce, como aquello que se produce, siendo ambos real y efectivamente idénticos, es decir, superados y asumidos, en su diferenciación, como una totalidad unificante a la que se llega o que se restaura, *desde sí*.

Este despliegue *desde sí* completo en su ser que se realiza y llega a ser (en tanto espíritu) a partir de su saber (en tanto absoluto) como el rendimiento y la elaboración a los que tiende, es la igualdad de sí. Y en la medida en que se identifica, en tanto devenir, este saber (como espíritu) como lo desplegado, y este ser (como absoluto) que ha devenido *para sí*, aquella igualdad es restauración de sí. Pero esta igualdad a la que se tiende, y que se desarrolla a sí en este alcanzar su tendencia, o lo que Hegel caracteriza como el *sí mismo*, no se pierde en el tránsito de su *sí idéntico*, ni cede su lugar a éste, sino que se recupera real y efectivamente *desde él*, es decir, que se mantiene en cohesión con él. La necesaria reunión de ambos es el propio desenvolvimiento por el cual han de llegar a mostrarse en esa cohesión, a saber, no sólo siendo uno y otro, sino siendo ambos a la vez, en la asunción de su diferenciación y la superación de su despliegue.

El espíritu es la *sustancia* y la esencia universal, igual a sí misma y permanente —el inmovible e irreductible *fundamento y punto de partida* del obrar de todos— y su *fin* y su *meta*, como el *en sí* pensado de toda autoconciencia. Esta sustancia es, asimismo, la *obra* universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el *obrar* de todos y de cada uno, pues es el *ser para sí*, el sí mismo, el obrar.⁴⁴

Si lo absoluto es la *sustancia* y el espíritu es el *sujeto*, por expresarlo de una manera, se debe precisamente a que uno es lo que produce y otro es lo que se produce. Pero si se expresa, también, al absoluto como *sujeto* y al espíritu como *sustancia*, entonces lo que

⁴³ .- Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, p. 42.

⁴⁴ .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, pp. 259-260.

resulta es que uno desenvuelve y el otro se desenvuelve. Para poder comprender esto será necesario remontarse a lo que Hegel ha expresado ya, entre el saber como concepto y su esencia como lo verdadero o el objeto.⁴⁵ Lo que se declara como lo verdadero o lo *en sí*, es en realidad el proceso, pero que, como *en sí*, es sólo la proposición de su identidad en su propia división diferenciada de su mismidad, motivo por el cual es la propia pauta, ya que dentro de sí contiene la determinación esencial del proceso o del desarrollo de sus propios momentos entre la necesidad de ellos de, a partir de la pauta establecida, establecerse en la cohesión de su propio desarrollo en tanto espíritu. Pero en tanto absoluto, realmente efectivo, es el saber que hace de este *en sí*, la determinación de su propio proceso, el despliegue absoluto para sí de lo que se tiene que saber, en la medida en que se sabe a sí mismo. Este saber como su concepto es ya *para sí*, por cuanto se ha obtenido a sí como un concepto, a partir de este en sí del que se ha desplegado. Pero la necesaria cohesión de ambos, el saber y su concepto, es sólo la revelación de esta determinación como el propio proceso actual y actuante que hace de sus momentos *en sí*, el *para sí* de la propia relación de sí consigo mismo. En otras palabras, la identidad de sí, en su diferencia, es en realidad sólo la propia relación del concepto con su objeto en el marco o referencia de su propia esencia como lo desplegado de sí. La conclusión a la que Hegel llegó al realizar ese argumento lo llevó a identificar a ambos en su propio proceso, ya que aquello declarado *en sí* o la esencia, deviene verdadero cuando se le sabe, llegando a ser *para sí*. Pero si se declara que este saber es lo *en sí* que sólo es esencia, ha devenido ya lo verdadero cuando se lo realiza en cuanto tal, y nuevamente, llega a ser *para sí*, pues su devenir es ya el hacerse *para sí*. Ambos aspectos, de acuerdo con Hegel, son dos perspectivas de un solo movimiento unitario, ya que ocurre una compenetración entre ambos elementos cuando entre ambos se da el engendrarse e igualarse, y no precisamente a partir de uno o de otro, sino de los dos y desde los dos en unidad. Lo mismo ocurre con la compenetración entre espíritu y absoluto, para poder ser los dos una sola obra unitaria suya propia, *en sí y para sí*. Este resultado es la totalidad de sí que sólo se obtiene en la culminación de su devenir. Pero esta culminación ocurre cuando lo absoluto se vuelve aquello que piensa el espíritu, mientras que el espíritu se vuelve aquello que crea esos pensamientos, al par que deviene también aquello que crea tales pensamientos.

⁴⁵ .- Cfr., *supra*, Capítulo I, Sección 1.1, nota 22. Y *Fenomenología del Espíritu*, p 57.

En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el *concepto de espíritu*. [...] esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el *nosotros* y el *nosotros* el yo.⁴⁶

Este “yo es el *nosotros* y el *nosotros* que es el yo” es ya la autoconciencia de que sabe que se sabe, siendo lo que sabe. Es la identidad en la que uno no es más que el otro, sino que ambos se desenvuelven en sí y para sí, de manera que lleguen en el mismo momento y se cumplan siendo sólo un propio progreso de su saber y su ser. Es el saberse en tanto siendo lo que se es, sabiéndolo. O en otras palabras, es la *sustancia – sujeto* que culmina consigo mismo en la elaboración de sí como el concepto del espíritu desplegado que se desenvuelve absolutamente. Es también la culminación de su despliegue no ya como lo necesitado, sino como lo libre que se sabe en la medida en que su ser radica en su exponerse. La culminación de este devenir es su propia exposición, que tiene como fin u objetivo el pensarse a sí, a partir de lo que ya ha pensado de sí. Y este pensamiento que se exterioriza en tanto se involucra en lo exteriorizado de sí, es la cohesión de sí tanto en su propio *sí mismo*, devenido *sí idéntico*, como *desde* sí en sus propios momentos. El saberse *en sí y para sí* en la realización efectiva de su ser, es ya la obra de sí en tanto espíritu absoluto. El espíritu absoluto no sólo es aquello que conoce, sino también aquello que se conoce. No es sólo aquello que genera, sino también aquello que se genera. El espíritu absoluto es tanto el obrar *desde* sí, como es él también su propia obra.

3.2. Espíritu Absoluto, cúspide de identidad.

[Negatividad Absoluta y Espíritu Absoluto]: El concepto de identidad ha resultado ser el sí mismo, devenido en su *sí idéntico*, del proceso por el cual se constituye el espíritu. “El sí – mismo es así la verdadera identidad concreta que se identifica en su diferencia, y se distingue en su identidad. Él es el que se reflexiona.”⁴⁷ Este concepto se ha mostrado siendo el regresar a sí desde el planteamiento de sus proposiciones, como *mismidad y diferencia*, que han logrado coincidir en el lapso de su desarrollo, en la

⁴⁶ .- *Ibidem*, p. 113.

⁴⁷ .- Hyppolite, Jean, *Lógica y Existencia*, p. 138.

totalidad *hacia* la cual se han dirigido. Esta totalidad, además, es la asunción de lo negativo o contradictorio en el lapso de su nueva afirmación como este todo desplegado que se reflexiona a sí. Pero esta totalidad es no sólo la obtención de aquello de lo que se predicen tales proposiciones, sino que es también el involucrar éste en lo que genera dicha totalidad. Lo que en un momento fue tendencia, y después despliegue, se ha identificado a sí como lo absoluto que se sabe y es, en tanto que él hace su ser y su saber, manifestándose espiritualmente. Este último elemento del movimiento *desde* sí es la propia obtención de su culminación en el curso de la superación de sí, a partir de sus propias proposiciones y de la superación de sus propias suposiciones. O sea que lo que se obtiene con el concepto de identidad es, por un lado, el regresar a sí a desde sus proposiciones, pero es también, por otro lado, el revitalizarse a sí, en la superación de dichas proposiciones como los elementos constitutivos de su *sí idéntico* que se compenetran recíprocamente. La superación de sus proposiciones, por ello, no es propiamente su destrucción total, sino que es el asumir su diferenciación en el despliegue total, en tanto ofrecimiento, que se articulan entre sí; es decir, que el asumir sus diferenciaciones en sus propias proposiciones es ya incluirlas como suyas, y como siendo él en ellas, superando el posible *otro* externo que de ellas se pudiera pensar con base en el entendimiento, porque lo que aquí opera y se desenvuelve es el principio desplegado del espíritu absoluto dentro de su propia razón, que no es otra cosa que su *sí mismo* que deviene, *en sí y para sí*, a partir del asumir su *sí idéntico*.

El movimiento de su identificación total, en la cual se han dado su mismidad y su diferenciación, ha devenido ya el fundamento del propio devenir *desde* sí como lo idéntico. Aquí queda atraído y apropiado ya el binomio del desenvolvimiento en la *sustancia – sujeto*, que es tanto el fundamento como el impulso motor que pugna y la totalidad circulante que, en tanto *desplegado*, se expone a sí en la medida en que se desarrolla. Es la culminación de todo el proceso como espíritu absoluto, que domina todos sus momentos y determinaciones no sólo al generarlos y concatenarlos, sino también al identificarlos consigo, y al identificarse *en sí y para sí*, con ellos. Lo que ocurre ahora con el espíritu absoluto es que desenvuelve o extiende ya sus propios resultados, siendo él estos resultados, factor por el cual es llamado *desplegado*, al mismo tiempo que expone su propia cohesión, y por lo cual él es su propia exposición:

“El transcurso del concepto ya no es pasar a otro ni aparecer en otro, sino desarrollo [o despliegue], por cuanto, habiéndose sentado lo distinto de manera inmediata y a

la vez como lo idéntico [cada] uno con [el] otro y con el todo, la determinación es como un ser libre del concepto entero.⁴⁸

El espíritu ha llegado, por sí, a ser lo que es, *en sí y para sí*. Pero como se ha apuntado, esto sólo es posible en la exposición del desarrollo de sus resultados, y como tal es tanto la hechura de su concepto como la inclusión de las fases de su estructuración por las cuales ha atravesado. La inclusión de sus fases no es otra cosa que el juego de su saber por exteriorizarse en la medida en que se involucra consigo mismo, o sea, en tanto que es. El concepto de identidad ha dado como resultado el concepto del espíritu en lo absoluto mismo, que le pertenece. Pero el concepto es ya la medida de su determinación pues ha de cumplirse y expresarse para consigo mismo en su propio proceso. Su concepto es, *para nosotros*, no el definirse solamente en proposiciones, sino el haberse desplegado dentro de ellas, para poder exteriorizarse a sí en cuanto tal como el progreso constitutivo que se identifica *en sí y para sí*:

El concepto es lo *libre*, en tanto poder *sustancial* que – está – siendo para el mismo, y es *totalidad* en la que *cada uno* de los momentos es *el todo* que *el concepto es* y [cada momento] está puesto como inseparable unidad con él; de este modo el concepto es, en su identidad consigo, *lo determinado en y para sí*.⁴⁹

El concepto, como base de todo el proceso, es también lo concreto expresado como *sustancia – sujeto* porque, en tanto resultado o identidad restaurada, ha devenido la estructura co – extensiva, o sea, la exposición desplegable que es auto consciente, que ocasiona la exposición de su ser por su saber, el desarrollo de sí mismo que lo hace ser *en sí y para sí*, absolutamente en lo otro de sí, siendo él mismo su otro, como resultado de su proceso, por lo que, lo otro es ya lo incluido dentro de su *sí mismo*, deviniendo su *sí idéntico*. “El concepto, como la vida, unifica la pluralidad, asume la alteridad y se manifiesta esencialmente a través de la afirmación de sí mismo en su otro.”⁵⁰ El concepto se realiza a sí mismo como la propia vida del espíritu, tanto en su exposición como en su desarrollo, porque es lo que el propio espíritu ha llegado a ser a partir de su propia capacidad efectiva de realizarse a sí. Este concepto vital, y no meramente prescriptivo o descriptivo, expone que el espíritu no es separado de nada, o sea, que está esencialmente

⁴⁸ .- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 246. § 161.

⁴⁹ .- *Ibidem*, p. 245. § 160. Vid., también, *Ciencia de la Lógica*, p. 736.

⁵⁰ .- Papaioannou, Kostas, *Op. Cit.*, p. 73.

conectado con todo, y este todo es lo que lo caracteriza como su *sí mismo* restaurado en el *sí idéntico*. El espíritu absoluto es el todo que lo conecta todo y al cual se conecta como todo, es la absoluta cohesión de sí mismo a partir de su propio concepto. Pero, como su concepto propio, es sólo el espíritu pensado que se revela y reviste a sí en tanto está siendo pensante. Así como el concepto es la correspondencia con el espíritu, lo humanamente construido y constructor, la idea es la correspondencia con lo absoluto como lo humanamente pensado y pensante. Y esta compenetración, la más íntima de todo el proceso, es la total identidad y cohesión de lo que es el concepto con lo que es la idea, o de lo que es el espíritu con lo que es el absoluto. Por ello la máxima relación y realización de esta revolución del proceso de estructuración del espíritu absoluto, es lo lógico que deviene espiritual, o el método que desarrolla y se desarrolla, al par que su exposición absoluta:

La idea es lo verdadero *en y para sí*, la *unidad absoluta del concepto y de la objetividad*. Su contenido ideal no es otro que el concepto en sus determinaciones; su contenido real es solamente la exposición del concepto que éste se da en forma de existencia superior, y esta figura, incluida en la idealidad de su concepto, en su [fuerza o] poder, se mantiene así en la idea.⁵¹

Si bien el contenido ideal de este espíritu es el tránsito de sí en sus momentos como las negaciones por las cuales ha logrado su desarrollo, mientras que el contenido real es la manifestación exponente tanto de sus momentos como de sus negaciones, lo verdadero de este desenvolvimiento suyo es la “figura” o estructura de su exposición en el mantenimiento de esta vida suya como lo que real y efectivamente es, o sea, que la estructura que da como resultado el movimiento de su cohesión es el seguir siendo lo viviente que se desarrolla sabiéndose tal. El espíritu absoluto es la compenetración y coherencia del concepto con la idea, por cuanto ambos son determinantes en todo el proceso. En efecto, el concepto es sólo la determinación pensante del despliegue, mientras que la idea es la determinación concreta pensada del mismo. Pero el concepto es determinación pensante porque traza, *para nosotros*, el pensar por el cual se ha de transitar en la realización; y la determinación concreta de la idea es la vinculación necesaria de todo el proceso consigo mismo. El resultado de este movimiento lógico y expositivo, metódico y sistemático, es la creación y el obrar *en sí y para sí* del espíritu absoluto. Es la negatividad

⁵¹ .- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 283. § 213.

absoluta que ha superado su momentáneo movimiento y se ha mostrado como constituyente del propio proceso.

Para nosotros el espíritu tiene a la *naturaleza* como *presuposición* suya, de la cual es él la *verdad* y, por tanto, lo *absolutamente primero* de ella. En esta verdad ha desaparecido la naturaleza, y el espíritu ha resultado como la idea que ha alcanzado su ser – para – sí, cuyo *objeto* es *el concepto* tanto como es su *sujeto*. Esta identidad es la *negatividad absoluta* porque el concepto tiene en la naturaleza su perfecta objetividad exterior, pero habiendo sido superada esta exteriorización suya, él ha devenido en ella idéntico a sí mismo. Así que el concepto es a la vez identidad sólo como regreso desde la naturaleza.⁵²

El espíritu que ha pasado ya por el desarrollo de su resultado en la negatividad absoluta es ya tanto *para nosotros* como *para sí mismo*. No es sólo lo que se presupone en su propia enajenación, sino que es resultado por el cual se ha obtenido en ella, a través de su transformarse y crearse *en sí y para sí* en el tránsito de su estado de alienación, o naturaleza. El espíritu absoluto se expone al manifestarse como lo primero en sus enajenaciones, pero es lo primero de ellas porque ha de surgir necesariamente de estas contradicciones en las que se involucra para, así, restaurarse en su propia identidad. Podría decirse que es lo primero porque es lo último, resumiendo con ello en buena medida casi todo el proceso. Pero lo que aquí se expresa es que el espíritu se expone a sí como la base o el cimiento de su propio despliegue para que, en la culminación de éste, se revista así como el absoluto que necesariamente ha sido y llega a ser. Es la proposición de que se revela *en sí* sólo porque ha de ser también *para sí*, y más allá de ello, pero dentro de su propio ser y saber desplegantes. “El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento.”⁵³ Esta contradicción efectiva, y de la que resultan su movimiento y su concepto concretos, es la negatividad absoluta que reafirma y restaura su propio ser y su saber en la identidad absoluta concreta entre ambos. Pero esta negatividad absoluta no significa ya oposición de su saber, con lo puesto relativo a su determinación, sino que es más bien la superación de lo negativo dentro de sí, asumiendo todo su movimiento en uno sólo, o la manera en que asume su creación a partir de la transformación de sus suposiciones para obtener de ello la exposición de sí. La negatividad absoluta del espíritu permite no sólo identificarse a sí en el tránsito de sus contradicciones, y con ello recuperarse, sino que también permite la creación de sí, y *desde* sí, como el

⁵² .- *Ibidem*, p. 436. § 381.

⁵³ .- *Fenomenología del Espíritu*, p. 24.

movimiento absoluto que incluye todo como suyo, como su propia manutención. En tal caso el saberse a sí es directamente proporcional a su ser, porque ambos parten del mismo punto, a saber, la identidad, y a ese punto, en tanto espíritu recuperado en sus negaciones, ha de llegar nuevamente como la actualidad real de su propia culminación.

Lo más propio al concepto del espíritu es plantearse como su propio resultado, entendido esto como el desenvolverse, porque con su efectivo devenir *en sí y para sí* desde sí es ya capaz de poder saber que ha realizado efectivamente algo y que ha llegado a ser eso que ha realizado. Y así como el concepto de su identidad conlleva dos fases necesarias para su curso y comprensión, así el espíritu, para identificarse como espíritu absoluto, necesita pasar por la revisión de su resultado como negatividad absoluta, siendo ésta la primera fase de la exposición del resultado de su desarrollo.

Por ello, la *esencia* del espíritu es formalmente la *libertad*, la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo. Con arreglo a esta determinación formal del espíritu *puede* abstraer de todo lo exterior y de su propia exterioridad, es decir, de su existencia misma; puede soportar la negación de su inmediatez individual, el *dolor* infinito; o sea, que puede mantenerse afirmativo en esta negatividad y ser idéntico para sí. Esta posibilidad es su universalidad abstracta que está – siendo – para – sí en él.⁵⁴

Pero no sólo es plantearse como *su* resultado, lo propio del espíritu absoluto, sino que es su necesidad el poder devenir de tal manera, y seguirlo siendo en ese su devenir. Y este resultado, que la mayoría de las veces puede ser considerado parcialmente como un final cerrado, por el carácter absoluto del espíritu en la medida en que se le ve más bien como una llegada estacionaria, o que también puede ser considerado el alcance y derivación de una operación al estilo en que se lo deduciría científicamente, es decir, filosóficamente, a partir de sus proposiciones, o que incluso puede ser considerado nuevamente como un re – inicio de todo el proceso, también debe ser considerado como aquello que real y efectivamente es, a saber, como todo el proceso de su despliegue constante, incluyendo con ello no sólo el desenvolvimiento de sus formas, sino aquellas otras suposiciones de su resultado, suposiciones tales que son sólo la mirada reflexiva y retrospectiva del espíritu absoluto en sus momentos.

El espíritu tiene, pues, como posibilidad suya, la abstracción y las escisiones que Hegel quiere conducir a la *Aufhebung*. De ahí que el único modo de producir una reconciliación cabal sea el de una verdadera *Aufhebung*, en la que se juegue la

⁵⁴ .- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 436. § 382.

capacidad de actividad, de libertad y de dialéctica de lo espiritual. El espíritu desarrollado sistemáticamente (especulativamente) es *cabe sí en lo otro*, pero eso no significa que, de entrada, no tienda a ser únicamente *para sí en lo otro*. Alejarse, desentenderse, y moverse hacia un quimérico yo = yo tomado como fundamento, constituye la primera tendencia del espíritu.⁵⁵

El espíritu absoluto, del que aquí se trata, se encuentra en relación con su negatividad absoluta. Su desenvolvimiento lo ha llevado de la afirmación de su abstracción de lo mismo de sí, en el Yo = Yo, o el A = A, del entendimiento. La negación de esta primera revelación abstracta de sí lo ha llevado a saberse en *su* otro, en aquello que no es, tanto al modo de lo que ha sido, como al modo de lo que será, sólo que el espíritu no sabe, de momento, que ese otro es suyo. Pero “[...] todo está expuesto a identificarse con su contrario [...]”⁵⁶. En efecto, el espíritu absoluto alcanza su verdadera realización e identidad en la negatividad absoluta de su ser, pero agregando algo más, su realización lo es también en la historia o, mejor dicho, en su propia historia. Es decir que su tránsito absoluto de negación de su todo es ya la manifestación en lo humanamente llevado a cabo, como la corriente del pensamiento por la cual el espíritu y su época están pasando. Entonces, tanto su identidad inicial como sus momentos son, en realidad, momentos de su propia historia, no ya sólo momentos de su propio pensamiento, porque lo que el espíritu absoluto piensa, eso es lo que manifiesta de sí, y eso es lo que hace devenir *desde* y *hacia* sí en lo que ha manifestado. La negación de su diferenciación surge cuando ha logrado superar este suceso y se ha obtenido nuevamente a sí como la recuperación efectiva en intermediación con su propio acto y su conocer ese acto, y en este punto ha arribado ya a su propia negatividad absoluta, lo cual significa que al haberse negado *todo* a sí mismo, se ha recuperado nuevamente como *su propio todo*. Esto significa su desarrollo más radical a partir del desenvolvimiento dentro de sí, por cuanto lo que aquí ocurre es la recuperación de su ser en su saber, y de su saber en su saber, a partir de su absoluto desgarramiento.

