



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**EL CONCEPTO DE RECONOCIMIENTO EN LA
FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE G.W. F.
HEGEL**

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

PRESENTA:

LUIS RAÚL ALVARADO SOLÓRZANO

DIRECTOR DE TESIS:

MAESTRO. ELADIO CORNEJO SERRATO.

CIUDAD UNIVERSITARIA, MEXICO D.F. 2012.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

DEDICATORIA.

A la Universidad Nacional Autónoma de México.

Alma máter por excelencia de múltiples generaciones.

Consagro este trabajo a la luz que con gran resplandor me permite el enfoque del vector y la visibilidad del presente, constituyendo las coordenadas lineales en cuestiones del mundo todo: Me refiero a ustedes venerados Papá y Mamá.

Prosigo con este cumplido nombrando a mis queridos hermanos:

Mi hermana Angélica (Yellow) y su esposo Juan Carlos, Víctor (Vic) y esposa Tania.

A Mis adorados sobrinos:

Andy (gracias por la descripción detallada de tú estancia en Perú).

Y Max, el gran pequeño.

Extiendo alfombra de terciopelo rojo, ornamentado con gráciles orquídeas: Liz, por complementar la existencia en cada conversación con tú sutil alegría, que en mi opinión sin infringir en modestia, más de una ocasión adquirieron el tamiz y evaluación filosófica. Agradezco las observaciones y conjeturas al indicarme “foco rojo” cuando la narrativa fue meritoria de ello. Bien sabes, que en mi tienes un arbotante hombro, y un lugar que con sublime dilección, es decir; apreciación Sui géneris permanece asiduo.

Respecto la elaboración del tema de este trabajo, al declararse en ciernes, experimenté el extravío, los caminos por los que habría de iniciar su desarrollo parecían bifurcarse, perdiendo así momentáneamente la ubicación cardinal, bajo esa fluctuación recibí la estafeta, el benéfico influjo para la prosecución, por parte del Mtro. Eladio Cornejo Serrato. Así que no puedo continuar estas líneas, sin antes expresar mi agradecimiento, a la disposición que con su idiosincrasia, prurito, y actitud filosófica, presentó en este trabajo desde las primeras sinuosidades hasta su culminación el día de hoy, siendo a la vez, un gran honor tenerlo como director de este trabajo. Para Eladio Cornejo Serrato, mi admiración y franco respeto.

Mtra. María Areli Montes Suárez. Por delegar las herramientas principales de toda investigación metodológica. Y por esa percepción extrema para dirimir toda obra filosófica. Por su invaluable apoyo siempre con la pericia que la caracteriza, y

sobre todo, por haberme brindado lo más valioso que existe en el mundo; la amistad. Agradezco su invaluable participación en el decurso de este trabajo.

Estimados Profesores:

Dr. Gerardo de la Fuente Lora (coordinador del colegio de Filosofía).

Mtro. Mauricio Cuevas Andrade.

Dr. José Alberto Mora Zamorano.

Cuyas intervenciones han sido determinantes para que este trabajo haya llegado a buen puerto.

Antonio Moysen Lechuga. Profesor de Filosofía en el Colegio de Ciencias Humanidades (plantel-sur). Por haber despertado la vocación que se hallaba amilanada, enseñándome que la filosofía adquiere su significado en la medida que se desarrolla. Agradezco el permitirme en diversas ocasiones entablar diálogo con los alumnos de la materia de filosofía en las aulas del Colegio. Por compartir el júbilo al término de la carrera, por el gran obsequio del libro; “Lecciones de la Historia de la Filosofía de G. W. F. Hegel” al enterarse de que para la titulación pretendía trabajar un tema que constreñía leer a Hegel. Sin duda el obsequio y en ello la amistad, un gesto filosófico de los que ya no se expresan. Gracias “Moy”.

En la Biblioteca “Samuel Ramos” de la honorable Facultad de Filosofía y Letras.

Considero altamente estimable la labor de:

Coordinadora Administrativa:

Leticia Martínez Mondragón.

Colaboradora Administrativa:

Ángeles Santamaría.

En la Biblioteca Central (UNAM):

Lic. Armando Pavón.

En la Secretaría Académica de Servicios Escolares. Sección de Exámenes Profesionales de la facultad de Filosofía y Letras:

Srta. Verónica Olmos.

Compañeros del Colegio de Filosofía y del seminario de Titulación:

Lupita Cabello, Nora Cantú, Rebeca Márquez Tripp, Laura Vallejo, Eliana Campiña, Cristián Gómez, Arturo Mancilla Colín.

Compañeros de Filosofía y de los diversos colegios:

Olivia, Fabiola, Xóchitl, Christopher, Christopher Gómez, Ariel, Félix (centinela de la filosofía), Jorge Portugal. David, Horacio, Frank (Letras Hispánicas), Gustavo, David (