Este desgarramiento no puede ser considerado un otro ajeno al espíritu absoluto, porque, en tanto absoluto, lo recupera y se recupera, con él, *para sí*. Puede verse como *otro*, ya que su objeto es el espíritu alienado, o sea, el espíritu que se deja caer a sí en *su* otro, para recuperarse en él y con ello. Esto *otro*, como ya Hegel lo ha anotado líneas arriba, es la

⁵⁵ .- Cuartango, Román, *Op. Cit.*, p. 133

⁵⁶ .- Findlay, John N., *Op. Cit.*, p. 121. Vid., Hyppolite, Jean, *Lógica y Existencia*, p. 83: “Su identidad se establece a través de su contradicción y esta identidad que se establece es el espíritu absoluto.”

naturaleza de la cual procede y a partir de la cual se configura en tanto espíritu, pero en tanto absoluto es *desde* sí que esta naturaleza tiene su verdad. En efecto, sólo el espíritu absoluto puede desplegarse o replegarse a su antojo en las formas que más le acomodan para su propio desenvolvimiento. Y en este caso, la naturaleza tiene como su tendencia enajenada, o sea, siendo ella ajena a sí y dentro de su propia propensión, al espíritu, bajo la perspectiva de sí de lo absoluto. La presuposición dentro de sí de la naturaleza, *desde* el espíritu absoluto, significa entonces la propensión, es decir, el hacerse propio de ella hacia lo que realmente es, en el tránsito de sí con esta inclinación suya. Aquí, la negatividad absoluta del espíritu, en tanto identidad, y por ello, en tanto su diferenciarse primordial en la circulación del aseguramiento de sus propias proposiciones diferenciadas bajo la forma del concepto, es el reconocimiento de que así como él es espíritu absoluto, también puede ser su propia naturaleza (entendida ésta tanto en el sentido del impulso por que cual propende hacia sí, como la necesaria enajenación de sí en su otro, y en el movimiento dialéctico de su propio desgarramiento productor de su saber en su ser y de su ser en su saber). La recuperación que acontece en este nuevo estado es ya la postulación *en sí y para sí* de su propia identidad, o de saberse siendo y ser sabiendo, ya que el espíritu ha transitado en el largo camino de su desenvolvimiento constituyéndose a sí, y sus momentos.

El conocimiento especulativo puede ser a la vez conocimiento del ser y conocimiento de sí, sólo porque conocerse es contradecirse, porque estos dos momentos que ordinariamente separamos para atribuir el uno al objeto, el otro al sujeto, la verdad y la reflexión, el ser y el sí – mismo, son idénticos. Su identidad en su contradicción constituye la dialéctica misma de lo Absoluto.⁵⁷

De acuerdo con ello, el mismo juego que ocurre con la *sustancia – sujeto*, ocurre también en el movimiento de la negatividad absoluta del tránsito de naturaleza a espíritu. El espíritu se arriesga y al mismo tiempo se empeña en obtenerse, en el enfrentamiento de sí a partir de su propia negación, en general, o de sus propias negaciones, en especial, ya que se está hablando de un proceso concreto; es el exponerse a sí mismo en el tránsito de su “dolor infinito” y de su enajenación o carencia u ocultamiento de su ser y su saber, superándolo y asumiéndolo como la parte principal de la primera fase de su desarrollo desplegado. Pero en este desgarramiento lo que ocurre es que el espíritu, en tanto absoluto, se encuentra ya *en sí*, y se encuentra de tal modo porque este dolor y esta recuperación de sí a partir de ello,

⁵⁷ .- *Ibidem*, p. 103.

son ya el *para sí* desplegado que concentra su proceso. Este movimiento de su desenlace es también “la reconciliación, el fin último de todo el sistema hegeliano [...]”⁵⁸ pues aquello a lo que tiende en cuando desplegado es a su unión necesaria con su otro como siendo él mismo su otro, mientras que como desplegado la necesaria unión de ambos es la reconciliación de su devenir en el proceso en el cual se encuentran siendo uno sólo.

El espíritu produce sus propias determinaciones, las pone y, al mismo tiempo, supera su finitud y regresa a sí mismo. Por esta negación de la negación, el espíritu vuelve a hallar identidad con él mismo, no la identidad abstracta, sino la identidad concreta, aquella que es la síntesis de la identidad y de su negación [...] El espíritu se reconoce en las cosas, puesto que él las ha creado..⁵⁹

La definición más clara y correcta de su negatividad absoluta es ya la negación de la negación, es el regresar a sí a partir de aquello que desde sí ha realizado. El espíritu se recupera *para sí* en la medida en que recupera el *en sí* como suyo propio, y como siendo a través de él. Que el espíritu absoluto se encuentre *en sí*, o sea implícito, en el propio tránsito de su enajenación o desgarramiento, significa que, en la medida en que se avanza en este tránsito, está deviniendo ya *para sí*, es decir, que se explicita al par que desarrolla la consecuencia necesaria en la que deriva su propia necesidad inmanente como el saberse y ser en recíproca avenencia⁶⁰. Para el caso del juego de la asunción de su binomio, la naturaleza vendría a ser esa parte del espíritu que deviene y se desgarrar a sí, aquél proceso que se despliega desde su propia sujeción en el absoluto ser otro de sí, es decir, que es el desarrollarse *para sí* y *para nosotros*, como lo *otro* de sí recuperado. Mientras que el espíritu es más bien la *sustancia* que, asumiendo su propio *sujeto*, se manifiesta y se expresa en lo creado, como siendo ello mismo, en la obra *en sí* y *para sí*. Y en tanto negatividad no es ya un desgarramiento expreso o material al modo en como ocurre con el tránsito de sus momentos por el método, sino que es la exaltación y progreso conceptuales de la sistemática de este “dolor infinito”.

Lo Absoluto se contradice para identificarse; es la identidad concreta, la unidad extendida a la dualidad, el ser dentro de sí en el ser en el exterior de sí, el ser en el exterior de sí en el ser dentro de sí. Esta identidad absoluta es a la vez forma y contenido, es analítica y sintética, tautológica y contradictoria.⁶¹

⁵⁸ .- Palmier, Jean – Michel, *Op. Cit.*, p. 30.

⁵⁹.- Garaudy, Roger, *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*, p. 178.

⁶⁰ .- Vid., Findlay, John N., *Op. Cit.*, pp. 144-145: “[...]Hegel considera como algo «en sí» o «implícito», y que pone en contraste con la reconciliación filosófica, que es «para – sí» y «explícita»”

⁶¹ .- Hyppolite, Jean, *Lógica y Existencia*, p. 136.

Dicho de otro modo, lo que ocurre con el espíritu absoluto, en el proceso de su desenvolvimiento, al tener como su presuposición a la naturaleza, es que ya *desde* sí mismo está viendo todo el proceso como la recuperación vital y estructurante de su propia razón de ser. Es el poder mantenerse a sí coherente y expansivo, o sea, desplegado e íntegro, en la medida en que avanza en la elaboración de su vida, al crear su concepto, por medio de este dolor impuesto en su desarrollo. Esto quiere decir que el espíritu se va integrando, mostrando su cohesión, y expandiéndose, en tanto que se desenvuelve conceptualmente asumiendo su negación en la superación de ella y de sí mismo. El poder soportar ese dolor significa aquí que el espíritu se hace su concepto a partir de esta pena por la cual ha pasado, y significa además el asumir esta fatiga bajo la forma conceptual y estructural de su ser *sí mismo* en su *sí idéntico*: “La *superación* presenta su verdadera doble significación, que hemos visto en lo negativo: es al mismo tiempo un *negar* y un *mantener*.”⁶² Es, con todo, la elaboración *en sí y para sí* de su propio éter al cual se remonta y del cual proviene. En esto radica el poder del espíritu por superar sus adecuadas limitaciones o contradicciones, siendo que el propio espíritu se las ha planteado y expuesto de tal manera. Es el florecimiento de sí en su proceso, que se niega y limita, pero se desenvuelve y rompe con tales contradicciones, en la superación y asimilación de su saber siendo su propio devenir, o la asimilación de este devenir, como suyo, al par que lo sabe y que se sabe siéndolo.

Aniquila a ambos [opuestos] en tanto que los unifica, pues son sólo en cuanto que no están unificados. En esta unificación ambos subsisten a la vez, ya que lo contrapuesto y, por tanto, limitado es con ello relacionado a lo absoluto. Subsiste, pero no para sí, sólo en la medida en que es puesto en lo absoluto, es decir, como identidad. [...] Esta identidad consciente de lo finito y de la infinitud, la unificación de ambos mundos, del sensible y del intelectual, del necesario y del libre en la conciencia, es el *saber*.⁶³

Esta primera fase del concepto del espíritu absoluto, lo ha llevado a la elaboración del mismo en el tránsito de su negatividad absoluta. La negatividad es absoluta, del mismo modo en que el espíritu lo es, porque lo niega todo al par que lo mantiene todo dentro de sí. En tanto negatividad absoluta, y a pesar de ello, es en realidad la afirmación y unificación de sí en la complejidad de su propio desenvolvimiento. No es propiamente la negación de todo, ya que esto implicaría más bien la caída total del espíritu, en su propia deglución, y

⁶² .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 72.

⁶³ .- *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 27.

por tanto el derrumbamiento de todo el proceso de sí, sino que es el mantenimiento de sí, íntegramente, en la creación y el obrar *en sí y para sí*, recuperándolo de su engullimiento, en la superación de *su* todo por el cual se desarrolla y al cual propende en tanto desgarramiento y contradicción. “Pero la totalidad en el sentido hegeliano del término, no es una armonía simple: es la síntesis de la unidad y de la negatividad. En ella el Ser se reafirma en su identidad después de haberse negado a sí mismo.”⁶⁴ Por lo que el desgarramiento de su ser es en realidad sólo la conformación del mismo con vistas hacia la constitución del *sí idéntico* en un juego entre lo que ha de ser sabiendo, y lo que ha de saber siendo. Lo que se supera es aquello último, a saber, el absoluto desgarramiento, pero lo que se mantiene como *sí idéntico* es la realización efectiva del espíritu en tanto deviene absoluto al crearse, nutrirse y absorberse en su propio proceso desenvolviente en *todo* él y en todos *sus* momentos:

Pero el espíritu se ha mostrado ante nosotros [...] como *este movimiento* del sí mismo que se enajena de sí mismo y se hunde en su sustancia, que, como sujeto, se ha adentrado en sí partiendo de ella y convirtiéndola en objeto y contenido, al superar esta diferencia de la objetividad y del contenido.⁶⁵

La complejión desplegente, o este movimiento de la negatividad absoluta del *sí mismo*, que deviene *sí idéntico*, y que ha resultado, es la propia especulación de su razón de ser en la identidad de sus elementos. O sea que, como la *sustancia* que deviene *sujeto* y que, como la *naturaleza* que se presupone en la exposición del *espíritu absoluto*, del cual todo *otro* es él mismo como un movimiento *desde* sí, que en lo otro se refleja *hacia* sí mismo y, con ello, ha de traspasar y liberar su ser en la superación del saber de sí en este desarrollo de su existencia como la objetividad y la enajenación que son sólo punto de partida para su darse y su hacerse el concepto, real y efectivo. El movimiento es más bien la especulación que postula su propia negatividad absoluta como la superación y el

⁶⁴ .- Garaudy, Roger, *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*, p. 165. Con ello, lo que resulta es que esta *Totalidad*, que ya se había anticipado con Kojève, no es solo la posición de su ser desplegente, sino que es el juego de su mantenerse y negarse a sí mismo, o sea, que no es sólo el tener sus momentos como el todo, sino el tenerse a sí mismo como ese todo, ya que el tenerse a sí del espíritu es ya la cohesión de su ser y su saber en función de esta realización suya. Esto es lo que garantiza que, en efecto, totalidad e identidad, sean coherentes y se complementen una en la otra, es decir, que se identifiquen. La Totalidad y la Identidad concreta absoluta de que aquí se trata, resultan ser la igualdad que se restaura, ya que aquello hacia lo que se tiende es a la complejión de sí en la inclusión de todos sus momentos, pero no sólo eso, sino también que éstos momentos se identifiquen entre sí y entre el todo que constituyen y por el cual existen, y que ese todo se identifique a sí como tal en la medida en que se despliega en esos momentos suyos.

⁶⁵ .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 470.

mantenimiento de sí en el dolor que se inflige a sí mismo, para obtener de sí lo que ha de ser. Es el amanecer de sí bajo el calor de nuevos rayos especulativos, filosóficos, *desde* el cual la noche abrupta y estremecedora que había pasado anteriormente cobra verdadero sentido por cuanto deja salir de sí, en el alba de su consonancia entre ser y saber, la absoluta cohesión de su identidad *en sí y para sí*, durante el proceso de alborear y desplegarse en el día de su iluminación conceptual.

Lo absoluto es la forma absoluta, que, en tanto división en dos de él, es totalmente idéntica consigo misma; es lo negativo como negativo, o sea lo que coincide consigo mismo y que solamente así es la absoluta identidad consigo mismo, que es también *indiferente frente a sus diferencias*, o sea es *contenido absoluto*. Por consiguiente, el contenido no es sino esta exposición misma. Lo absoluto, considerado como este movimiento de la exposición, que se lleva a sí mismo, como *modo y manera*, que es su absoluta identidad con sí mismo, es *expresión* no de algo interior, ni frente a otro, sino sólo como absoluto manifestarse por sí mismo, y así es *realidad*.⁶⁶

[Espíritu Absoluto e Identidad]: En la total coincidencia o cohesión *en sí y para sí* de su ser y su saber del espíritu absoluto, opera ya la segunda fase unitaria de su desenvolvimiento en tanto cúspide de su propia identidad. Si bien la primera se basa en la asimilación y superación de sí a partir de su propia negatividad absoluta como el recogimiento conceptual de ese desgarrador desarrollo, la segunda fase es el reconocimiento concreto *desde* sí, a partir de su saberse siendo, y de su ser sabiendo. Lo que ocurre ahora en esta coincidencia es *el saber* por el cual su *ser* vale tanto como su propio concepto, es decir, que sólo sabiéndose *en sí y para sí*, el espíritu absoluto adquiere realidad efectiva en tanto es la verdad *desde* sí bajo sus propios momentos, y con ello es la aniquilación de toda tendencia irrealizable, y de toda exposición carente de bases concretas que no han sido realizadas por aquello que está exponiendo. El espíritu absoluto, en identidad que está siendo dentro y fuera de sí, es el movimiento unitario de análisis de sus momentos en una sola exposición de este desarrollo como siendo él mismo su propio desarrollarse.

El espíritu es, así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones de este espíritu; son el

⁶⁶ .- *Ciencia de la Lógica*, p. 474.

analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y el demorarse en momentos singulares. [...] su progresión y su retorno a sus fundamentos y esencia muestran que son solamente momentos o magnitudes llamadas a desaparecer; y aquella esencia es precisamente este movimiento y esta disolución de tales momentos.⁶⁷

Pero estas figuras que han resultado abstracciones son tal porque le pertenecen al espíritu absoluto en la medida en que, durante su propio desarrollo, se las va apropiando en tanto se las crea, y conforme va avanzando *desde* sí y *hacia* sí, se va haciendo más concreto a partir de estas figuras, pero sustrayendo de ellas, lo concreto de sí, que le pertenece, motivo por el cual sus abstracciones empiezan a ser insuficientes *en sí*, cuando *para sí* aparece el espíritu absoluto como su desenvolvimiento, y cuando se realiza *en sí y para sí*, culminando como su exposición *desplegante*. La abstracción es aquí sólo la perspectiva de la razón, que rememora sus momentos en tanto superados, pero que, incluidos dentro de sí, hacen concreto al todo, sacrificando al momento en su propia abstracción inclusiva.

En este sentido, totalidad y unificación son los medios más eficaces para llevar a cabo la identidad. Porque el sistema es método, deviene el espíritu constantemente *hacia – sobre* sí, y puesto que no hay vida sin identidad entre ser y pensar, es decir, sin el haber del espíritu, en el sentido en que él piensa lo que hay de sí, lo que es, entonces, sólo hay totalidad si hay pensar, sólo hay un todo de sí, en la medida en que es posible pensarlo, o sólo es posible llegar a captar todo como una obra viviente, si se piensa en ella, tanto siendo obra como siendo viviente. Mientras que la unificación, como el otro medio para hacer evidente el llevar a cabo de la identidad, sólo es posible si se piensa lo que es a partir de una totalidad establecida en el proceso, por medio de ese algo que se piensa en relación con su otro, en tanto que a partir de ello se puede pensar a sí como total. Pero sólo a partir de que el espíritu se da a sí como aquello que se presenta total, entonces se le puede demostrar como unificado con lo que lo hace total, y sólo es posible tal cosa si al pensar se le representa como un vivir y un llegar a ser el sentido del acceso *hacia – sobre* sí. Por lo tanto, aquello que tiende a ser algo, llega a serlo cuando piensa que tiende hacia ese algo que ha de ser, como el desarrollo que llega a ese ser suyo y como la unificación de ambos. El pensar de sí y su método son lo mismo. El espíritu es pensar su identidad, y con ello, es ya llegar a ella, y estar en ella; este pensar es ya *la identidad entre sistema y método*.

⁶⁷ .- *Fenomenología del Espíritu*, p. 260.

En esta culminación y dominio del espíritu absoluto, que está siendo en su identidad, devora no sólo a sus momentos sino que se nutre de sí a partir de su concepto desplegado como *sí idéntico*. En esta su propia nutrición dejan de tener sentido los momentos *en sí*, porque ahora lo que ha cobrado verdadero sentido es el *sí mismo* desplegado que ha devenido su propia totalidad. Lo que ocurre es que el espíritu ha de crearse a sí mismo bajo la manifestación de la que se ha de sustentar a sí:

Pero, de hecho, la exposición de lo absoluto es su propia actividad, y la que *comienza en sí*, así como *llega a sí*. Lo absoluto *está determinado* sólo como identidad absoluta, vale decir, como lo *idéntico*; está *puesto así* por la reflexión, frente a la oposición y la multiplicidad; o sea es sólo lo *negativo* de la reflexión y del determinar en general.⁶⁸

Lo absoluto expone su propia identidad como siendo su propia actividad. La exposición es igual al actuarse del espíritu, mientras que, con esa identidad restaurada, el espíritu se revitaliza a sí en su nutrimento. Con esto, aquello de lo que se nutre el espíritu es ya su propia construcción, o sea, la manifestación de sí que se expresa en la identidad que está siendo *en sí y para sí*, y que constituye la esencia suprema de su despliegue constante y perenne. Pero el llamado a desaparecer de sus momentos es ya el llamado a aparecer o manifestarse absoluto del propio espíritu, y en tanto el llamado de sí es también la exigencia de saberse en esa aparición o manifestación suya. Esto se debe a que, *en sí*, el espíritu absoluto está ya en sus momentos en cohesión, y cuando éste se manifiesta *para sí*, lo que sobrevive en el llamado a desaparecer es la cohesión, y no ya la sucesión de sus momentos; aquella perdura en su propio movimiento como lo que necesaria y conceptualmente ha de desplegarse en tanto *ciencia*, o sea la cohesión e identidad entre su ser y su saber, o como *en sí y para sí*, es decir, como el espíritu absoluto estructural y desplegado. De ello resulta que el concepto del espíritu es ya el propio resultado de su devenir, siendo el espíritu mismo este devenir de sí, por cuanto aquello que se asume en el tránsito de su negatividad, el cual está involucrado en este devenir como su primera fase conceptual, es el *sí mismo* que deviene en su *sí idéntico*, por medio del diferenciarse *para sí*. Este *resultarse* no es otra cosa sino la propia identidad que está siendo constantemente. Y sus momentos no son ya sólo simples momentos sino que son el *sí mismo* en su

⁶⁸ .- *Ciencia de la Lógica*, p. 471. Vid., también, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 53.

desarrollarse para consigo. Es decir, que el espíritu absoluto se manifiesta como el acto de reconocimiento *en sí y para sí*, a partir de estos momentos del movimiento *desde sí*:

El reino de los espíritus que de este modo se forma en el ser allí constituye una sucesión en la que uno ocupa el lugar del otro y cada uno de ellos asume del que le precede el reino del mundo. Su meta es la revelación de la profundidad y ésta es *el concepto absoluto*; esta revelación es, así, la superación de su profundidad o su *extensión*, la negatividad de este yo que es dentro de sí, que es su enajenación o su sustancia [...] La *meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tienen como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación [...] es la historia [...] su organización conceptual es la *ciencia del saber que se manifiesta*.⁶⁹

La identidad absoluta que aquí se ha estado manifestando, como el mantenerse a sí en su propia negatividad, es la identidad de su fundamento esencial, el *sí idéntico* que se ha desplegado y transfigurado, *desde* dentro del propio devenir de sí del espíritu absoluto, como *sustancia – sujeto*. Si bien aquí la *sustancia* ya no es un elemento abstracto o falta de conexión, es, con todo, el elemento que ha de tener y mantener su propia manifestación como identidad consigo en su *otro*, o sea, en aquello en lo que ha de devenir en su obrar o actuar; pero este *otro*, como el *sujeto* actuante del proceso, es en la realidad efectiva del espíritu *el saber por el saber*, o sea, la ciencia que adelanta en su complejión la revitalización de su propio ser, en cohesión con el *todo* por el cual ha resultado ser el saber mismo:

El espíritu absoluto es identidad en tanto está – siendo eternamente en sí misma, como está regresando y ha regresado a sí; es la *sustancia* única y universal en tanto espiritual, [es] el juicio [que parte a la sustancia] *en sí* [misma] y *en un saber* para el cual ella es en cuanto tal.⁷⁰

Esta identidad que se encuentra realizándose constantemente, o que *está – siendo*, es ya también su propia totalidad por el hecho de que la constituye estructuralmente en todas sus formas o momentos descritos y al mismo tiempo llevados a cabo efectivamente. En otras palabras, al hacerse su concepto, al modo del saberlo en su ser *sí mismo*, el propio

⁶⁹ .- *Fenomenología del Espíritu*, p. 473.

⁷⁰ .- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 580. § 554. Vid., también, *Ciencia de la Lógica*, p. 470: “La determinación de lo absoluto consiste en ser la *forma absoluta*, pero, al mismo tiempo, no como la identidad, cuyos momentos son sólo simples determinaciones —sino como la identidad, cuyos momentos son cada uno en él mismo la *totalidad* y, por lo tanto, como indiferentes frente a la forma, son cada uno el *contenido* integral del todo. “

saber del espíritu absoluto es el mantenerse en la manifestación de su estructuración como lo desplegado de sí en sus figuras, pero al par que se configura a sí en el todo que realiza por tales formas, al modo de la cohesión consigo en el *sí idéntico*. El espíritu absoluto, en identidad que está siendo tanto *en sí y para sí*, así como *para nosotros*, es el acto mismo de la pura especulación culminante, y se ha depurado a sí en su culminación, ha llegado a dominar todo su propio despliegue, en tanto desplegado de sí. Al mismo tiempo que es su propio acto, o actuarse, es también su propia obra de sí, es el volverse universal tanto *para nosotros* como *para sí*.

Esta universalidad es también su *existencia*. En tanto está – siendo – para – sí, lo universal está *particularizándose* y es ahí identidad consigo. La determinación del espíritu es, por tanto, la *manifestación*. Él no es una determinación o contenido cualesquiera, cuya exteriorización o exterioridad fueran solamente [una] forma distinta de aquel contenido; así que el espíritu no revela *algo*, sino que su determinación y contenido es este mismo revelar. Su posibilidad es por ende inmediatamente *realidad efectiva* absoluta e infinita.⁷¹

Que el espíritu absoluto logre su realidad efectiva en el concepto de sí no es algo que deba sorprender, muy al estilo de un desarrollo *ex nihilo*. Por el contrario, lo que se ha estado haciendo en todo el desarrollo es el concepto de sí bajo la propia realidad efectiva. Pero esta realidad efectiva, hecho por el cual el concepto del espíritu absoluto es su *sí idéntico*, es también una identidad resolutoria por cuanto ha de fundarse y fundirse *entre* lo que es la razón de sí y lo que es lo real de sí. La razón es el pensarse a sí, o el *saber*; mientras que lo real es el devenir de sí, o sea el *ser*. Lo que hace su propia razón es tanto el saber de sí como el saber de *su otro*, y este *otro* en la realidad efectiva es su propio *sí mismo*, revelado como siendo lo que ha devenido su *sí idéntico* en todo el despliegue.

La identidad de lo absoluto es, así, la identidad absoluta, puesto que cada una de las partes de él es ella misma el todo, o sea cada determinación es la totalidad. [...] Pero lo absoluto mismo es la *absoluta identidad*; ésta es su *determinación*, por cuanto en él está superada toda la multiplicidad del mundo existente en sí y del mundo tal como aparece, o sea la totalidad interior y exterior.⁷²

Pero también aquello que hace su realidad es el ser *sí mismo*, a partir de su *otro*, el cual, de acuerdo con esto, es su propia racionalidad. Los opuestos aquí expuestos son el *ser*, por un lado, como el representante conceptual de la ciencia, en tanto su propia realidad

⁷¹ .- *Ibidem*, pp. 436-437. § 383.

⁷² .- *Ciencia de la Lógica*, p. 470.

efectiva, es decir, en tanto que devenir constante hacia su propia determinidad o resolución compleja entre lo que ha sido y lo que puede ser; mientras que, por otro lado, el *saber* es el proceso de hacerse su propio concepto en la racionalidad efectiva, es decir, en el poder pensarse a sí mismo como siendo lo que es, por la cual es posible tanto el supuesto de su comienzo como la exposición de su culminación o dominio propio de sí:

El espíritu que se enuncia en el elemento del puro pensamiento es él mismo esencialmente esto: no es solamente en él, sino que es espíritu *real*, pues en su concepto radica el mismo *ser otro*, es decir, la superación del puro concepto solamente pensado.⁷³

Ya antes se había anticipado que la realidad efectiva es condición de hacerse su concepto, o sea de saberse y de ser el espíritu absoluto *su* propia ciencia, porque con ella expresa que determina y lleva a cabo la manifestación del espíritu como siendo él mismo su propio objeto y su propio sujeto, o sea, siendo él mismo el ser de su saber y el saber de su propio ser.⁷⁴ Sólo que aquí, como el despliegue unitario de la identidad del espíritu absoluto, involucrándose en la realidad efectiva, ha cobrado verdadero sentido, por cuanto lo que se expresa o expone es al mismo tiempo lo que se desenvuelve, culminando con ello en la exposición desplegable, y unitaria, de su ser y de su saber, o sea, de su ser en el tránsito y apropiación de su ser *sí idéntico*: “[...] es el espíritu que se recorre a sí mismo y se recorre, además, *para sí* como espíritu, por el hecho de ser la figura del concepto en su objetividad.”⁷⁵

La realidad efectiva es la identidad y la unidad del espíritu absoluto que se despliega ahora como su propia ciencia, ciencia que Hegel ha caracterizado anteriormente como la “*ciencia del saber que se manifiesta*”, es decir, el desarrollo conceptual de sí, *desde* lo que el espíritu ha devenido históricamente a través de los momentos por los cuales se vuelve a sí su propio todo y, así, se sabe en tanto que es. Esta ciencia es ya ese saber que se manifiesta, puesto que es su propia elaboración del concepto del espíritu, teniendo en cuenta además que esta elaboración es la propia manifestación del espíritu en cuanto tal.

[...]el saber absoluto se trasluce ya en la experiencia, que la experiencia es el Saber Absoluto, pero que sólo lo es cuando ella se sabe como saber absoluto. La diferencia es que el saber absoluto ya no necesita ir más allá de esta experiencia hacia no se sabe qué esencia oculta —una conciencia dormida que permanecería

⁷³ .- *Fenomenología del Espíritu*, p. 446.

⁷⁴ .- Cfr., *supra*, Capítulo II, sección 2.3.

⁷⁵ .- *Fenomenología del Espíritu*, p. 467.

detrás, no se sabe dónde— sino que la conciencia de sí universal en el Logos es la identidad alcanzada del Sentido [Saber] y del Ser, del para – sí y del en – sí, y que para ella la reflexión es idéntica al Ser.⁷⁶

Pero lo que, con ello, manifiesta Hegel es que su ciencia se establece a partir de ese recorrido de sus formas que, bajo la forma del recuerdo, han de ser asumidas en la propia revitalización de la identidad del espíritu absoluto. Esto quiere decir, en palabras más comprensibles, que sólo el tener un pasado, permite tener y apropiarse un presente. Pero con la revelación de este proceso, resulta que la apropiación de su presente es la revitalización del pasado que se está rememorando: “[...] la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su *ir dentro de sí*, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo.”⁷⁷ Y así como la negatividad es su primera fase y su segunda fase es ya la identidad que está siendo *desde* dentro del *sí mismo* del espíritu absoluto, en tanto *sí idéntico*, así también la primera fase se expresa de forma real y efectiva en la segunda, debido a que la segunda fase es ya su exposición conceptual y no sólo su asimilación y el hacerse *en sí* del concepto. En su identidad *en sí y para sí*, el espíritu, en efecto, se hace su concepto, pero no ya al modo de producirse, sino que se lo hace, también, al modo del revitalizarlo o del desarrollarlo, es decir, que lo desenvuelve como suyo tanto dentro de sí, en sus momentos, como fuera de sí, en su totalidad desplegado y expositiva:

Por tanto, la unificación pertenece a este otro lado que, por contraste, es el lado de la reflexión dentro de sí y, por consiguiente, aquel que se contiene a sí mismo y a su contrario y que los contiene no solamente *en sí* o de un modo universal, sino *para sí* o de un modo desarrollado y diferenciado.⁷⁸

Dicha unificación es ya la apropiación del espíritu, que opera *en sí y para sí* absolutamente. Esta apropiación, no sólo de su presente o sólo de su pasado, sino de todo su despliegue, es el revelarse a sí bajo la propia forma de su saber conceptual, o la ciencia, que enlaza y conecta el todo en y con el todo mismo. Pero el revelarse del espíritu es también su manifestarse totalmente en sus determinaciones y en la penetración de ellas como revitalizando, o nutriendo, a aquello por el cual son y para el cual se dirigen como reveladas. La apropiación es el desarrollo conceptual de su propia revelación, al par que

⁷⁶ .- Hyppolite, Jean, *Lógica y Existencia*, p. 85.

⁷⁷ .- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 473.

⁷⁸ .- *Ibidem*, p. 464.

esta revelación es la racionalización de su despliegue en tanto vital y creador de su razón de ser. En tanto revelarse en su ser y su saber, es también el devenir de sí en apropiación de esta revelación por el tránsito de su pasado en presente, y de éste en su porvenir.

El *revelar*, que en tanto [es] la idea *abstracta*, es paso inmediato o *devenir* de la naturaleza como revelar del espíritu que es libre, es posición de la naturaleza como mundo suyo; un poner que como *reflexión* es igualmente *presuponer* el mundo como naturaleza autosuficiente. El revelar en el concepto es creación del mundo como ser suyo, en el cual él se da la *afirmación* y la *verdad* de su libertad.⁷⁹

Es la construcción tanto de su concepto, como del mundo por el cual ese concepto es efectivamente real y verdadero, al mismo tiempo que éste lo es por aquél. El revelarse y el apropiarse su concepto, como el saber de sí en su manifestación, y el saber de ella misma como constitutiva de este proceso de apropiación, es ya el acceso del espíritu al absoluto mismo que le pertenece, *desde* el cual procede y al cual accede. La identidad de ambos es la total estructuración coexistente y coherente: “*Lo absoluto es espíritu*; he aquí la definición suprema de lo absoluto.”⁸⁰ La definición suprema es el arribo efectivo y real del *sí mismo* a su *sí idéntico*, es decir, que a través de su despliegue, aquello que accede y procede ha sido apropiado por el proceso y el acceso mismos, en la conquista de ellos en aquél. Pero también esta definición suprema es su más alta realidad, por cuanto ha logrado ser lo cierto y garantizado en su propio devenir, y en cuanto ha logrado nacer, *en sí y para sí*. Que lo absoluto sea espíritu sólo puede comprenderse a la luz de su propio concepto, o sea, que se conoce al espíritu absoluto en cuanto tal sólo cuando el *es y se sabe* como tal. Esta es la creación de su mundo que, *para nosotros*, es la apropiación de su concepto, y que, en la misma medida, es, *en sí y para sí*, la asunción de *sí mismo* como el creador por sí de lo creado dentro de sí. Y la creación de su mundo es al mismo tiempo la configuración de sus momentos en cohesión con el todo por el cual es comprensible y racional *todo*. Por lo tanto, asumir que *lo absoluto es espíritu*, es ya su mundo creado que, constante e intensivamente, se crea a sí mismo y crea *su otro* desde esta definición suya en la revitalización estructural de sí en su propio concepto. Es su propia existencia, o el ser en efecto real, o mejor dicho, realizado por y para sí.

El *concepto* del espíritu tiene su *realidad* en el espíritu. Que esta realidad, en su identidad con el concepto, sea como *saber* de la idea absoluta, he ahí el lado

⁷⁹ .- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 437. § 384.

⁸⁰ .- *Ibidem*, p. 437. § 384 (nota explicativa). Vid., también, Croce, Benedetto, *Op. Cit.*, pp. 215-216.

necesario, esto es, que la inteligencia, libre *en sí*, sea liberada en su realidad efectiva hasta [alcanzar] su concepto para que sea [así] *figura* digna de él. El espíritu subjetivo y el objetivo han de verse como el camino por el que se forma este lado de la *realidad* o de la EXISTENCIA.⁸¹

Todo este movimiento es ya la anticipación de la especulación *para nosotros*, pero en cuanto anticipación no es el pre – establecimiento de sí previo a todo el proceso, sino que es el proceso mismo de su desenvolvimiento. Es la constante actualización de su exposición desplegable, que se asume como lo que expone y lo que se expone, pero que, como desplegable, se comprende en tanto despliegue y desplegado, es decir, en tanto devenir *en sí y para sí*, de sí. De nuevo, se retrotrae a este caso el llamado a desaparecer de los momentos, que en el fondo que han surgido a su propia superficie, es el llamado a aparecer en su manifestación en tanto arreglo conceptual del *sí mismo* devenido *idéntico* a lo largo de su proceso de hacer, de hacerse y de hacer su concepto. Pero este movimiento triádico – unitario es en realidad el elemento que se remonta en la progresión del llamado a ser y saberse dentro de dicho movimiento.

La identidad no es, por tanto, en este final, ningún principio lógico de algo puramente lógico, sino que designa más bien el qué o lo intensivo de toda existencia, en la medida en que ha encontrado, por fin, su contenido – meta y lo ha realizado por sí mismo como el qué; pues lo que va realizándose es, de por sí, lo único que aspira a realizarse y se realiza por medio de su encontrada identificación. La identidad es, así, solamente el conocimiento de sí mismo, en cuanto que es la realización de sí mismo.⁸²

Lo que sale a la superficie de su propio crear es ya la estructura clara, a la luz de su conceptualización y realización desplegable, de su proceso, en tanto es la cohesión de estas estructuras. En efecto, lo que ahora ocurre de la manera más esplendorosa es el comienzo de la filosofía a través de las estructuras que han resultado de su propio devenir. Ahora la filosofía comienza en la asunción de sus estructuras; se asume a partir del método por el cual ha procedido en su tendencia, y a partir del sistema que ha desplegado en lo exponente. Su verdadera asunción es poner ambas estructuras, el sistema y el método, no una sobre la otra, o enfatizando más una que la otra, sino más bien, hacer ambas estructuras absolutas, o lo que es lo mismo, ser el espíritu en ellas en la medida en que ambas se compenetran a raíz del proceso de formación y conocimiento de sí. Lo único que hace falta para la filosofía es

⁸¹ .- *Ibidem*, p. 580. § 553.

⁸² .- Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, pp. 348-349.

la identidad que se deduce de todo el proceso, por y para el cual este proceder y resultar *en sí y para sí* adquiere verdadera importancia.

Sin embargo, si la razón se conoce como absoluta, la filosofía comienza allí donde cesa este proceder que se deriva de la reflexión, con la identidad de la idea y el ser. Ella no postula uno de los dos, pues pone ambos inmediatamente con la absolutez, y la absolutez de la razón no es otra cosa que la identidad de ambos.⁸³

3.3. Identidad *entre* Sistema y Método.

[Segunda caracterización de la relación entre sistema y método]: A raíz de la propia constitución del espíritu, su *sí mismo* ha devenido en su *sí idéntico*. Esto quiere decir que el espíritu, que llega a ser absoluto, se ha desarrollado a partir del propio proceso por el cual ha logrado saberse a través de sus diferencias, pero que, al par, también ha podido ser en tanto ha transitado por el desgarramiento que este existir suyo conlleva en su propia realización. Esta identidad, por la cual se ha constituido como tal, ha asumido dentro de sí el sedimento de su conformación bajo la peculiar manera del asumir sus diferencias en la propia identidad de su movimiento, pero deviniendo en y de estas diferencias como lo complejo y unificador que es él mismo lo unitario *en sí y para sí*. Dicha unidad es la expresión de sus proposiciones como la determinación de su propio razonamiento, en tanto que une, que lo lleva a expresarse de forma desenvolviente. Es decir, a partir de la identidad de su propia razón de ser, y de la asunción de la misma como el resultado del proceso, que culmina en el espíritu absoluto, lo que deviene ahora dentro de sí es el poder expresarse a sí mismo en la medida en que es y se sabe como esta expresión de sí. De ello ha resultado que el espíritu se sabe como creador y creado, como conocedor y conocido, como *sustancia – sujeto*. Sin embargo, esta unidad y unificación, la primera siendo el resultado mientras que la segunda el acto por el cual aquello es su resultado, no termina en la sola identidad abstracta del entendimiento o se queda varada en ella, ni mucho menos finaliza en un

⁸³ .- Hegel, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 49.

reconocerse entre sí, o a sí, mutuo y abstracto de sus propias relaciones o momentos, naufragando con ello sólo en la relación abstracta de sus componentes y con ellos. Por el contrario, la verdad que se manifiesta como absoluta, o el espíritu que se realiza como el saber total y unificante de su propio ser desplegado y expositivo, aquello a lo que se deviene en la identidad, y siendo ella en cuanto tal, asumiendo tanto su propia mismidad como su diferenciación en el planteamiento de sus proposiciones, es todo el proceso por el cual surge esta identificación en virtud de su propio ser totalizador y exponente de ello que es al mismo tiempo el desarrollo o lo desplegado: “[...] pero estos dos extremos contradictorios no sólo aparecen *yuxtapuestos*, sino en unidad o, lo que es lo mismo, lo común a ambos, el *ser para sí*, lleva implícita la contraposición en general, es decir, es al mismo tiempo lo que no es un *ser para sí*.”⁸⁴ La yuxtaposición de sus elementos sólo es la apariencia construida por y para el entendimiento que necesita ser aniquilada por la razón al captar el todo, esta vida, en sus momentos y en tanto espíritu, que es *en sí y para sí*, como lo que realmente es y debe ser captado de sí, por sí mismo, a saber, la identidad de su propio proceso.

Esta relación alcanza su más alta realización y efectividad en el despliegue estructural de sí, es decir, en la realización de este *sí mismo*, deviniendo en su *sí idéntico*, como su propio *sistema y método*. Y para poder mostrarse así en su propia demostración, este *sí idéntico*, se ha creado en tanto siendo espíritu absoluto, o sea, como la única forma posible y total de sí para captar y captarse, *en sí y para sí*, como siendo ambas estructuras en la relación intrínseca de sí; sólo así el espíritu aprehende y es, lo que es y lo que sabe de manera unitaria. “La especulación reconoce como realidad del conocimiento sólo el ser del conocimiento en la totalidad; todo lo determinado tiene para ella realidad y verdad sólo en la conocida referencia a lo absoluto.”⁸⁵ Es la propia unificación llevada por sí mismo no sólo en su hacerse sino también en su haberse, o en la abundancia de su ser y su saber, en la cual el propio espíritu absoluto es su intermediario. Por tal motivo, más allá de la comprobación de su *mismidad* o de su *diferencia*, o sea, de la visión unilateral de su propia lectura y comprensión, lo más propio y profundo para la penetración del espíritu absoluto, en cuanto tal, es *saber* aprehender su *ser* y *ser* aprehendiendo su *saber*, o *ser* aprehendiéndose como su *saber* y *saber* aprehendiéndose como su *ser*, en una sola palabra,

⁸⁴ .- *Fenomenología del Espíritu*, p. 80.

⁸⁵ .- *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 32.

su *identidad*, asumida en lo desplegable exponente, pues al par que se realiza es que racionalmente se le construye o crea. Es la identidad *en sí y para sí entre sí* y sus propias estructuras elementales, de las cuales no se puede, ni debe, decir ya cuál es una o cuál es la otra en relación con su *sustancia* y su *sujeto*, o sea, a qué se atienen y qué les corresponde por separado, en el proceso de esta relación, porque han resultado en cohesión sólo en la conjunción misma de ambos como la identidad intermediada en que se despliegan siendo idénticos espiritual y absolutamente, al par que diferenciados, asumiéndose en la exposición, de la superación, de ellos en cuanto intermediación exteriorizada; y además porque ambas estructuras han asumido ya las funciones y el papel primordial de *su* otro en esta compenetración. En efecto, sólo en la realización de su concepto el espíritu absoluto ha asumido su propio papel a partir del desenvolvimiento de sí en sus estructuras, motivo por el cual, aquello que las estructuras realizan, también lo realiza, de forma autoconsciente, el espíritu absoluto en tanto se está exponiendo y desplegando a la vez, o sea, en tanto se está manifestando absolutamente. Lo que ahora se tiene presente, como lo que es y se sabe, es el *todo* de la *exposición desplegable* misma, que deviene en el *sí idéntico* de su manifestación la necesidad de la exposición o mostración de su cohesión. Y este *sí idéntico* es no sólo la postulación abstracta del ser sí mismo *en sí*, ni la diferenciación o el desgarramiento en lo *otro*, sino la superación de ello en la negatividad absoluta de la postulación del nuevo principio absoluto del *todo en sí y para sí*. Ahora la relación no es de uno y otro, sino de todo con *el todo que es* y al cual pertenece, y la única manera de aprehender y ser este todo racional y relacional de sí es captándolo estructuralmente, no ya sólo como sistema, ni sólo como método, sino en la identidad consigo mismo del espíritu absoluto, *entre* sistema y método.

Lo verdadero es solamente igualdad que se *restaura* [e. d., identidad], o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o unidad *inmediata* en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y su fin.⁸⁶

La igualdad de que aquí se trata, y en la que Hegel está pensando, en tanto restauración de sí, no es la igualdad inmediata y abstracta de su propio acontecer, o sea, el Yo =Yo que carece aún de su propio movimiento; por ello, Hegel piensa en esa igualdad ya

⁸⁶ .- *Fenomenología del Espíritu*, p. 16. Cfr., también, Colomer, Eusebi, *Op. Cit.*, pp. 205-206. Es interesante notar, aquí, que Colomer traduce el término igualdad por *identidad*, en su propia traducción de este apartado.

como impregnada por su propio movimiento, como aquello que a partir de su propia diferenciación, regresa a sí, o se restaura a partir de sí. Si bien esta igualdad es aquí ya el resultado de su propio proceso, la identidad, en cambio, es ya la exposición desplegable de su propio proceso, y por ello no sólo es su propio resultado, sino también su constante acontecer. En tanto “igualdad que se restaura”, es ya el espíritu absoluto en “el devenir de sí mismo”; pero en tanto identidad, es ya su propia constitución estructural que nunca llega a un fin, sino que es más bien la esencia de ese devenir por el cual se restaura a sí. Además, esta igualdad parece ser el resultado de su propia reflexión, mientras que la identidad es la reflexión misma. Con lo obtenido ahora, será necesario analizar la compenetración de ambas. Si la igualdad es resultado y la identidad es el proceso, en realidad la compenetración de ambas se encuentra en verlas una como siendo el desplegarse del *sí mismo*, mientras que a la otra, como siendo lo desplegado de este *sí mismo*, o lo que es lo mismo, el devenir del *sí mismo* en su *sí idéntico*, ya que la igualdad, en tanto restauración de sí, involucra sus propias rupturas y contradicciones, mientras que la identidad es no sólo este involucrarse sino también el superarse a sí a partir de sus diferenciaciones. Por lo tanto, la *intermediación* y compenetración entre igualdad e identidad es, con lo visto, el proceso del devenir de *sí mismo* hacia su *sí idéntico*, y desde él, permitiendo con ello la cohesión de su desenvolvimiento.

El proceso por el cual el espíritu absoluto es, siempre ha sido el devenir de sí, pero este devenir de sí es la apropiación de su ser en el saber *momentáneo* que se transmite en cohesión para consigo mismo. El saber que se ha producido ya, y que se sigue produciendo es la realización del desarrollo en el propósito de ser el espíritu absoluto *en sí y para sí*. Sin embargo, este fin está lejos de ser un simple fin acabable, porque lo que se tiene en cuenta *para sí* es sólo su constante progreso, y ésto es lo verdadero. El progreso histórico ha sido ya el primer paso y la primera necesidad para reconocer en las estructuras del espíritu absoluto su relación. Pero ahora lo que se involucra en esta historia de sí es su propia restauración, o sea, la superación *idéntica* de sus diferenciaciones, o la reflexión en el ser otro dentro de sí. Es decir, que lo que acontece como su propia historia es también el acontecer de su propia unificación *desde y hacia* sí, como su propia totalidad, o el espíritu absoluto que se vierte en sus formas históricas y se desborda en ellas, en tanto deviene, *en sí y para sí*, su propia razón o reflexión especulativa. Esta reflexión, en tanto el producto de

su propia razón, es ya el ofrecimiento de su identidad por cuanto ha logrado superar las oposiciones tanto en el nombrarlas sus proposiciones, y con ello, superando a sus opuestos en tanto simples opuestos, como en el poder ser el acto de unificación de las mismas, y con ello el asumirlas dentro de sí, y el asumirse como exteriorizado en ellas, siendo en este desenvolvimiento su propia mediación que tiende y se expone a sí. Pero:

La identidad no puede ser entonces la unión sin más de sujeto y objeto, es decir, el saber absoluto; se trata de un ser determinado: *esto* que es frente e idéntico a *esto otro*. La exposición de lo absoluto o del ser plantea, pues, graves problemas. Supone necesariamente la partición que caracteriza al ex – poner, ya que todo decir implica una distinción entre sujeto y predicado. [...] La reflexión comporta la fijación de un término, sobre el que se reflexiona, sobre el que se aplica una predicación. [...] El término fijado, del que se predica un contenido, no es sin embargo un particular, sino lo universal, la totalidad, la unidad originaria anterior a la partición mencionada, el ser —y *ser*, según vimos «expresa la unión del sujeto y del objeto». Se trata además de un tipo de unidad en la cual no se puede hacer ninguna partición sin modificar su esencia misma.⁸⁷

En efecto, las propias rupturas del espíritu absoluto, durante el proceso por el cual llega a esta identidad consigo y que le es propia, han hecho que su desenvolvimiento sea, no algo plano o uniforme, sino un movimiento de constantes vaivenes, por los cuales ha de atravesar, y que han de modificar radical y absolutamente el curso de su desenvolvimiento, y esta modificación de su curso se ha dado ya desde el proceso de su propia identidad, es decir, que con sus propios cambios, el espíritu absoluto ha negado ya el llegar a ser sólo lo mismo de sí, o sólo lo diferente de sí. Y puesto que lo que se enfrenta a sí en este proceso no es una parte, sino el todo, aquello que cambia para sí es el todo mismo, la serie de sus cambios la han venido marcando sus momentos, en tanto momentos, o sea, en tanto expresiones más altas de la exposición del despliegue y ejercicio tanto de su ruptura como de la superación de la misma.

La *identidad* de la idea consigo misma, es una y la misma cosa con el *proceso*; el pensamiento, que libera la realidad de la apariencia de la variabilidad carente de fin, y la transfigura en *idea*, no debe representarse esta verdad de la realidad como el muerto reposo, como una pura *imagen*, apagada, sin impulso o movimiento, como un genio o un número, o un pensamiento abstracto.⁸⁸

En tanto el espíritu absoluto es la reflexión *en sí y para sí*, es ya también sólo la oportunidad de la relación suprema y culminante de su exposición desplegado. Esta

⁸⁷ .- Cuartango, Román, *Op. Cit.*, p. 35.

⁸⁸ .- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, p. 669.

relación es el *sí idéntico* que deviene, no ya como un resultado, sino como todo el proceso, y en cuanto *idéntico* es ya también la propia asunción diferencial de su organismo: “La idea absoluta misma tiene, con más exactitud, sólo lo siguiente como su contenido: que la determinación formal es su propia totalidad completa, es decir, el concepto puro.”⁸⁹ Esta asunción se muestra con mayor claridad cuando se expresa el espíritu absoluto siendo sus estructuras, porque ellas no dejan de ser una en la otra, sino que son ambas y se compenetran en la duración perenne de su propio desenvolvimiento conceptual. Es decir, que sólo se puede hablar del espíritu absoluto en cuanto *sistema y método*, y esto se debe a que ellos son, en su realidad efectiva, los conceptos más altos alcanzados de su despliegue, y son los conceptos más altos porque son, a su vez, la manifestación del desarrollo, en tanto desarrollo propio de sí. Como se ha dicho antes, no hay manifestación sin espíritu, así como la manifestación es también el espíritu que se desenvuelve. Pero ahora, su manifestación, su *sí mismo*, es idéntico a sí por cuanto ha asumido y absorbido su ser de manera estructural, esto es, no sólo en la quietud de su conceptualización, sino en la vida del despliegue de sí que es su propio despliegue en el que se erige la manifestación, como la elevación más alta de su saber desplegado y desplegado, expuesto y exponente. La única forma de captarse a sí, el espíritu absoluto, como estructural, o sea, como la disposición actuante, *en sí y para sí*, que crea y ordena sus propios momentos en un todo, y con ello idéntico a sí mismo, es aprehendiendo su organización en el más puro desarrollo de su ser, este desarrollo es el paso de la *mismidad* a la *diferenciación*, y de la *diferenciación* a la *identidad*, asumiéndose las primeras en la última e involucrándose la última en el proceso. Pero en tanto proceso, lo que ha resultado es la unificación de su *sí idéntico*, como la exposición de sí en proposiciones que se compenetran desplegándose.

Esta compenetración adquiere su más elevado rango en el orden de sus componentes, y al mismo tiempo la distribución de éstos sólo adquiere sentido como la identidad de su propio proceso, ya que ella se hace llamar a sí por aquello a que constituye. El espíritu absoluto es ya sus propias disposiciones, en el asumirse a sí como siendo ellas su propia vida y como siendo él esta vida suya que se sabe y es, por cuanto ha devenido orgánica y reflexivamente para la realización de ello. Esta constitución se otorga y ofrece *en sí y para sí* cuando el espíritu absoluto ha generado sus momentos en la creación de su

⁸⁹ .- *Ibidem*, p. 726.

propio resultado bajo la tendencia de su saber que debe ser expuesto como su ser, y viceversa. Y esta exposición no sólo es la mostración de su resultado, sino que es también la demostración de todo su proceso por el cual existe algo llamado *resultado*. La exposición es el proceso mismo de identidad absoluta del espíritu absoluto. En toda esta exposición se reúne la determinación como la distribución originaria de su *sí mismo*, devenido en su *sí idéntico*, en la medida en que se expone como lo desplegable, y se despliega como lo exponente, o cuando se constituye a sí mismo, en su ser y su saber desenvueltos y desenvolventes, como su *sistema y método*. Pero estos son sólo la expresión de su desenvolvimiento por cuanto hay una relación no sólo entre elementos sino entre sí con sus elementos. Por lo que la relación entre *sistema y método* es la relación *en sí y para sí* del espíritu absoluto en su exposición desplegable. Que el sistema y el método sean idénticos es debido a la propia relación del espíritu para consigo mismo en tanto forma esencial de sí bajo la circulación de su desenvolvimiento; o sea que el espíritu se relaciona consigo mismo, con su vida, cuando ha logrado captarla como tal por medio de la inquietud que lo ha de llevar a vivir sus propias experiencias y desgarramientos, al mismo tiempo que lo lleva a vivirse en ellos como sabiéndolos su propio producto o creación y como exponiéndolos en cuanto tales. No es posible comprender al espíritu absoluto si no es desplegándose y exponiéndose. Pero, a pesar de ello, sólo se obtendría una mediana comprensión del espíritu absoluto si sólo se le comprende por un lado o por el otro. Lo necesario *para nosotros*, y lo libre para el espíritu absoluto, es tanto comprenderlo siendo ambas demostraciones en la compenetración consigo mismo de ellas, como deviniendo tal compenetración en el devenir de sí de ambos elementos vitales. En otras palabras, sólo es posible comprender al espíritu absoluto, siendo su propia organización y creación, y para ello, es necesario estar dentro del propio fortalecimiento del espíritu absoluto; no es suficiente sólo ser parte de ello, sino hacerlo ser eso mismo, y además de hacerlo saberse, y *sabernos*, siendo esta nutrición real de sí.

La totalidad de sí, de su identidad y su diferencia asumidas, es el saberse y el ser siendo ambas proposiciones suyas, y siendo también sus propias contradicciones, en tanto sabe también que las ha superado. Este ser y saberse a sí, del espíritu, absolutamente, implica que su desenvolvimiento en todo no se desprende de sí ni de aquello en lo que se desenvuelve. O en palabras más comprensibles, el espíritu absoluto se sabe y es el todo que

ha devenido en su propio ofrecimiento, este pánico que se da *para nosotros*, de su poder conocer lo que ha sido, en el devenir de su propio engullimiento. El espíritu absoluto es *en sí y para sí*, al par que *para nosotros*, tanto *aquello que nutre* como *aquello que se nutre*, pero de la misma manera, y en tanto que se realiza como su proceso de *identidad* que surge de sus propias diferenciaciones, es también *aquello de lo que se nutre*. La exposición y manifestación de este gran acto absoluto corre a cargo no sólo de sí, sino también *para nosotros*, porque ambos están tan involucrados dentro de sí que, ahora, en el punto en que se ha culminado el espíritu absoluto, siendo el dominio de quien domina, no hay posibilidad ni de distinción, ni de escape de uno o del otro, o de este progreso suyo. La *identidad – en – la – diferencia* que aquí acontece dentro del espíritu absoluto, siendo él mismo aquella, es un gran acto unificador del que no hay ninguna manera de vuelta atrás, nada ni nadie se vuelve a separar radicalmente, sino que sólo se incita a pensar y estar autoconsciente de ello, y a ser este pensamiento por el cual es necesario ser autoconsciente. Y *Nosotros somos* lo que el espíritu ha sido, es y será, al par que lo que hemos hecho por y para él, en esta monumental y descollante *auto – onto – teo – fagia* absoluta y circulante que no sólo *para nosotros* es necesario presenciar, sino también que es necesario ser, en la misma medida en que realiza como lo constitutivo de todo para su propia revitalización, al par que el espíritu absoluto es lo que es *para nosotros* por el hecho de que nadie es ajeno a nada y todo se compenetra en todo.

Esta interpretación del proceso no significa sino su propia identificación, para que pueda encontrar, por fin, su predicado, el predicado del sujeto existencial que empuja. Y esto y sólo esto es la confluencia, cierre distinto, por tanto, del círculo: la *confluencia auténtica de la identidad*.⁹⁰

Si bien la primera caracterización de la relación entre el sistema y el método en el espíritu absoluto es la historia, o sea, el proceso deviniente por el cual el espíritu es y se sabe tal organización vital y activa, ahora la segunda caracterización de su propia relación es también la relación con la primera, por cuanto a partir de ella es que ésta se establece en conformidad y cohesión tanto consigo, como relación, como con el todo, en tanto resultado que es el espíritu absoluto. Esta segunda caracterización es ya la propia *identidad – en – la diferencia*. Pero no es sólo simple identidad para consigo, sino que es proceso *en sí y para*

⁹⁰ .- Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, p. 398.

sí, que asiduamente se sabe y es en la medida en que se reconoce, ahora, como su propia historia y como su propia identidad. El todo que aquí ha llegado a ser la exposición desplegable, y que se traduce a sí como resultado, es en realidad la obtención de su propio proceso de ser y saberse a sí mismo como lo que da resultados. Por ello, desarrollo que se sabe a sí como tal, el proceso que ha resultado ser su propio todo, es la expresión de sí como lo verdadero por cuanto sabe todo lo que es, dentro de sí. El espíritu absoluto es devenir de su saber en la progresión de su ser, motivo por el cual es *todo*. Y este todo se expresa también en el movimiento que promueve y que lo produce. Es el proceso *en sí y para sí* que en la culminación de sí no cesa, sino que se sigue a sí mismo *desde* la realización de sí en su devenir. El movimiento es el todo del espíritu absoluto. Por lo que el movimiento es también el espíritu absoluto.

Lo verdadero es el todo. Pero el todo solamente es la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello estriba su naturaleza que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo.⁹¹

El espíritu absoluto es ya la ocasión de esta segunda caracterización al ser tanto el motor como lo desplegable de su propio proceso, sin embargo, en cuanto contenido es también la razón por el cual los momentos y el todo se manifiestan ya como el todo. En otras palabras, esta identidad del proceso es la cohesión de su desenvolvimiento a la manera en que su movimiento de creación y re – creación es ya la producción de *todos sus momentos*, más no de uno después del otro, ya que la forma de la manifestación absoluta, su propia devolución espiritual, es *desde* sí en todo su proceso, y no sólo en el reparar en cada uno de sus momentos. Los momentos se aniquilan porque dejan vivir al todo del cual parten y hacia el cual se han constituido, y ya no son más momentos por cuanto su aislamiento aparente ha dejado de ser en la subsistencia del momento dentro de su negatividad, en la realización del espíritu absoluto como la exposición de sí en su *totalidad*. Lo que se manifiesta, por tanto, es la expresión de esta unificación histórica en la realización que se traduce como el pensamiento que ha devenido material o existente.

[...] la realidad del conocimiento requiere que la identidad sea puesta no sólo como identidad pensada, bajo la forma del conocer [o del saber], sino también como identidad existente, bajo la forma del ser, para que de esta manera se haga efectiva la coincidencia entre razón y naturaleza que se halla implícita en la unidad de la

⁹¹ .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 16.

infinito y lo finito y el saber constituya, como resultado, la unificación «del mundo sensible y del intelectual, del necesario y del libre, en la conciencia».⁹²

La *totalidad* no es, ni ha sido, la aniquilación de sí en lo limitado y acabable, sino que es por siempre el recorrido *desde* sí en la movilidad del contenido que se despliega tanto en su tendencia como en su exposición. Es decir, que el espíritu absoluto recorre y se recorre como el todo unitario que es de sus proposiciones, en momento de evocarlas *para sí*. Pero este recorrer de sí no es ya el tránsito de su detenerse, sino que es desenvolvimiento, porque ha de ser expresado él mismo tanto dentro de su tránsito o devenir, como siendo él mismo ese devenir de sí; no es la necesidad de esgrimir un momento para su propia comprensión, sino que es comprenderlo a partir del todo del cual se es, y el cual es. No se transita en un reconocimiento, sino que se desenvuelve en su propia identidad, es decir que no deviene en la particularización de sí a partir de sus momentos, sino que se expresa ya cabalmente como lo que es a partir de la especificación de ese momento que ha creado y por el cual se desenvuelve y constituye. Si bien el espíritu ha caído en el error, en la yuxtaposición o la escisión, se debe precisamente a que aquello que se debe captar como en cohesión, está distorsionado por la reflexión inmediata, el entendimiento. Esta reflexión es en realidad el resultado que, en cuanto tal, debe superarse porque ha devenido a partir de lo absoluto, de la total integridad, pero también por el cual he de llegar a ser su totalidad. Aquello que es su producto y que, como lo *puesto* por sí para la complejidad *en sí y para sí* de su ser y su saber, necesita ser unificado como *su* propio momento, en la totalidad que despliega y hacia la cual se despliega.

La quietud y la yuxtaposición son en realidad la perspectiva inmediata, puesta por la reflexión, para poder partir de ahí hacia la totalidad íntegra de la cual se ha partido devolutivamente. Son el reconocimiento de todo el proceso *en sí* que, en tanto deviniente, y en tanto siendo ambas —escisión y yuxtaposición— también devinientes, de manera abstracta determinan aquello con lo que se han de relacionar, reconociendo en ello sólo caracteres superficiales, aislados o determinados por el entendimiento, de la relación que tienen para con ellos mismos, o el abstracto ver un uno después de otro. La necesaria satisfacción de este devenir es ya el hacer llegar su ser en lo otro, y sólo adquiere verdadera significación cuando se les ha negado y se les ha superado en la cohesión del movimiento y

⁹² .- Paredes Martín, Ma. Del Carmen, *Op. Cit.*, p. 199.

del proceso del *sí idéntico*. El reconocimiento mutuo abstracto no unifica ni expone el proceso de sí como el todo desplegado, antes bien, lo disimula al suponerlo reconocible superficialmente. El error se encuentra en fijarse sólo en las particularidades o en los momentos en aislamiento, cuando en realidad el espíritu absoluto, en cuanto tal, se sabe y es absolutamente, y la inclusión de ese error en esta asunción no es ya un freno en su propio movimiento, sino el movimiento de su *sí mismo*, que deviene en su *sí idéntico*. El error de la escisión o de la yuxtaposición se ha asumido ya en el despliegue del todo con el todo, en el recorrerse a sí mismo, en la medida en que enlaza sus momentos *en sí y para sí*.

Pero esta caracterización culminante no significa ya el fin del proceso, sino que es la incesante necesidad de seguir, en su tramo, dentro de todo su propio desarrollo, siendo el movimiento por el cual se ha de culminar a sí como este esclarecimiento de identidad o coherencia entre lo que es y ha sabido a partir de lo que se despliega recíprocamente: “El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo.”⁹³ Pues sólo en el resultado se obtiene al proceso en cuanto tal, a saber, en cohesión consigo y con sus momentos, no a la manera de la yuxtaposición, sino de modo absoluto como la presentación de sí en su exposición total, de manera que lo que se expone es el espíritu absoluto cabalmente y no ya sólo en momentos. Es decir, que en la exposición de la cohesión propia del espíritu absoluto lo que ocurre es que se asume el desenvolvimiento como un todo unitario, en el que un momento es asumido, no ya por otro momento, sino por todo el movimiento. La proposición que expresa un momento o un elemento diferenciado no es una proposición aislada que provenga de una anterior y que promueva una posterior, sino que es ya, ella misma, en su cohesión idéntica, la expresión más coherente de expresar al espíritu absoluto en la sencillez de su propia conceptualización. Si antes había resultado el proceso como el movimiento que es el espíritu absoluto, ahora esto se complementa al aseverar que el movimiento es el todo del espíritu absoluto, pero a la inversa, el espíritu absoluto es el todo de su propio movimiento, con la *identidad – en – la diferencia* como la caracterización de su relación para consigo mismo y para sus estructuras.

La filosofía, por el contrario, no considera la determinación *no esencial*, sino en cuanto es esencial; su elemento y su contenido no son lo abstracto o irreal, sino lo *real*, lo que se pone a sí mismo y vive en sí, el ser allí en su concepto. Es el proceso

⁹³ .- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 12.

que engendra y recorre sus momentos, y este movimiento en su conjunto constituye lo positivo y su verdad.⁹⁴

El espíritu absoluto es su propio acto unificador, al igual que ha sido su propio acto desgarrador; es su propia *identidad – en – la – diferencia*. Pero con ello lleva ya dentro de sí todo su desarrollo. El saber del espíritu absoluto es tanto la identidad de la intermediación, como todo el juego y todo aquello que está en juego en esta relación absoluta *en sí y para sí*, que es también *para nosotros*, el proceso de creación de todo en y por el todo, de la aniquilación de momentos que sólo aparecen en lo diferenciado, como sus propias proposiciones que devienen y que conforman *sí idéntico*. La *identidad – en – la – diferencia* es también la relación más real y efectiva del espíritu absoluto entre sí y sus determinidades, o sea del acto mismo autoconsciente de creación y ordenación, por cuanto ha dejado tras de sí sólo su propia sucesión *momentánea* y se ha asumido a *sí mismo*, en su devenir *sí idéntico*, como la devolución de sí y de su sistema que se conforma con su método. “La realidad es solamente la existencia identificada con la razón”.⁹⁵ Sólo cuando el espíritu absoluto puede decir que el sistema y el método son suyos, puede también verse siendo ambos cimientos y en ellos. El espíritu es su método porque se crea como aquello que ha de vigorizar, como lo desplegado; pero es también su sistema pues se ha constituido ya como tendencia desplegada en tanto que la ha realizado y se ha realizado en ella, al par que se ha vuelto lo creador de sí, y se ha hecho bajo su propio diseño *en sí y para sí*, se ha asumido como aquello que se ha de fortalecer. Pero la necesaria identidad de sí y de sus estructuras, en suma, la identidad *en sí y para sí* a partir de la diferenciación de sí en sus proposiciones, es la asunción de sí como el todo por el cual constante e incansablemente ha de permanecer en su desenvolvimiento, es aquello con lo que se ha de alimentar y desarrollar absolutamente en tanto dominio de sí.

[La Cohesión Sistema y Método]: Si ya se ha mostrado el ser, y el saber, tanto del espíritu absoluto siendo vitalidad dinámica, el sistema y el método, no sólo a partir de sí, o del *sí mismo*, sino también a partir de su identidad, del *sí idéntico*, ahora lo que resta es mostrar en esta exposición la interna relación que poseen, al modo de la cohesión que los

⁹⁴ .- *Ibidem*, p. 32.

⁹⁵ .- Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, p. 234.

caracteriza. De nuevo sale al paso, como lo diferenciado restaurado y devenido *sí idéntico*, el espíritu absoluto, de la manera más evidente para con sus propias estructuras, esto es, en la profunda coherencia de sus determinaciones *desde* el marco o la pauta a partir de la cual se han desplegado todas ellas desde un posible comienzo y hasta su culminación. Esta culminación es su propio fortalecimiento por cuanto ambas constituciones se manifiestan al par que el desarrollo mismo, es decir, que son el desarrollo en el que ambas se compenetran y son un mismo proceso, sin la necesidad abstracta de plantearlas como una y otra: “El espíritu no es trascendente, sino que vive enteramente en el mundo.”⁹⁶ El espíritu absoluto es ya él mismo sus propias estructuras que han devenido ya su razón de ser, o sea, su saber y su ser en cohesión *en sí y para sí*, y son la realización efectiva en el mundo creado por y para sí como el terreno del concepto que ha devenido espíritu en lo humanamente construido y recogido como el elemento de su saber. Pero así como la cohesión del espíritu con sus momentos se expresa de una manera muy peculiar, a saber, siendo todo el proceso de su recorrido, o siendo todos sus momentos en su propio recorrido, así también ocurre con la cohesión máxima de la culminación de su propia historia. El sistema y el método del espíritu absoluto no se expresan ya, como se ha dicho, uno después del otro, ni mucho menos uno junto al otro, sino que son ellos mismos su proceso de desenvolvimiento que se compenetra en su *otro* y en su *sí mismo*. Aunado a ello está que no sólo se da la permanencia con su *sí mismo*, sino que lleva dentro de su devenir la realización de su *sí idéntico* en aquella compenetración. Por ello será necesario analizar esta cohesión entre las estructuras, dinámicas, vitales y creadoras, que son el sistema y el método.

De este modo el método no es forma extrínseca, sino el alma y el concepto del contenido, del cual la forma solamente se distingue en tanto los momentos del *concepto*, incluso *en ellos mismos*, en su determinidad, llegan a aparecer como totalidad del concepto. Por cuanto esta determinidad o contenido se reintegra, junto con la forma, a la idea, ésta se patentiza como totalidad *sistemática* que es solamente la *única* idea cuyos momentos particulares son tanto *en sí* los mismos, como por medio de la dialéctica del concepto producen el simple *ser – para – sí* de la idea. —La ciencia termina de este modo la comprensión del concepto de ella misma como concepto de la idea pura, para la cual la idea es.⁹⁷

La identidad, en tanto compenetración vigorizante, es la realización del concepto en la vida propia del espíritu. El método es el desarrollo dentro de la exposición, su contenido,

⁹⁶ .- Papaioannou, Kostas, *Op. Cit.*, p. 113.

⁹⁷ .- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 298. § 243.

y por ello, no puede ser algo ajeno, anterior o posterior, sino que se da al mismo tiempo que la estructuración sistemática, por lo tanto es aquello que dota de movimiento tanto a sí como al sistema, y al espíritu absoluto en su totalidad, y sólo en ella. La totalidad sistemática no es, con ello, simple quietud, lo que se supondría en la yuxtaposición de componentes del entendimiento, así, se podría entender aquí que primero hay movimiento y luego quietud. Pero lo que acontece aquí no es sino la asunción del movimiento por el movimiento. En ambas, tanto en la asunción como en la totalidad, es la auto conciencia espiritual de la vida por sí misma, lo absoluto por el cual todo deviene y del cual todo se complementa *en sí y para sí*. Y el sistema tampoco es después a su propio método, ya que es la asunción de su manifestación y desarrollo, en el desarrollo propio, por lo que la acepción de su distribución puede ser identificada como: “[...] el método propio del Sistema; método que evidentemente no puede distinguirse del Sistema y mucho menos separarse de él. [...] En su punto de partida son independientes entre sí, pero se corresponden mutuamente en su aplicación.”⁹⁸ Es el hecho de que el espíritu absoluto se sepa y sea *en sí y para sí*, espíritu absoluto, o lo creador que se crea a sí en lo otro, cuando incluye el proceso y se involucra en ello. De este modo el espíritu absoluto termina su depuración y comienza su reflexión concreta más eminente, la especulación, o filosofía, o ciencia sistemática, por cuanto ha acontecido aquí ya la compenetración por medio del asumirse siendo el propio proceso, sin excluir nada, antes bien, involucrándose en todo aquello que procede y por lo cual se procesa: “[...] un sistema de razonamiento que descubre, cuando es razonamiento terminado [es decir, desplegado], su papel de revelador del sistema de aquello de lo que es razonamiento [es decir, desplegado].”⁹⁹ La totalidad sistemática no es tanto el incluir dentro de sí al método, o el superarlo, sino superarse en él, es decir, involucrarse con él y dentro de él, serlo, al par que no dejar que muera para nada en esta cohesión, sino sacarlo a la luz y exponerse, esto es, arriesgarse por sí y asumirse, en la vida que genera y por la cual existe. Lo mismo ocurre con el método, él no aniquila al sistema con su inquietante desenvolvimiento tendiente, sino que, por el contrario, lo revitaliza constantemente al ser esa promoción de exteriorización, dentro de sí, a la propia vida que le caracteriza como suya y como siendo ella misma. Pero la cohesión de ambos no es sólo un provocarse o un ser para el otro, carente de una finalidad, pues con ello sólo se

⁹⁸ .- Heinrich, Dieter, *Op. Cit.*, p. 241.

⁹⁹ .- Chatelet, François, *Op. Cit.*, pp. 234-235.

expresaría su relación como una disensión. Lo que en realidad ocurre es que uno es el otro en la totalidad del espíritu absoluto, superadas sus diferencias, el *sí idéntico* permite que la organización sea tal, es decir, que constituya su propio ser como siendo ella misma el *único ser* que se constituye.

Si bien, el método involucra al sistema en su propia vida al asumir en él su dolor, y exponiéndolo en él mismo para obtener lo deseado de sí, también el sistema es la patentización de su rigor y nutrición al sentirse dolorosamente llevado a la realización de su totalidad y de su cohesión. Este desgarramiento absoluto es lo que permea el movimiento, pero deja de serlo así, es decir sólo dolor, cuando se asume el sistema en exaltación con el método, siendo, por lo tanto, el sistema y el método, el *todo* del cual se caracteriza el espíritu absoluto. “Esta naturaleza del método científico, consiste de una parte en no hallarse separada del contenido y, de otra, en determinar su ritmo por sí misma, encuentra su verdadera exposición, como ya hemos dicho, en la filosofía especulativa.”¹⁰⁰ Una vez que asume su dolor y lo supera, siendo él mismo ese dolor, entonces todo, o cualquier cosa, deja de dolerle, de dolerse a sí mismo, y, con ello, se vuelve su propio producto y creación; entonces comienza a desplegarse y gozarse *en sí y para sí*, en la identidad de sistema y método.

[...] el saber ve el contenido retornar a su propia interioridad, su actividad se sumerge más bien en este contenido, ya que es el sí mismo inmanente del contenido como lo que al mismo tiempo ha retornado a sí, y es la pura igualdad consigo mismo en el ser otro; esta actividad del saber es, de este modo, la astucia que, pareciendo abstenerse de actuar, ve cómo la determinabilidad y su vida concreta, precisamente cuando parecen ocuparse de su propia conservación y de su interés particular, hacen todo lo contrario, es decir, se disuelven en sí mismas y se convierten en momento del todo.¹⁰¹

El saber que ha resultado de su desenvolvimiento es la elevación de sí, en su desgarramiento, como el *todo* por y para el cual existen tanto el desgarramiento como la superación del mismo. Esta exaltación es su propia creación de sí, en la cual no hay más momentos, sino sólo exposición de su desarrollo, su propia vida concreta que se permea en un momento, para hacerlo avanzar consigo, porque sabe el momento como suyo, y se sabe en él.

¹⁰⁰.- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 38.

¹⁰¹.- *Ibidem*, p. 37.

Este dolor suyo ha desaparecido ya, entonces resultaría absurdo pensar que el espíritu absoluto se siga auto – sacrificando, se desgarré a sí mismo *en sí y para sí*. Pues cómo podría, en la culminación y el dominio de *su* proceso, en *su* propia identidad, volver a causarse dolor a sí mismo, si ya ha llegado a ser lo que es, si ha dejado tras de sí ese penoso tránsito de su desgarramiento y se ha obtenido a sí mismo como lo más perfecto, como aquello que no necesita más de esta necesidad suya de causarse daño. Pero resulta que esta perfección sólo es posible desde su propio ofrecimiento, y efectivamente lo que ha llegado a ser, en su estructuración, es el saberse y ser constantemente a partir de su propia inmolación (ofrenda, homenaje y sacrificio). Se puede pensar de aquella manera si se toma en cuenta unilateralmente su propio desarrollo, si se mantiene sólo al nivel del entendimiento, porque en él lo que desaparece no se vuelve a retomar, o mejor aún, en aquello que desaparece no se puede ni se ha obtenido conocimiento y habilidad algunos. En realidad, el espíritu absoluto sabe que en la desaparición de ese dolor, lo que queda y se asume es, lo que verdaderamente vale, su propia edificación (*Bildung*) ontológica y epistemológica. “[...] el saber especulativo lo es de su identidad con la cosa y eso significa que la cosa tiene su ser en la rememoración, en la circularidad desde la que se percibe su idealidad (el requerimiento de la idea) de cada momento.”¹⁰² Lo que permanece en su memoria es la experiencia, pero lo que persiste en su vida circular y orgánica es él mismo siendo su propio padecimiento, sin que, con ello, le vuelva a doler jamás. En otras palabras, lo que queda es el espíritu absoluto mismo en la exigencia de su desgarramiento, pues como ahora no le provoca dolor su propio despliegue y exposición, sino que ambos son en realidad el producto de ese dolor, al par que lo que lo provocaba para su propia exteriorización, puede nutrirse a sí mismo y fortalecerse *desde* ello, ya que ha quedado *en sí y para sí* establecido su propia precisión y urgencia de descuartizarse y devorarse para crearse desplegado y firmemente, sin daño alguno, *desde* esta constitución. Desaparece el dolor que conlleva su insistentes ansias por ser y saber, o más aún, por ser sabiendo y saber siendo, pero no desaparece esta exigencia, antes bien, supera su dolor por medio de esta vehemencia. Desaparece lo perezoso y lo que hacía perecer, pero la vida propia que ello conlleva no desaparece, sino que queda por siempre en su despliegue insistente y comprometedor, que expone esta vida en el desaparecer de sí y resurgir en la desaparición

¹⁰² .- Cuartango, Román, *Op. Cit.*, p. 206.

de sí en su otro, y en la superación dialéctica de este otro. El dolor de su absoluto desgarramiento ha desaparecido, pero no ha desaparecido el sentimiento de lo creado y de su crearse por ese desgarramiento. Ha superado el *espíritu absoluto* ya sus propias oposiciones al exponerlas dentro de sí como exteriorizadas, pero aún permanece, y permanecerá perennemente, tanto lo que ha expuesto, él mismo devenido en su *sí idéntico*, de la manera más inquietante para la revitalización de su razón de ser, como la propia exposición de sí, su desarrollo desplegado, el cual le hace al espíritu sentir lo que ha desarrollado y expuesto *en sí y para sí*. Desaparece el dolor de la duda en el brotar de su nuevo objeto, que es el espíritu idéntico *en sí y para sí*, pero no se aniquila con ello ese brotar de sí. “El espíritu no puede encontrarse entonces, como lo prueba, además, el sistema, afectado por las marcas de escisión, sino que tiene que representar la integración entre conciencia y realidad, la identidad o reconciliación entre ambos.”¹⁰³ La perfección más grande para el espíritu absoluto es ya también su propia absorción, ha devenido ella, y *desde* ella, pero también ha de asumir esa perfección, e involucrarse, *en sí y para sí*, con ella, es decir, que no sólo ha de creársela, sino también ha de apropiársela. Y esto que no desaparece es su propia identidad en la nutrición de sí en su ser y su saber; es con ello la propia autonomía y el atrevimiento de “[...] que un sistema exprese de la manera más precisa la tendencia de aniquilar todas las oposiciones y que [...] a partir de esa experiencia de su aniquilación...] pueda abrirse camino hasta la identidad más completa.”¹⁰⁴ El abrirse camino hacia su identidad, es la creación y el desarrollo, de sí, y *desde* sí, en la ordenación y composición misma de sí en esta identidad, y de esta identidad. Es la realización del sistema y el método en el proceso como el todo inmanente que se explicita al par que se involucra para consigo mismo en la relación de las partes, con el todo que él es, que le pertenece y al cual pertenece. El recorrido y el movimiento no son anteriores, ni prescriptiva ni obligatoriamente, sino que se hacen y llevan a cabo dentro del propio proceso en la asunción de sí por el tránsito y el recorrerse a sí mismo.

El camino por el que se llega al concepto del saber se convierte también, a su vez, en un devenir necesario y total, de tal modo que esta preparación deja de ser un filosofar contingente que versa sobre estos o los otros objetos, relaciones y pensamientos de la conciencia imperfecta, tal como lo determina la contingencia, o que trata de fundamentar lo verdadero por medio de razonamientos, deducciones y

¹⁰³ .- *Ibidem*, p. 131.

¹⁰⁴ .- Hegel, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 51.

conclusiones extraídas al azar de determinados pensamientos; este camino abarcará más bien, mediante el movimiento del concepto, el mundo entero de la conciencia en su necesidad.¹⁰⁵

El camino es tan necesario como el caminar mismo, pero hay que tener muy en cuenta que sin el caminar, sin este andar detenidamente y comprobarse siendo tanto quien camina como el caminar, a partir del desgarramiento de quien recorre en su recorrido, no existiría aquél. Pero la cohesión entre estas estructuras vivas y vivificantes, a saber, sistema y método, del espíritu en su proceso deviniente, se lleva a cabo en el sentido propio del pensamiento de Hegel, o sea, como lo productivo y transformador, que hace su recorrido propio al par que arriesga y pierde algo suyo también, es decir, que se enriquece en la medida en que se expone en su propia pobreza. Establecido el hecho de que una determinación no se impone a la otra, sino que, por el contrario, se articulan llegando a ser una en la otra, pero estando presentes ambas al mismo tiempo, lo que ocurre ahora es que, dentro del propio espíritu absoluto, se da la cohesión total o completa y única e ilimitada *desde* la situación del proceso de la *identidad entre sistema y método*. Esta aseveración no quiere decir que por un lado exista la identidad, y por el otro, la organización total, y que luego ocurra una sustitución o sólo una aglomeración más de sus términos; en la realidad efectiva, lo que ocurre es que ambas nociones son el producto y el proceso del devenir del *sí mismo* en su *sí idéntico*. La intermediación (el “entre” de la aseveración) de la identidad para con sus determinaciones es ya el propio desenvolvimiento del espíritu absoluto como siendo y sabiéndose ellas mismas: “La mediación da vida a la identidad, no la suprime. Es lo que hace que el absoluto sea sujeto o ser – para – sí y no se quede en sustancia inerte.”¹⁰⁶ Es la exaltación del espíritu absoluto, en la exposición de su desarrollo; o sea, es el saberse y ser *en sí y para sí*, en la manifestación de sí mismo como su propia vida, y deviniendo el pensar y el ser su propia vida. Esta identidad, como su propio ofrecimiento *en sí y para sí*, es la fusión indiferenciada (o sea, que ha llegado a ser en y a partir de *sus* diferenciaciones), pero depurada, y que ha devenido tal, tanto del sistema y del método, como de la identidad de ambos, y de la cohesión de ellos en la idea del espíritu absoluto. Lo que la *identidad entre sistema y método* mienta es el todo unitario del espíritu absoluto en su exposición desplegado, en su desarrollo expositivo. La cohesión de todos estos elementos es el

¹⁰⁵ .- *Fenomenología del Espíritu*, p. 25.

¹⁰⁶ .- Valls Plana, Ramón, *Del Yo al Nosotros...*, p. 44.

movimiento absoluto de su devolución en la manifestación progresiva de su ser y su saber; es decir, que a partir de la existencia efectiva de sus propios momentos, el espíritu ya se muestra ahí mismo absolutamente, no siendo una parte de sí en su momentos, sino siendo el *todo* que desborda al propio momento, en el devenir *en sí y para sí* total, real y efectivo.

Como lo ha manifestado el espíritu, su identidad en cohesión es el movimiento total de sí en su propia estructuración, o sea que el acto de crearse es ya la creación de sí en su propio elemento, el ser es ya, en tanto siendo, saber, y el saber es ya, en tanto sabiendo, ser, pero asumidos en la *identidad – en – la – diferencia* son ya el espíritu absoluto que se asume a sí mismo como aquello que le pertenece. Este circular en su propia identidad diferenciada, en el movimiento unitario de mismidad y diferencia, no es un transitar desesperado, sin enlace, de uno a otro, sino que es la propia progresión y exaltación de sí en el tránsito unitario de ese *su* uno y *su* otro, existiendo *desde* dentro y *desde* fuera de ellos, *en sí* mismo, por cuanto *su* uno y *su* otro se dirigen *hacia su* interior y *hacia su* exterior, *para sí*. Y es, con ello, la exposición misma de esta totalidad de su movimiento como un hábito o experiencia efectivamente múltiple y único en la implicación de su ser y su saber. Pero la *identidad – en – la – diferencia*, que es el propio marco de la cohesión del devenir del *sí mismo* en su *sí idéntico*, la progresión del sistema y del método en el establecimiento de esta su propia identidad, es *su* propia identidad por cuanto ambas organizaciones son ya caracteres absolutos expositivos y desplegados del propio espíritu. El espíritu absoluto llega a su propia identidad cuando se ha establecido conceptualmente en la realización efectiva; en efecto, sólo cuando el espíritu absoluto ha llegado a ser *en sí y para sí*, es que se ha logrado idéntico a sí mismo, asumiéndose tanto siendo aquello que identifica como aquello que se identifica. El espíritu absoluto, al llegar a su identidad, es ya *sistema y método*, en la culminación de su propia cohesión cabal; del mismo modo, *sistema y método* son ya el espíritu absoluto que han llevado a cabo su desarrollo como siendo aquello que conforman. El espíritu absoluto llega a la *identidad entre sistema y método*, cuando ha devenido, *en sí y para sí*, en cohesión consigo mismo, en el involucrarse y poseer de sí y de sus diferenciaciones, y de su desbordarse y exponerse a sí en estas diferenciaciones. Pero este desbordarse *desde* sí promueve también que la identidad entre sus formas sea también, tanto lo que se posee y que posee, o lo que se hace cargo y lo que se hace cargo. A decir verdad, la *identidad – en – la – diferencia* del espíritu absoluto, siendo él ya esta identidad,

está actualmente en comprender bajo la propia razón del espíritu absoluto que este movimiento, aparentemente doble, de su desenvolvimiento, es en realidad un solo proceso tanto para sí como para todos sus momentos. Y en tal caso, el espíritu absoluto es ya el desarrollo de *sistema y método*.

El método del sistema [...] se manifiesta con la mayor pureza cuando aparece como un *desarrollo* de la razón misma, la cual no retrotrae hacia sí continuamente la emanación de su manifestación como duplicidad —con ello sólo se aniquilaría—, sino que en ella se construye en identidad condicionada por esta duplicidad y se contrapone de nuevo esta identidad relativa, de tal manera que el sistema progresa hasta una totalidad objetiva consumada y la unifica con la totalidad subjetiva que se le opone hasta llegar a una visión infinita del mundo, cuya expansión se ha contraído así a la vez en la identidad más rica y simple.¹⁰⁷

Por ello, hay que reparar aquí en que, a pesar de que se hable de dos componentes, del “método del sistema”, o incluso que se pueda hablar del “sistema del método”, en realidad se habla del proceso del espíritu absoluto. Esto se debe a la identidad propiamente de ambas estructuras, lo que ocurre es que su *identidad – en – la – diferencia* es el tránsito necesario que exige que los dos sean eso único en la pauta que están exponiendo y desarrollando sucesivamente. El método del sistema expresa la relación que hay entre ellos por cuanto han de revelarse como el *desarrollo de la razón misma*, es el tránsito de la cohesión en el que uno se comprende recíprocamente con el otro, siendo este otro del cual arranca y al cual atrae y apropia, el acto de hacerse cargo de sí como este otro que es y le pertenece. Por un lado el método avanza hacia su tendencia siendo él mismo su tendencia *en sí*, que se devela como tendencia desplegada, o *para sí*, cuando se involucra en el sistema, produciéndolo, y éste resulta entonces la unificación de su avanzar en la exposición del avanzar mismo que produce. Pero también el sistema es generador, ya que es él mismo la tendencia desplegada desde la cual el dirigirse del método adquiere significación verdadera, como lo que realiza, mientras es realizado. Si el método es la progresión y el sistema es la unificación, la expresión de ambos en uno sólo es la totalidad de la identidad en la que esta progresión tiene sentido al progresar *hacia* algo concreto, y la unificación vale al unificar *desde* sí, como el progreso efectivo, o el resultado de esta marcha, ese algo que progresa: “Hay sistema y hay, por lo mismo, consideración sistémica, punto de vista absoluto; pero el sistema no es una substancia inmóvil que se defina por la

¹⁰⁷ .- Hegel, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 51.

mera identidad consigo, sino resultado del movimiento, de la actividad, de la inquietud.”¹⁰⁸

La construcción de su identidad es el poder comprenderse bajo la razón de este proceso, o sea, el saberse en tanto que siendo el espíritu absoluto que progresa y unifica; y la comprensión especulativa, el saber, y el hacer ciencia de este proceso, es ya el ser esta identidad. La *identidad – en – la – diferencia* es la contracción de la expansión, o la expansión de la contracción, que desarrolla y se desarrolla en el avance de su ser *hacia y desde* la realización de sí como saber, y viceversa, de su saber *hacia y desde* la realización de su ser. Y la cohesión entre *sistema y método* es ya el *hacerse cargo*, siendo tanto esta cohesión como *su* otro ordenado, de su *identidad – en la – diferencia*. Sólo hay cohesión en el espíritu absoluto por intermediación de su orden, y de la misma manera, no hay identidad sin cohesión, por lo que hay momentos sólo en el proceso de su devenir *en sí y para sí*, de su organizarse sus actos y en ellos.

Así como se puede decir que el *en sí* y el *para sí* son las dos proposiciones separadas que se co – pertenecen y co – implican, así también lo serían el sistema por una parte, y el método por otra. El método contiene ya su propia identidad para consigo mismo en la medida en que es el desenvolvimiento de sí del espíritu; pero el sistema es ya la identidad consigo por cuanto es el devenir de sí del absoluto. Sin embargo, así como el método es la necesidad del movimiento y el sistema la libertad de la exposición del todo devenido, es decir, así como el método y el sistema son idénticos cada uno en la realización de su concepto, así también ellos mismos contienen su propia diferenciación, en tanto proposiciones de un solo y único despliegue del *sí mismo*. Por un lado el método, como despliegue con tendencia, contiene la diferenciación de sí en la tendencia misma hacia la cual se desenvuelve. Por otro lado, el sistema, como la exposición total de sí en la cohesión de sus momentos, contiene ya la diferenciación de sí en estos sus momentos. Esto se debe a que, en el método se implica el sistema, en tanto es la tendencia de su progresión, o sea, en tanto es su propia tendencia *en sí*. Mientras que en el sistema, su diferenciación es la inclusión de su momento como la parte por la cual ese desarrollo se lleva a cabo; la diferenciación del sistema es el método por el cual ha devenido la exposición total, en tanto que es la inclusión *para sí* de sí y de sus momentos. La necesaria unión de ambas proposiciones concretas se encuentra en la realidad dentro de la cual proceden. Si ambos

¹⁰⁸ .- Cuartango, Román, *Op. Cit.*, p. 184.

son idénticos se debe a la realidad efectiva de la cual parten, en la cual se manifiestan y desenvuelven, y hacia la cual marcan su pauta como la identificación de sí en el proceso real. Pero también se debe a que se encuentran en el proceso por el cual uno deviene el otro en la medida en que esta realidad efectiva se hace concreta en un mundo propio para el espíritu absoluto.

Lo mismo que ocurre con el método y el sistema, que pueden ser explicados en tanto proposiciones de la identidad absoluta, puede ser razonado entre lo expresado como absoluto y espíritu. Si el primero es su determinación lógica como devenir de sí en sí y para sí, mientras que el segundo es la realización efectiva de sí en sus configuraciones como su método y su sistema, entonces la identidad diferenciada se da aquí como la mutua implicación y coordinación entre el absoluto que es producido *en sí*, y el espíritu que lo produce *para sí*. Por un lado, lo absoluto como el germen que se desenvuelve lógicamente, contiene *en sí* sus determinaciones en el paso a través de sí desde su ser indeterminado hasta su propio concepto en la idea absoluta. Pero por otro lado, el espíritu es la realización efectiva, total y concreta *para sí* del *sí mismo*, en la progresión de sus momentos y movimientos concretos. Así también, lo absoluto contiene la diferenciación de su *en sí* como el necesario testimonio de su exteriorización en lo humanamente construido, es decir, que lo absoluto se tiene que referir a ello como su propio productor. Pero el espíritu, como el devenir *para sí* de esto humanamente construido e incluido en ello, tiene ya su diferenciación en la necesidad de mostrarse no ya como el productor de ello, sino como lo producido a partir de lo pensado de ello. La necesaria unión de ambas proposiciones se encuentra en la organización vital de uno en pos del otro. Si ambos son idénticos, lo cual es fácil de ver, se debe a que están referidos recíprocamente. En efecto, la capacidad determinante del espíritu y la determinación lógica de sí de lo absoluto se compenetran en el momento en que se tienden hacia el *sí mismo* del proceso que ambos están generando. Si el espíritu es lo eficiente y lo efectuado, entonces la identidad se manifiesta en la diferenciación de su ser revelada en la necesidad de su devenir hacia ambos. Este devenir *hacia sí* es el proceso, o el manifestarse en lo concreto, que idéntico consigo mismo a partir de su diferenciación, es el saber y el ser *desde sí mismo* en la realización de su coincidencia.

Resulta interesante y muy importante, aquí, notar que el espíritu absoluto adquiere su auto consciencia de sí por *todo* el tránsito de su desenvolvimiento. No sólo en el día de su devenir, en la luminiscencia de su superación, el espíritu es y se sabe en cuanto tal, como la identidad de sí de sus determinaciones y la exposición desplegable *en sí y para sí*; sino que también en la noche de su propio recorrido el espíritu está consciente, como si nunca durmiese, porque se mantiene a la guarda de lo que le espera y acontece en el desgarramiento de su exponerse y desenvolverse en la propia oscuridad de su ocaso. Pero en realidad el sacrificio *en sí y para sí* del espíritu absoluto, su propio ofrecerse a sí mismo como lo nutriente o creativo de sí, en suma, él siendo su propia vida, acontece en todo el proceso, no sólo en su amanecer, ni sólo en su atardecer o anochecer y su madrugar, sino en y a través de todos ellos es que el espíritu está constantemente vigorizándose al par que se ofrece como lo suyo, en tanto que se sostiene *en sí y para sí* mismo, siendo autoconsciente tanto de lo que ocurre en su propia historicidad o temporalidad, como lo que le ocurre en su propio pensarse, en su propio *auto[ex]ponerse* a sí mismo como el contenido de su desenvolvimiento, es decir, como el configurarse siendo la *identidad – en – la – diferencia* de sus proposiciones que han devenido el sistema y el método que le constituyen. Pareciera que el espíritu duerme con un ojo abierto y con otro cerrado, ya que necesita, en efecto, recuperarse en la misma medida en que se va creando a sí bajo su propio impulso, pues tanto en sus tinieblas como en su propia luminosidad, el espíritu absoluto se abraza a sí mismo, asumiéndose en ese devenir lo entregado a lo cual se consagra, pero eso tendría que hacerlo también durante el día, pues así descansaría y se regeneraría la otra parte que está en vela durante la noche. No obstante, su desgarramiento, su sacrificio, es también su propia creación y regeneración; es el exponerse no sólo en lo diurno, sino también en lo nocturno. Pero lo que aquí se está considerando es en realidad su propia historia, como el desenvolvimiento de sí en el saber de sí a partir de este desenvolvimiento en momentos. El espíritu no se expone a sí mismo en el día de su evocación conceptual, ni en la tarde de su creación vital y orgánica, ni en la oscuridad de su propio desgarramiento, sino en *todo ello, que es él*, mientras perfecciona a ellos y a sí, pues los tres actos (por demás, dialécticos, pero al mismo tiempo, expositivos) ocurren durante la integridad de este proceso suyo, el cual es la propia manifestación desplegable que acontece tanto en su asumirse a sí en su otro, como en el contraer a este otro dentro de sí, deviniendo, por lo

tanto, total. En realidad, el espíritu absoluto no tiene que ser aquello que duerme o despierta, sino que es más bien el acto del dormir y del despertar de sus determinaciones y sus momentos dentro de sí.¹⁰⁹ Necesita llegar a ser *para sí* siendo efectivamente ese nacer y perecer, pero para llegar a ser *en sí y para sí* necesita asumirse como siendo ello mismo, para que *desde* ahí, se aniquile en esta asunción suya, en ese desgarramiento, para conformarse como lo que es y se sabe, en cuanto tal, diferenciado y retornado a sí, a partir de la propia identidad de sus determinidades. Pero cuando éstas despiertan, jamás dejan de hacerlo ya, pues ellas son la condición por la cual el espíritu absoluto no duerma o despierte, no nazca ni perezca por condición de ellas. El despertar de sus configuraciones, y por tanto el evocar o animar de sí, sólo es el sacrificio de su nacer y su perecer, de su dormir y despertar, de su dolor y de su quietud abstractos, asumiéndose siendo ellos y en ellos. Es el nutrirse de sí a partir de sus manifestaciones, siendo él *todo* en y con sus manifestaciones, para saberse y ser absolutamente *sí mismo*, deviniendo en su *sí idéntico*. En el sacrificio de sí, el espíritu absoluto se ve obligado, y obliga también, al tránsito de la noche y de la obscuridad de su entendimiento, de la evanescencia dentro del propio saber de sí, en la reflexión de ello, al ser tanto este saber como su necesario tránsito. Pero aun en la noche, el sol sigue andando en *su* curso.

[La máxima necesidad de la Filosofía]: La identidad de la que el espíritu absoluto es resultado, y del cual también aquella ha resultado, culmina con el desvanecimiento de sus diferenciaciones (al incluirlas y superarlas dentro de sí) y, con ello, de su propio recorrido absoluto. En el instante en que la *identidad – en – la – diferencia*, la exposición desplegable *en sí y para sí*, ha devenido en el espíritu absoluto en tanto *in – diferenciado*, su propio sacrificio es ya la expiación o satisfacción de sí en la ebullición del proceso como el todo que cabalmente se recorre a sí sin reparar en aislamientos o elementos ajenos. Pues todo aquello que, aparente e inmediatamente parezca ajeno, es realmente sólo la perspectiva del producto de su apropiación a partir de sus contradicciones *puestas* para su reflexión. Con ello, el espíritu absoluto se ofrece bajo la forma del concepto que *desde* sí ha creado para su propio propósito. Esta obra de sí bajo la forma del concepto ha resultado, también,

¹⁰⁹.- Vid., *supra*, Capítulo 2, Sección 2.3, nota 187.

encontrarse al par que su manifestación en el mundo hecho *para sí*, y ni su producción fenoménica ni su creación conceptual, están aisladas una de la otra, sino que son más bien *todo* el proceso por el cual el espíritu absoluto se transita y es, desplegándose como su actividad vital creadora. La diferenciación de las configuraciones muestra más bien que ellas son su ofrecimiento por el cual existe la perspectiva de su saber, en función de lo que es, y de su ser en la medida en que se sabe a sí mismo. Este ofrecimiento es el retorno y la restauración de su causa, la igualdad, de la tendencia que se despliega, en cuanto método, con la totalidad que se expone, en cuanto sistema. Pero este orden no resulta de su propia inmediatez, es decir, no se presenta al principio del despliegue o de la exposición o en la presuposición de ambas, sino sólo en su propia culminación. Este dominio real y efectivo del espíritu absoluto se hace evidente ya, cuando sus momentos forman parte de él como el desarrollo de su concepto en las proposiciones que necesariamente han devenido idénticas dentro de sí, *en sí y para sí*. El desarrollo de las formas, en tanto que es el proceso culminante del ser y el saber del espíritu, y siendo a su vez el resultado que abarca *todo* este *su proceso* como *identidad – en – la – diferencia*, es la filosofía.

La verdadera filosofía de la identidad, la verdadera filosofía especulativa, en el sentido de Hegel, *conduce* a la unidad, establece la identidad como un resultado precisamente de la reflexión —esta vez no externa, sino *in sich*, como hemos visto. Pero dicha filosofía conoce la diferencia y, sobre todo, conoce la implicación necesaria —reflexiva— que existe entre ambas. Conoce la negatividad o reflexividad que es propia de lo absoluto. La filosofía especulativa concibe, pues, la substancia como actividad, como *entelequia*, y para ello habrá de mostrar la productividad de la separación y de las negaciones que ha puesto en marcha la filosofía del entendimiento o de la reflexión.¹¹⁰

La filosofía, el dominio exponente y desplegado del espíritu absoluto, como la apropiación de la *identidad entre sistema y método, entre su sustancia y su sujeto*, que es ya la manifestación de su ser en cohesión con su saber y que es además el elemento desde y hacia el cual se remonta todo este proceso constitutivo del *sí mismo* del espíritu absoluto, en el que deviene en su *sí idéntico*, es tanto la elaboración de su exigencia como el conocimiento de la misma; es la introducción de su elemento, o el involucrarse del *sí mismo* que deviene en su *sí idéntico*, tanto en la creación de la forma para ese elemento como en la exteriorización de él a partir de esa forma. Pero la elaboración y el conocimiento de su necesidad no es sólo la permanencia en ello, sino que, con lo dicho

¹¹⁰.- Cuartango, Román, *Op. Cit.*, pp. 98-99.

hasta el momento, es penetrar en ella para obtener así la liberación de la identidad entre lo que es y lo que se sabe de sí. Y en tanto liberación de su contenido, actúa ya como el recogimiento o reconocimiento de todo aquello que ha producido, y en lo que se ha creado para su ofrecerse, su nutrirse y su engendrarse.

Con arreglo a lo que acabamos de decir, la filosofía se determina a sí misma como al conocimiento de la necesidad del *contenido* de la representación absoluta, así como el conocimiento de la necesidad de las dos *formas*, a saber, de la intuición inmediata y su *poesía por un lado* [arte], y de la representación que *supone* por el otro, o sea, de la *revelación* objetiva y exterior [religión]; primero, de su objetivo adentrarse en sí y, luego, del movimiento subjetivo de salida e identificar la *fe* con lo supuesto. Este conocimiento es así el *reconocimiento* de este contenido y de su forma y es también la *liberación* de la unilateralidad de las formas y su elevación a la forma absoluta, que se determina a sí misma a contenido, permanece idéntica a él y es así el conocimiento de aquella necesidad que está – siendo en y para sí. Este movimiento en que consiste la filosofía se encuentra ya cumplido en tanto ella, al concluir, comprende su propio concepto, es decir, *hacia atrás ve* solamente su propio saber.¹¹¹

La *Filosofía del espíritu absoluto*, haciendo mención con ello a un solo elemento total y unitario, no a dos elementos aislados conjuntos, es como una patria en la que nada ni nadie es extranjero, sino sólo *momentáneo*, pues lo que conforma y otorga validez a esta nación es el todo que constituye y del cual se genera. También implica la co – pertenencia a partir del proceso por el cual han devenido el todo *in – diferenciado*, o el desvanecimiento de sus contradicciones en la postulación de la superación de sí y de tal escisión. Con ello el espíritu absoluto se ve a sí mismo filosófica o especulativamente, es decir, que se comprende en lo fundamental del proceso por el cual deviene *en sí y para sí*: como la precisión de su organización vital para ser y saberse en este alto dominio suyo creado por y para sí. A partir de aquí, la filosofía *ve hacia atrás* su propio saber, pero esto sólo es posible si lo lleva a cabo siendo *desde* sí, o sea, *desde* delante de lo que ella es, siendo, y sabiéndose, ella misma, como lo que está delante de su desenvolvimiento. En tal caso, el *ver hacia atrás* es solo la representación propia de la rememoración, pues en realidad el espíritu absoluto se está viendo a sí mismo. La filosofía está siempre por delante de cualquier cosa producida o que ella misma produzca, pues su acto es tanto el producir como el apropiarse lo producido. Es la historia de su propio desenvolvimiento, la reminiscencia o

¹¹¹ .- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 592. § 573.

conmemoración y el recogimiento o la contemplación conceptual de su propio elemento, de su ser en el saber de sí, o del saber en su ser *en sí y para sí*, la asunción del espíritu absoluto siendo él mismo aquello que recoge y que se recoge bajo su propio fundamento, pero que siempre le incita a desenvolverse delante de sí como lo suyo y como siendo ella misma su propia historia presente: “La historia de la filosofía es la historia del descubrimiento de los *pensamientos* sobre lo absoluto, lo cual es precisamente el objeto de la filosofía.”¹¹²

Al llegar a dominarse a sí mismo, bajo su propia nutrición, el espíritu ha dejado de atrapar su propia conciencia por cuanto ha de ser ya él mismo su conveniente y característico pensamiento que es, el *saber por el saber*. Ahora el espíritu absoluto es su propio provecho y especulación en la medida en que la filosofía lo ofrece como aquello *desde* lo cual se ha de ganar y procurar. A decir verdad, sólo hay un presente continuo autoconsciente, para el espíritu absoluto, en la historia de su reflexión especulativa, ya que el pensamiento no se abandona a sí en la determinación de lo que piensa (entendido esto tanto en el detenerse exclusivamente en un momento, como al partir de un contenido puesto previamente al acto mismo de pensar), ya que el espíritu absoluto es tanto lo que piensa como lo que se piensa. No hay entendimientos agentes, sino sólo razones constantes y actuantes del desenvolvimiento de este pensamiento. Comprender esto, el *todo*, bajo su propio fundamento y desarrollo, y bajo la visión de este proceso de investigación y apropiación, es ya el concepto de la Filosofía, el cual no es la simple instauración de su desarrollo, solamente, sino que es el desarrollo mismo que predomina en la exposición de lo que se ha desarrollado *en sí y para sí*. Este *todo* es ya también su propia mediación, es decir, que es él lo que se obtiene en tanto se pone a sí como lo que se ha de reflexionar, negar y superar en su absoluto desenvolvimiento de sí

Este concepto de la filosofía es la idea que *se piensa*, la verdad que sabe, lo lógico, con el significado de que ello es la universalidad *acreditada* en el contenido concreto como realidad efectiva suya. La ciencia ha regresado de este modo a su comienzo, y lo lógico es así su *resultado* como lo espiritual; lo espiritual, a saber, que desde el juzgar presupone (en el cual el concepto era sólo en sí y el comienzo era algo inmediato), o desde el [carácter de] *fenómeno* que tenía lo espiritual en aquel comienzo se ha elevado a la vez a su puro principio como a su elemento.¹¹³

¹¹².- *Ibidem*, p. 69.

¹¹³.- *Ibidem*, p. 602. § 574. Vid., también, Capítulo II, sección 2.3.

El comienzo y el resultado son las pautas del *saber por el saber*, son el desenvolvimiento del marco por el cual el análisis y la recuperación especulativa de sí devienen de acuerdo con lo que se recupera y analiza, el espíritu absoluto *en sí y para sí*. Pero, como su propio ser, aquellas pautas son en realidad el proceso de su desenvolvimiento a partir de su *identidad – en – la – diferencia*. Aquella necesidad de su tendencia que comenzaba por ser inmediata y deficiente, de acuerdo a los resultados que pretendía obtener de sí, ha progresado *desde sí* hasta llegar a colmarse en su propia necesidad por saberse, siendo lo que sabe de sí. Es el abandono de las simples ansias del saber, que llega a ser este saber por el saber mismo, o la revelación absoluta del *sí mismo* en su *sí idéntico*, a través de la organización conceptual de su progreso; en suma, es la ciencia de la creación de su concepto a partir de la creación de sí mismo. Lo espiritual de la filosofía es el poder involucrarse con su necesidad, con su elemento lógico, como lo que ha originado, a partir de su restauración, *en sí y para sí*, concretamente. Pero, como ciencia, ha superado ya aquellas presuposiciones en tanto que es la filosofía del espíritu absoluto, por lo cual ha de ser el factor del desbordarse del espíritu, ya que, *en sí y para sí*, su propio devenir es la propia exposición de la superación de los límites de la pugna que ha quedado asumida bajo su identidad. Esta ciencia, que tiene como pautas su comienzo y su fin o resultado, ha devenido también el proceso de su *sí mismo*, expresado de forma más libre y concentrada en el espíritu absoluto. “La Ciencia, o comprensión *mediata*, sólo puede existir asumiendo en sí un elemento que es inmediato y que, todo lo más, puede hacerse auto – mediado.”¹¹⁴ Pero la ciencia a la que aquí se ha llegado, no es del todo un resultado, sino que, nuevamente, es el punto de partida de todo su desenvolvimiento, ya que lo que en ella acontece es el concepto del espíritu absoluto, en sí y para sí, en constitución con su propia *identidad – en – la – diferencia*. Y el elemento inmediato que asume es su propia manifestación, que es ahora también la manifestación del espíritu absoluto, en la inmediatez de su comprensión o en la deficiencia del recorrido de su saber, que ha de ser superado a lo largo de todo el proceso. Ese punto de partida suyo ha de ser apropiado en la medida en que se lo involucra y que ha de creárselo para sí, o sea, ha de auto mediarlo. El punto de partida de esta ciencia es aquello que piensa y se piensa, bajo su necesaria manifestación en lo creado por sí; la enajenación de su creación es el tránsito necesario del desenvolvimiento en

¹¹⁴ .- Findlay, John N., *Op. Cit.*, p. 217.

su otro por el cual ha de constituirse en la medida en que también a él lo constituye como *exposición desplegable*, llegando a su fin como siendo el pensamiento mismo de lo creador, en el propio curso de su devenir. Es el desenvolverse ahora, sabiendo que es él quien se desarrolla desde el elemento de su saber depurado, o el que el espíritu absoluto sea ya su propio asunto y propósito, su *sistema y método*.

Es este fenómeno lo que fundamenta primero el desarrollo ulterior. El primer fenómeno constituye el *silogismo* que tiene por fundamento lo *lógico* como punto de partida y [tiene] la *naturaleza* como término medio que concluye el *espíritu* con lo mismo. Lo lógico deviene naturaleza, y la naturaleza, espíritu. La naturaleza que está entre el espíritu y su esencia no los separa desde luego hasta [hacerlos] extremos de finita abstracción, ni se separa de ellos como algo autosuficiente que como[un] otro concluyera [extremos que fueran] solamente otros; pues el silogismo está entero en la *idea* y la naturaleza está esencialmente determinada sólo como punto de paso y momento negativo, y es *en sí* la idea; pero la mediación del concepto tiene la forma exterior del *pasar* y la ciencia [tiene] la forma del curso de la necesidad, de modo que sólo en uno de los extremos [...y no en todo el proceso...] está puesta la libertad del concepto como su concluirse consigo mismo.¹¹⁵

Pero el proceso se da a partir de la intermediación activa de las formas del espíritu absoluto que, cuando establecen su propia cohesión, resultan en identidad (espíritu absoluto – momentos – cohesión – identidad). Por lo cual sólo hay un movimiento unitario y total cuando el espíritu absoluto es lo que intermedia su organización vital, y de la misma manera, otorga cohesión, resultando con ello la identidad de sus proposiciones en la exigencia, o “la forma del curso de su necesidad”, del proceso de su devenir *en sí y para sí*, de su organizarse sus formas y en ellas.

Este fenómeno está superado en el *segundo silogismo* en tanto éste es ya el punto de vista del espíritu mismo, el cual es mediador del proceso, *presupone* la naturaleza y la concluye con lo *lógico*. Es el silogismo de la *reflexión* espiritual en la idea; la ciencia aparece como un conocer subjetivo cuyo fin es la libertad y el conocer mismo es el camino para producírsela.¹¹⁶

Recíprocamente, la identidad de la organización de sus formas se da a partir del desenvolverse del espíritu absoluto en la cohesión de sus diferenciaciones, asumiéndolas *en sí y para sí*, por la cual ha resultado todo el proceso (identidad – configuraciones – espíritu

¹¹⁵.- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 603. § 575. Vid., también, Hyppolite, Jean, *Lógica y Existencia*, p. 140.

¹¹⁶.- *Ibidem*, pp. 603-604. § 576. Vid., también, Kojève Alexandre, *La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, p. 41.

absoluto – cohesión). Pero con ello, la filosofía ha resultado ser la expresión de la cohesión en el espíritu absoluto, porque lo que intermedia su resolución es ya la identidad de la exposición desplegable, por lo que hay organización vital sólo *desde* la propia reflexión *en sí y para sí* del proceso de su devenir, por sí mismo, en la organización de sí como *sistema y método* en cohesión.

El tercer silogismo es la idea de la filosofía, la cual tiene como [término] medio suyo a *la razón que se sabe* [a sí misma], (lo universal absoluto), la cual se escinde [o desdobla] en *espíritu y naturaleza*, hace de aquél lo presupuesto como proceso de la actividad *subjetiva* de la idea y [hace] de ésta extremo universal como proceso que está – siendo *en sí*, objetivamente. El *juzgarse* [o partirse originario] de la idea en los dos fenómenos (§575/6) determina a éstos como manifestaciones *suyas* (de la razón que se sabe [a sí misma]) y en ella se junta que es la naturaleza de la cosa, (el concepto), la que se mueve adelante y desarrolla, y este movimiento es igualmente la actividad del conocer, la idea eterna que está – siendo en y para sí, [que] se actúa eternamente como espíritu absoluto, [se] engendra y [se] goza.¹¹⁷

Por lo tanto, y de la misma manera que lo anterior, el espíritu absoluto sólo se realiza efectivamente *en sí y para sí* por cuanto la cohesión que da como resultado la intermediación de sus formas ha llevado a cabo ya su propia identidad, tanto la de las estructuras como la del propio espíritu absoluto, y entre ellos (cohesión – configuraciones – identidad – espíritu absoluto). En efecto, cuando el espíritu absoluto es ya su propia filosofía, la cohesión, por intermediación de sus momentos, es la identidad del proceso de su devenir *en sí y para sí*, la efervescencia liberadora de la necesidad de organizarse su vitalidad y dentro ella, como el engendrarse y gozarse a partir de la nutrición de sí en ese engendramiento para consigo mismo. El fin es, en realidad, el proceso de crearse y establecerse bajo el diseño de su filosofía, es el movimiento perpetuo que sólo tiene significado si lo que allí se mueve es al mismo tiempo lo que mueve, o dicho en otros términos, aquello que culmina en su proceso es en realidad el acto de alimentarse de lo que crea y a partir de aquello que crea, la sustancia que es inseparablemente sujeto, el sistema que es, convenientemente, cohesión con el método. El espíritu absoluto se crea a sí mismo en la medida en que se elabora *en sí y para sí*, en ello radica la necesidad de su engendrarse, y de su gozarse a sí mismo.

¹¹⁷.- *Ibidem*, p. 604. § 577. Vid., también, Hyppolite, Jean, *Lógica y Existencia*, p. 125.

Así pues, sólo hay filosofía cuando se da el proceso del devenir de su sistema y su método, e inversamente, sólo hay *sistema y método* por medio de la culminación del proceso de la filosofía. Sin esta cohesión de la exposición desplegable, una no sería sin los otros, ni éstos sin aquella. La *identidad entre sistema y método* es tan necesaria a la propia completud del espíritu porque a partir de ella éste es lo que ha resultado ser; es decir, con la disposición debida de su desenvolvimiento, posesionándose y haciéndose cargo de sus diferenciaciones, como sus proposiciones o sus distintas formas de expresar lo mismo de sí, el espíritu absoluto puede ya compenetrarse a sí mismo y sustentarse de ello y con ello filosóficamente. Pero esta debida distribución surge tanto por la necesidad de su desenvolvimiento, como por la necesidad de dirigir este despliegue hacia las escisiones que se ha provocado, con la finalidad de superarse a sí mismo en la desaparición de aquellas diferencias. Y sólo desde que se ha constituido como rememoración conceptual, o como ciencia, o como *Filosofía*, en su último caso enciclopédico, el espíritu absoluto puede alcanzar el *saber por el saber*, creándose; y no sólo lo alcanza, sino que lo rebasa en el rebotarse a sí desde este elemento.

Del mismo modo la filosofía, coronación y entronización del espíritu absoluto¹¹⁸, se desenvuelve como esta culminación y dominio supremos cuando ha de formarse, *para sí*, el concepto de su identidad, el cual pasa no ya por las diferencias o contradicciones, asumidas de antemano, de los momentos que se manifiestan en el desarrollo, sino que es la *identidad – en – la – diferencia* de los momentos más altos concretos de la elaboración de su exposición desplegable *en sí y para sí*. Es el desarrollo de sus proposiciones que, conceptualmente, han alcanzado ya la expresión más alta de su devenir cuando han establecido su propia cohesión, cuando se han asumido uno en el otro, se han unificado para consigo y han resultado ser el contenido de todo este proceso del resultado del espíritu absoluto: la *identidad entre sistema y método*, que es ahora el libre juego de sus elementos en la compenetración activa de esta su vida y desenvolvimiento del espíritu siendo lo que se sabe, y lo que es sabiéndose, en el devenir de sí *en sí y para sí*. Aquí, en este punto, desaparece tanto la escisión de sus elementos, como la unificación, o restauración en cuanto tal, porque lo que ahora se expone y despliega es sólo la totalidad única de la cual no hay más allá.

¹¹⁸.- Cfr., *Fenomenología del Espíritu*, p. 12.

La necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía. En esta medida la necesidad de la filosofía es una accidentalidad, pero, en la escisión dada, es el intento necesario de superar la contraposición de la subjetividad y la objetividad cristalizadas y concebir el ser – devenido del mundo intelectual y real como un devenir, su ser como productor y, por consiguiente, como un productor. En la actividad infinita del devenir y del producir la razón ha unificado lo que estaba dividido y ha rebajado la escisión absoluta a una escisión relativa, que está condicionada por la identidad originaria.¹¹⁹

Pero la *necesidad de la filosofía* no quiere decir ya que la filosofía esté necesitada de algo, o que esté incompleta por la escisión que se ostenta, ni mucho menos que lo que siga necesariamente a la filosofía sea la escisión, presentada irreconciliablemente en este itinerario. Por el contrario, lo que ocurre es que a partir de la filosofía es ya posible cualquier contradicción superable. La escisión es sólo la primera manifestación del todo que representa la filosofía, y por lo tanto, es también ya el curso de la resolución de ese todo en la superación de sus contradicciones. Y ese poder de unificación realmente no desaparece, ello significaría la propia destrucción de su vida infinita, sino que ya no se presenta más, a la época, de modo evidentemente manifiesto y realizado por la razón misma. Lo que la *necesidad de la filosofía* quiere realmente decir es que la filosofía es tan necesaria para la asunción del espíritu absoluto, como la escisión lo es para el desarrollo en su propia superación en la totalidad *desde* la que proviene y *hacia* la cual se dirige. La filosofía es esta necesidad de llevar a cabo todo su propio desenvolvimiento, toda su exposición, teniendo como presupuestos a la escisión y las contradicciones de su tránsito en los momentos en los que ha de reparar para completarse y complementarse. El espíritu absoluto que radica en su filosofía se puede explicar de la siguiente forma: es vivir para diferenciarse y asumirse en su diferencia, para luego reasumir su vida nuevamente a partir de la unificación de sus diferencias. Lo interminable de su vida no es la oposición o la escisión de sus caracteres, sino la perenne unificación y totalidad de su exposición, y con ella todos los momentos incluidos y desarrollados *en sí y para sí* del espíritu absoluto. Su necesidad es manifestarse en la diferenciación, como unificación superadora, puesto que lo que impera en el sistema es la exposición del método, de lo desplegado, a la manera del involucrarse del espíritu absoluto para consigo mismo en la inclusión rememorante y conceptual de sus momentos. Devenir, también, y por lo anterior, como el movimiento de sí

¹¹⁹ .- *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 20.

de su propia unificación, en el sentido de su despliegue, de su estructuración culminante. “Ahora bien, la tarea de la filosofía consiste en unificar estos presupuestos, en poner el ser en el no – ser —como devenir—, la escisión en lo absoluto —como su manifestación—, lo finito en lo infinito —como vida—.”¹²⁰ El hecho de querer conocer la vida, y en efecto hacerlo, no le impide al espíritu absoluto tener su vida propia; antes bien, tanto ese acto de conocer como el aplicarse a esa vida de conocimiento constituyen, por lo demás, su propia vida. El querer saberse a sí constituye ya la exteriorización de su ser en realización, mientras que al estar siendo, está ya sabiendo de sí aquello que realiza y que se realiza, como lo que él realiza. La filosofía es la propia vida del espíritu absoluto, por cuanto se asume y las ha asumido a ellas —a la vida y la filosofía— como el desenvolvimiento necesario de su propio progreso *en sí y para sí*. Si bien el sistema es el espíritu absoluto, la filosofía es ya su manifestación realmente efectiva por cuanto en ella ha de saciarse y desbordarse a partir de la creación de sí.

La necesidad de la filosofía puede verse satisfecha por cuanto ha penetrado hasta el principio de la aniquilación de toda oposición fija y hasta la referencia de lo limitado a lo absoluto; esta satisfacción en el principio de la identidad absoluta se encuentra en el filosofar en general.¹²¹

La filosofía no sólo es la unificación resuelta, sino también, y en mayor medida, es el acto mismo de la unificación de sus propios opuestos, adentrándose en ellos y exteriorizándose a sí a la manera de su propio concepto, es decir, con arreglo a sus propias determinaciones desplegadas y expositivas, manifestadas a lo largo de su itinerario. Por ello es también su propia necesidad. No sólo es superar las contradicciones, sino también producirlas y hacerlas suyas dentro de su exposición desplegada. “Escisión es la fuente *de la necesidad de la filosofía* y en cuanto formación de la época, el aspecto no – libre, dado de la figura.”¹²² Pero es necesario ya invertir los valores aquí expresados: la filosofía es la necesidad de la escisión por cuanto ésta ha de verse colmada y superada en aquella. La escisión tiene su verdad en la filosofía, en la unificación realmente efectiva, de la exposición desplegada. Y el espíritu, que culmina en su propia filosofía, es el poder

¹²⁰ .- *Ibidem*, p. 24. Vid., también, *Ciencia de la Lógica*, p. 725: “La idea absoluta, como concepto racional que en su realidad coincide sólo consigo mismo, constituye de un lado, a causa de esta inmediación de su identidad objetiva, el retorno a la *vida*; [...] sólo la idea absoluta es *ser, vida* imperecedera, *verdad que se conoce a sí misma, y es toda la verdad*.”

¹²¹ .- *Ibidem*, p. 49.

¹²² .- *Ibidem*, p. 18.

efectuarse a sí, *en sí y para sí*, o sea, realizarse en la culminación y dominio de su propio proceso. Hacerse a sí en ese proceso, siendo ese mismo proceso, en el que el *sí mismo*, pasa a ser su *sí idéntico*, a través de la cohesión *entre sí*, *entre el espíritu*, y *entre todos sus momentos y estructuras como espíritu absoluto*.

Con la *identidad entre sistema y método*, siendo el espíritu el motor, la vida infinita, de esta intermediación que se fortalece a partir de aquellos elementos, se ha cumplido ya el anuncio y llamado de su propio esfuerzo y su propia nutrición desgarrante. La constante creación del espíritu absoluto *en sí y para sí* es ya la resolución que se acentúa y atenúa en el alba de su nuevo amanecer. El *sistema* y el *método* ya no son ellos mismos por cuanto han resultado ser uno sólo en todo su proceso, y en la identidad del mismo. Pero siguen estando ahí, siguen funcionando como tales porque son la actividad propia del espíritu, son su propia vida, y si bien el espíritu absoluto ya sólo se define por y para sí mismo, esto se debe precisamente a la constitución a la que la llegado a partir de su propia resolución. Lo que en realidad se expresa con su desaparecer, como antes se ha mencionado, es sólo su calidad aparentemente ajena de cada uno. La identidad entre sistema y método está total y absolutamente asumida en el espíritu absoluto, ha sido creado por él y se ha desplegado a través de estas estructuras suyas, pero no puede dejar de serlas por más que ya no pueda ser nombrado con ellas. La *sustancia – sujeto* ya no es un apartado de componentes aislados, sino que ahora ellos son un solo progreso en la complejidad de lo creativo, por cuanto han pasado a ser sólo la única y propia expresión de lo infinito, del crearse del espíritu absoluto a sí mismo.

[...] Hegel, todavía al final, invita al objeto a que entre en el sujeto, de tal modo que también el sujeto desaparece cuando el objeto desaparece en él. Y aunque el sistema hegeliano no por ello deja de seguir siendo un sistema contemplativo, su ser para sí como meta, se ve preservado, gracias al constante espacio del proceso cósmico en que se desarrolla y al que, desgraciadamente, ha arribado ya [...].¹²³

El espíritu absoluto se vuelve su propio nutrimento, ya que ha abandonado su inmediatez en el desbordarse de sí a partir los componentes de su festividad. Se ha de devorar *para sí* en la carencia de su desgarramiento, razón por la cual su ser ha devenido la exposición desplegable, ya que el desarrollo es el colmar *desde sí* su propia carencia. Y en la satisfacción de su conocimiento, ha resultado de sí la identidad que se alimenta en cada

¹²³ .- Bloch, Ernst, *Op. Cit.*, p. 442.

amanecer del momento en el que se sabe y encuentra a sí mismo, asumiendo con ello, y destruyendo también, la diferencia que había entre el gozarse en lo otro y el sostenerse a sí. La realización del espíritu absoluto, en el saber y ser su *sí mismo*, en tanto deviene en su *sí idéntico* estructural, es el acceso de sí en sus propias diferenciaciones superadas, y, también, es la desaparición de estas diferenciaciones en el devenir del *sí idéntico* para consigo mismo como la filosofía del espíritu absoluto. Esta filosofía suya es el provecho de su satisfacción, el resultado de su propio cultivo. En el evento de la exposición de su vida, en pos de su estructuración y totalidad unitaria a partir de *su* otro, y del dolor que este otro le aporta ha obtenido ya su propio saber en cohesión con su ser. Pero así como el espíritu absoluto, en el dolor de su saberse a sí mismo, ha abandonado ya ese dolor, llegando a serlo todavía, mientras que ha abandonado también esa sensación de dolor que experimentaba al saberse en su ser y ser en su saber, también se ha regenerado *desde* ahí, *desde* su propio sacrificio, en la medida en que le produce también su propio renacimiento. Entonces lo único que le queda, como se ha visto, es *el saber por el saber* de sí, su propio todo, el asumir su propia vida, en tanto es lo que se ha de saber como lo que se sabe a sí, y lo que ha de vivir sabiéndose como lo que vive y lo que se vive *en sí y para sí*:

La vida especulativa es pues esta comprensión de sí del ser que es una vida, pero la vida misma de lo Absoluto; no la contemplación de lo Absoluto, sino el Absoluto mismo en su comprensión de sí mismo «no solamente en la intuición de lo divino, sino la intuición de sí de lo divino».¹²⁴

Ahora el saber se ha vuelto incontenible en la medida en que ya no experimenta más lo que le impedía desplegar y alimentarse de sí. Este absoluto dolor, que ha desaparecido, y que ha dado paso a su espíritu, ha resultado con ello su absoluto experimentar su propia vida en el fortalecimiento de sí, pues sólo así comprueba, observa y sabe de la manera más iluminada y apropiada, pero también, más profunda e intensa, que es así su propia vida. Entonces, aquello que está verdaderamente vivo, lo sabe justo en el momento de arriesgarse y comprometerse, atrayéndose y apoderándose de sí como esa propia energía que lo constituye. Esta gran irradiación le trae, *en sí y para sí*, la posibilidad de encontrarse a sí mismo, de saberse a sí y de saber que se ofrece a sí mismo, en tanto es la luz de su propio vivir. Y justamente la iluminación de sí, en lo creativo de su estructuración, es lo que le

¹²⁴ .- Hyppolite, Jean, *Lógica y Existencia*, p. 123.

permite identificarse, mientras se mantiene en su propia saciedad. La culminación de esta adoración suya, a partir de la asunción de sus otros, el final inesperado de su recorrido, llega en la regeneración, o en el engendrarse para su propio sostén, como vida que lo permea *todo*, como el ánimo inacabable que se crea pensando, que al fatigarse deviene pensamiento, y que al reponerse como pensado y continuar nuevamente, sabe lo que ha sido. Con ello, este final es nuevamente su propio comienzo; el espíritu absoluto no deja de ser en esta identidad suya, pues a pesar de que se devora a sí, no lo hace de golpe, no termina por nutrirse, sino que firme e insistentemente se sacia y se necesita en la inquietud de su vida, significativa tanto para la realización de *todo* lo que de él depende, como para la exposición de él como *su* propio *todo* por el cual lo que depende es ya su momento de exaltación en el repaso de su itinerario. Y lo que permanece de su acto mismo es lo que se vuelve a crear desde el avance de su propia reflexión. El espíritu absoluto es su propia especulación, es su propio hacer su concepto, por medio de la fortificación de sí mismo en el devenir de la cohesión de sí y de sus momentos como el *todo* referido y auto pensante y sapiente, que aquí se expone unitariamente, como lo que es, en tanto se ha pensado y sabido a sí mismo. El espíritu absoluto, como su propia especulación máxima y dominante, ha resultado ser el devenir de su propia nutrición o vigorización conceptual, que es la condensación e integración supremas y culminantes de todo el proceso por el cual se define y al cual define. El espíritu absoluto ha superado ya, y devenido *en sí y para sí* en ello, el propio proceso desplegado que sólo adquiere verdad especulativamente. Al superar la noche de su congraciarse a sí en el devorar a sus hijos, Saturno ha renacido ya como su propia vida, en su crepúsculo, por medio del alba de su manifestación. El monstruo se ha alimentado de sí por medio de lo que alumbra y recuece, pero se ha engendrado vital y nuevamente *en sí y para sí*, volviéndose entonces la perfección y el atractivo de su propia creatividad, dejando con ello de ser un engendro, a partir de lo que permanece iluminado, en el delicioso fruto de su madurez y en el cumplimiento de su ausencia de dolor. El espíritu absoluto ha resultado ser, por esto, tanto *aquello que ilumina*, el sol especulativo, la filosofía, que deja caer sus cálidos y reconfortantes rayos en todo lo creado, como *aquello a lo que ilumina*, la creación de sus frutos, sus construcciones, que se expresa en adoración y ofrenda a esta luminiscencia suya.

Conclusiones.

Una vez concluido el desarrollo de esta investigación, surgen las siguientes conclusiones, que más que un resumen de lo aquí expresado, constituyen los puntos más culminantes.

En lo que se puede llamar el comienzo del Espíritu en su complejión como Absoluto, éste manifiesta su capacidad por devenir todo lo que ha de ser, y como determinación de sí mismo en la cumbre de la configuración, su manifestación en la conciencia lo eleva al modo de su inmediatez como la pauta generada por sí tanto para evaluar su desarrollo como para acrecentarlo en el análisis de aquello que ha de ser y que es, en la medida en que lo sabe tal.

El acceso del espíritu a su propia menesterosidad por resolver sus insuficiencias y exigencias, contienen ya dentro de sí la posibilidad de manifestarse a sí siendo no sólo quien tiende, sino también la propia tendencia que se manifiesta como su pauta, o como lo en sí y virtual, al par que es a lo que se tiende. Llega a ser el sí mismo necesario, y racional, realizado a partir de la apropiación del Espíritu por el *método*.

Este *método* es el impulso interno y necesario que se exterioriza a sí en tanto que se va cumpliendo consigo mismo y que va plasmando su propio devenir como los resultados de la realización de sí, que no son sólo resultados fijos, sino más bien actuantes, y por lo tanto, son también racionales.

Pero esta racionalidad, producida para sí, se plasma en sus momentos. Dicho momentos son el elemento *sobre* el que versa el recogimiento del espíritu, es decir que es el asunto o propósito que más le concierne y pertenece, al par que se vierte *hacia* sí en su revitalización, siendo el mismo espíritu su propia dirección que se realiza. Esto produce su movimiento ya que el espíritu, que en su inmediatez es sólo su propia conciencia, declara *en sí* aquello que es lo que se ha de generar a partir de este movimiento, mientras que lo que impulsa a esta postulación como su propia pauta, su otro, es la necesidad por satisfacerse dentro de sí.

Tal pauta del espíritu en su conciencia, la necesidad de satisfacerse y saberse satisfecho, es *en sí*, como lo que deviene, o sea, lo que muestra a la conciencia qué es y qué ha de ser a partir de lo que es y lo que no. La necesidad de esta pauta suya y de este

desenvolverse comienza por verse satisfecha, cuando el método de desarrollo del espíritu se despliega dentro de sí mismo, siendo tanto el propio espíritu como la vitalidad de su ser en la inquietud por llegar a constituirse no sólo como un simple impulso, sino también como un organismo vivo desarrollándose en su propia actualidad, *para sí*.

El método es el desarrollo del espíritu en configuraciones que marcan un itinerario del ser y del saber obteniendo el movimiento de cada etapa, expresando y exteriorizando, mientras manifiesta y se manifiesta, el desarrollo del *en sí* que deviene en *para sí*, y luego *en sí* y *para sí*, conformando la totalidad de su propio proceso, que constituye a la serie de sus configuraciones por las cuales hay recogimiento conceptual a través del conocimiento y del desarrollo.

Estos momentos, que son también movimientos de sí del espíritu, son la realización y la restauración de las formas de la conciencia en el modo del impulso o tendencia, la pugna o contradicción, y la superación. Es decir, que son la plasmación conceptual del dramático devenir de sí en su ser y su saber.

El espíritu, en el proceso dialéctico de la relación consigo, no sólo niega su propio conocimiento, sino también a sí, o su propio “en sí para ella misma”; recupera, además, en su propia superación, la obtención de lo mejor de ese conocimiento y de su comportamiento en el que estaba presente.

Con este movimiento dialéctico el espíritu produce sus configuraciones que, son *en sí* cuando sólo son pautas sin relación aparente o son inmediatas, son *para otro* cuando, entrando en la relación *para consigo* del espíritu, se manifiestan como lo que él no es, y son *para sí* cuando han devenido realmente efectivas en lo que se han manifestado, al par que han conformado ya al espíritu siendo él mismo en su realidad histórica de la cual ha procedido.

La tendencia del desarrollo ha implicado un aspecto incesantemente negativo que, sin embargo, lleva a sí su propia asimilación y superación en la medida en que avanza hacia la realización de sí, siendo, en tal caso, ya *para sí*. Cuando el espíritu adquiere *para sí* su verdad, es decir, cuando se da cuenta de que él es su propio conocimiento, entonces cobra auto – conciencia de sí, y se transforma, en la totalidad de su ser y su saber, *en sí* y *para sí*, organizando de tal forma sus momentos, haciéndolos partícipes y activos de y en su

proceso. De esa forma, lo orgánico del espíritu se mantiene vivo en el *retrotraerse* de sí a partir de su conocimiento conceptual.

Y el *método* se ha manifestado como el desarrollo que se sabe a sí mismo tanto en la realización de su tendencia como en la perfección de sí en *la ciencia*. El espíritu deviene su *sistema*, no ya sólo el impulso de su desarrollo y su satisfacción, sino también el orden de los resultados desplegados que han devenido durante tal movimiento dialéctico en el cual no se da al inicio de la relación del espíritu consigo mismo bajo la forma de la conciencia, sino sólo hasta que la autoconciencia sale de su inmediatez conceptual en la *Fenomenología*, o sea, en la ciencia de su propia experiencia, y puede llevarse a cabo a sí en la totalización sintéticamente orgánica de sus componentes, deviniendo *para sí* la propia razón del espíritu.

Pero la cúspide del método es también el desarrollo del espíritu en tanto su próxima configuración aún más perfecta y total que engloba *en sí y para sí* las formas o configuraciones producidas primeramente, en cohesión tanto con ellas mismas como con la totalidad *sobre* la cual provienen y *hacia* la cual se han desplegado. Por lo que el *sistema* del espíritu despliega, revela, y se compromete con su desarrollo, siendo tanto lo exponente como lo expuesto, en la total cohesión de sí y de sus momentos.

Si por un lado, la culminación del método se llevó a cabo cuando éste se manifestó más que como simple desarrollo, como verdaderamente desarrollador, por el otro lado, el espíritu ha llegado a sí mismo, por medio de la realización del impulso, en la culminación del *sistema*, que se da cuando el espíritu se sabe a sí como el expositor de este desarrollo. El espíritu se ha fundado y fundido en el saber que resulta de su ser, y en el ser que procede de su saber.

La totalidad de este movimiento es, al par que se define por sus momentos, y en cuanto culminación de su propio despliegue constitutivo, aquello *desde* lo cual los momentos son ya definidos, razonados y rememorados conceptualmente, por lo cual el espíritu se hace real y concreto. Dicha totalidad es la concatenación y el orden vitales de sus propias configuraciones históricas, en las cuales el espíritu se ha desarrollado y encontrado a sí, en tanto él ha sido desarrollador y expositor. Pero al mismo tiempo que es cohesión de sus momentos, es también, y durante tal desarrollo, completud de sí en su propio elemento de ser y saber.

Este movimiento desplegado del espíritu es la circulación de su ser que apremia en la identificación con su saber. Y este ciclo, o *enciclopedia*, que el espíritu realiza *desde sí*, cuando se comprende en tanto que deviene su propio sistema del saber, lo caracteriza como la *ciencia* a partir de la cual todo se genera, justifica y aprehende, en tanto que obtiene en estos actos el concepto a partir del cual todo es permisible para la propia concordancia del ser y del saber del espíritu absoluto. Esta organización vital, el *sí mismo*, se culmina en el ser y saber, o sea, en el *exponer* de sí del espíritu en todos sus momentos, él mismo.

El espíritu se expone en tanto *sistema*, y expone lo que lo caracteriza como sistema, o sea, las *intermediaciones* que caracterizan el proceso de unificación a través del cual el mismo espíritu se muestra y razona a sí mismo. Tales intermediaciones son, científica y filosóficamente, el concepto que opera *a través de* cada uno de los momentos históricos del espíritu absoluto, en los que se encuentra él en cuanto tal, su tránsito y devenir desplegado *en sí y para sí*, que se han obtenido como conceptos y como el necesario encadenamiento de sí en sus propios momentos.

Sólo la total cohesión de sí en sus momentos, y de sus momentos en el espíritu *en sí y para sí*, o el espíritu absoluto, producen la verdadera razón de ser de este espíritu omnisciente y auto productor de sí mismo. Esta verdadera razón de ser no es otra sino la coherencia y coincidencia de su ser y su saber a través del proceso por el cual se generan y a partir del cual se definen. Y esta *identidad* trae consigo, también, el *desarrollo del proceso* en las caracterizaciones que a ambas estructuras vivificantes, a saber, tanto el sistema como el método, les toca desplegar y exponer.

Pero si bien se puede decir algo acertado al aseverar que en este desarrollo espiritual, sistema y método son lo mismo, tal aseveración cae ya en el error y en la abstracción por cuanto se comprende sólo una fase de todo el despliegue del espíritu absoluto. La mismidad de su orden fundamental recae más bien en la necesidad de ser uno sólo con todo el proceso desplegado del espíritu, pero su distinción radica en la necesidad de ver los dos ángulos por los cuales el espíritu llega a ser *sí mismo, en sí y para sí*.

Si el movimiento de esta identidad abstracta como un reflejo dentro de sí, en la que sólo se distingue la yuxtaposición de elementos, y no la verdadera unión de los contrarios referidos, da por resultado el reflejo hacia fuera de sí en su fundamento, incluyendo tanto su

diferencia como su mismidad, y estableciendo ya la *identidad absoluta concreta*, entonces lo que resulta de su salir fuera de sí, *en sí*, es ya su saber como lo que él es, *para sí*.

La identidad absoluta concreta es ya tanto la interiorización de sí, para validar su propio trayecto, como la exteriorización de sí a partir de su inclusión en momentos, motivo por el cual la intermediación de la que la exposición es característica, mantiene en cohesión *todo*. La identidad concreta es la cohesión de sus elementos o proposiciones, una vez diferenciados, por ejemplo, como lo que es *en sí* o *para sí*, ha resultado, en su identidad, *en sí y para sí*, o lo que es método o sistema ha resultado ya el *método del sistema*, o lo que es lo absoluto o lo espiritual, ha resultado ya el *espíritu absoluto*.

Pero todo este proceso se fundamenta a partir del análisis del concepto de la identidad. La primera fase de dicho análisis es la identificación dentro de sí a partir del entendimiento o de lo abstracto de su *poner*, de la *mismidad* y la *diferencia* como momentos de un desarrollo más amplio y profundo de la totalidad de su devenir *en sí y para sí*. El *fundamento* es lo que allí se logra al recuperar la identidad dentro de lo concreto de lo absoluto mismo. La segunda parte se manifiesta en la *sustancia*, que también se expone a sí, y en la misma medida, en el *sujeto* de estas proposiciones que han devenido idénticas en su propia diferenciación.

Así como en otros momentos el espíritu absoluto ha logrado superar sus contradicciones (como, por ejemplo, la dualidad entre lo que es y lo que no en el método, o la dualidad conceptual entre el entendimiento y la razón, en el desarrollo del sistema), así, en la *identidad*, el espíritu supera, sin eliminar e incluyendo dentro de sí su propia alteridad constitutiva, su propia diferencia que ha surgido de su mismidad abstracta; y así supera también la dicotomía entre ser sustancia y ser sujeto. Razón por la cual esta identidad concreta absoluta es la *identidad en la diferencia* de sus determinidades que resultan del despliegue de sí del espíritu absoluto.

El concepto de identidad que ha resultado, es entonces el *sí idéntico* en el que deviene el *sí mismo* espiritual durante la complejión y el pináculo del proceso por el cual se constituye. Este concepto se ha mostrado siendo el regresar a sí desde el planteamiento de sus proposiciones, como *mismidad* y *diferencia*, que han logrado coincidir en el lapso de su desarrollo, en la totalidad *hacia* la cual se han dirigido.

El espíritu absoluto resulta, con ello, ser tanto lo que se despliega expuesto como lo que se expone desplegándose, lo exponente desplegante, y la verdadera esencia de esta identidad radica en que se sabe que se es dicha identidad. El concepto de identidad es, *para nosotros*, no el definirse solamente en proposiciones, sino el haberse desplegado dentro de ellas, para poder exteriorizarse a sí en cuanto tal como el proceso constitutivo que se identifica *en sí y para sí*.

Esta relación alcanza su más alta realización en el despliegue formativo de sí, en la realización de este *sí mismo*, devenido en su *sí idéntico*, como su propio *sistema y método*. Así pues, si el espíritu absoluto se caracteriza, primeramente, como la relación entre el sistema y el método que se hace su propia historia, o sea, el proceso deviniente por el cual el espíritu es y se sabe; en su segunda caracterización se establece el espíritu como siendo él su *sistema y método*, en cohesión desplegente tanto consigo, en tanto relación, como con el todo, en tanto resultado absoluto. Esta segunda caracterización es ya la propia *identidad – en – la diferencia*.

Sólo cuando el espíritu absoluto se despliega a sí siendo él mismo quien se nutre de sí, y de este fortalecimiento suyo, se hace surgir nuevamente bajo una nueva manera de conocimiento suyo, en la cual puede ser y saberse más libremente. Tal nueva forma es, a través de todo, la que ha acompañado, sin duda alguna, todo el proceso. Expresada en su forma sencilla como *concepto*, adquiere su más alta realización como *Filosofía*.

Así, al llegar a dominarse, el espíritu absoluto es él mismo su conveniente y característico pensamiento que es, el *saber por el saber*. Ahora el espíritu es su propio provecho y especulación en la medida en que la filosofía lo ofrece como aquello *desde* lo cual se ha de ganar y procurar. Lo espiritual de la Filosofía es el poder de involucrarse con su necesidad, con su elemento lógico, como lo que ha originado, a partir de su restauración, *en sí y para sí*, concreta.

Con ello el espíritu absoluto se capta a sí mismo ahora ya como su propia Filosofía, y con ello deviene, *en sí y para sí*, en *Filosofía del Espíritu absoluto*, es decir, en la auto comprensión de la razón que, en su crearse y destruirse, ha dado como resultado la exposición fundamental de sí en el todo que es y por el cual se realiza, a través del tránsito de su devenir, de su historia plasmada en los más grandes actos que involucran tanto a sí como a sus otros momentos.

La filosofía, por ello, es la coronación y entronización del espíritu absoluto, se desenvuelve como esta culminación y dominio supremos cuando ha de formarse, *para sí*, el concepto de su *identidad – en – la – diferencia*, a través de sí y de los momentos más altos concretos de la elaboración de su exposición desplegado *en sí y para sí*. Es el desarrollo de sus configuraciones que se han unificado para consigo y han resultado ser el contenido de todo este proceso del que ha resultado el espíritu absoluto: la *identidad entre sistema y método*: la compenetración activa de esta vida y desenvolvimiento del espíritu siendo lo que se sabe, y lo que es sabiéndose, en el devenir de sí *en sí y para sí*.

El espíritu absoluto es ya desde siempre, la vida infinita que nunca se acaba o reposa, pues su despliegue y progreso lo llevan siempre a sí, su punto de llegada se vuelve punto de partida y con ello ambos dejan de ser eso mismo y se complementan en el todo al que han dado origen, y que es incesante en su desenvolvimiento. Por ello, “siempre *se debe decir y repetir que Hegel en el inicio ya presupone lo que gana al fin.*”^{*} Lo cual sólo aniquila la posibilidad de un principio o un fin. Pero entre más cerca se está de un posible final, más profundo y emocionante se vuelve el asunto del que se está tratando. Por lo cual es aún más vigoroso el poder terminar como con el principio, en el movimiento absoluto del espíritu, el cual se encuentra fusionando al sistema y al método, en una totalidad que se ha superado a sí en identidad.

El espíritu se ha encontrado ya a sí mismo, al final de este largo viaje suyo, expuesto en mi tesis. Pero sin desesperar, ve un destello de luz y esperanza en lejanía, pues con un fin vuelve un nuevo comienzo, y ahora, sólo puede alcanzarse a sí en ese nuevo comienzo, más allá de su furor por devorarse a sí mismo. Bien se puede terminar una guerra antigua, olvidar un camino viejo ya transitado, dar la vuelta a otra página más, o finalizar un capítulo, pero la historia realmente no termina. Todo lo posible por hacer ahora, es viajar hacia lo desconocido, para sumergirnos nuevamente en el viaje de regreso.

*.- Heidegger, Martin, *La fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 49.

Bibliografía.

- Básica:
 - Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Argentina, Solar – Hachette, 1968.
 - Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Estudio preliminar, traducción y notas de Ma. Del Carmen Paredes Martín, Madrid, España, Editorial Tecnos, Colección “Clásicos del Pensamiento”, 1990, # 71, 170 p.
 - Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Madrid, España, Alianza Editorial, Filosofía y Pensamiento, 1999, 630 p.
 - Hegel, G. W. F., *Escritos de Juventud*, trad. de Zoltan Szansky y José Ma. Ripalda, 2º reimpresión, México, D.F, Fondo de Cultura Económica, Col. De Textos Clásicos, Sección de Obras de filosofía, 1984, # 4092.
 - Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, 14º reimpresión, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de Filosofía, 2003, 483 p.
 - Hegel, G. W. F., *Introducción a la Estética*, trad. de Ricardo Mazo, Barcelona, España, Ediciones Península, 2001, 188 p.
 - Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. de José Gaos, Madrid, España, Editorial Tecnos, Colección “Los esenciales de la Filosofía”, 2005, 567 p.
 - Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía I*, trad. de Wenceslao Roces, 2º reimpresión, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 2002, 327 p.
 - Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, traducción y prólogo de Juan Luis Vermal, 2º edición, Barcelona, España, Editorial Edhasa, Colección “Los libros de Sísifo”, 1999, 500 p.

- Intérpretes importantes:

- Bloch, Ernst, *Sujeto – Objeto. El pensamiento de Hegel*, trad. de Wenceslao Roces, 2º reimpresión, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1947.
- Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger II. El Idealismo: Fichte Schelling, Hegel*, 3º edición, Barcelona, España, Herder, 2001, Tomo 2, 449 p.
- Croce, Benedetto, *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, trad. de Francisco González Ríos, Buenos Aires, Argentina, Ediciones Imán, Panorama de Filosofía y la Cultura, 1943, 341 p.
- Cuartango, Román, *Hegel: Filosofía y Modernidad*, Barcelona, España, Montesinos, Biblioteca de Divulgación Temática, 2005, # 81, 217 p.
- Chatelet, François, *Hegel según Hegel*, trad. de Josep Escoda, Barcelona, España, Editorial Laia, Ediciones de Bolsillo, 1972, 300 p.
- D'Hondt, Jacques, *Hegel y el Hegelianismo*, trad. bajo la coordinación del Dr. José Antonio Robles García y la revisión y corrección de estilo de Susana Esqueda Aceves, México, D. F., Publicaciones Cruz O s. A., Colección “¿Qué sé?”, 1993, # 25, 111 p.
- Dilthey, Wilhelm, *Hegel y el Idealismo*, versión y epílogo de Eugenio Ímaz, 2º ed., México, D. F., Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Filosofía, 1956, 315 p.
- Fabro, Cornelio, *La Dialéctica de Hegel*, trad. de Juan R. Courrégés, Buenos Aires, Argentina, Columba, 1969, 573 p.
- Findlay, John Niemeyer, *Reexamen de Hegel*, trad. de J. C. García Borrón, Barcelona, España, Ediciones Grijalbo, S. A., 1969.
- Garaudy, Roger, *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*, trad. de Alfredo Llanos, Buenos Aires, Argentina, Ediciones siglo Veinte, 1973.
- Garaudy, Roger, *El pensamiento de Hegel*, trad. de Francisco Monge, s. Ed., Barcelona, España, Seix Barral, Colección Serie Mayor, 1974, #21, 310 p.
- Heidegger, Martin, *La fenomenología del Espíritu de Hegel*, trad. y notas de Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde, 1º reimpresión, Madrid, España, Alianza Editorial, 1995, 223 p.

- Heinrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, trad. de Jorge A. Díaz A., Caracas, Venezuela, Monte Ávila Editores, Pensamiento Filosófico, 1990, 290 p.
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu en Hegel*, trad. de Francisco Fernández Buey, Barcelona, España, Ed. Península, 1974.
- Hyppolite, Jean, *Lógica y Existencia*, trad. de Luis Medrano, Barcelona, España, Biblioteca de filosofía, 1996, 260 p.
- Kaufmann, Walter, *Hegel*, trad. de Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, España, Alianza Editorial, colección el libro de bolsillo, 1968, #111, 453 p.
- Kojeve, Alexandre, *La Dialéctica de lo Real y la idea de la Muerte en Hegel*, trad. de Juan José Sebreli, Buenos Aires, Argentina, Ed. La Pléyade, 1972, 190 p.
- Mure, G. R. G., *La Filosofía de Hegel*, trad. de Alfredo Brotón Muñoz, 3º edición, Madrid, España, Editorial Cátedra, Colección “Teorema, Serie Menor”, 1998, 215 p.
- Palmier, Jean – Michel, *Hegel. Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano*, trad. de Juan José Utrilla, 4º reimpresión, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, Colección “Breviarios”, 2006, # 220, 119 p.
- Papaioannou, Kostas, *Hegel*, trad. de Bartolomé Pavera Galmes, Madrid, España, EDAF, colección “Filósofos de todos los tiempos”, 1981, 302 p.
- Paredes Martín, Ma. Del Carmen, *Génesis del concepto de Verdad en el joven Hegel*, Salamanca, España, Ediciones Universidad de Salamanca, Acta Salamanticensia Iussu Senatus Universitatis Edita, Filosofía y Letras, 1987, # 188, 259 p.
- Serreau, René, *Hegel y el Hegelianismo*, trad. de León Sigal, 6º edición, Buenos Aires, Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Serie Cuadernos, 1993, 112 p.
- Valls Plana, Ramón, *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, 3º edición, Barcelona, España, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1994, 440 p.

- De consulta básica:

- Belaval, Yvón (directora), *Historia de la Filosofía. La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, trad. de José Ma. Artola Barrenechea, José Antonio García Junceda, etc., 14^o edición, México, D. F., Siglo XXI Editores, 2002, # 7, 460 p.
- Copleston, Friedrich, *Historia de la Filosofía VII. De Fichte a Nietzsche*, trad. de Ana Doménech, 5^o edición, Barcelona, España, Editorial Ariel, Filosofía, 2001, Tomo 7, 393 p.
- Dussel, Enrique, *Método para una filosofía de la Liberación*, 3^o edición, Guadalajara, México, Editorial Universidad de Guadalajara, Colección Fin de Milenio, 1991, 281 p.
- Garaudy, Roger, *El Método de Hegel*, trad. de Ofelia Medina, Buenos Aires, Argentina, Editorial Leviatán, 1985, 141 p.
- Juanes, Jorge, *Hegel o la Divinización del Estado*, Querétaro, México, Joan Boldó – Climent Editores, 1989.
- Kojève Alexandre, *La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, trad. de Juan José Sebrelli, Buenos Aires, Argentina, Ed. La Pléyade, 1971, 315 p.
- Valls Plana, Ramón, “Religión en la filosofía de Hegel”, en *Filosofía de la Religión*, edición de Manuel Fraijó, Madrid, España, Ed. Trotta, Colección Paradigmas, # 1, 1994.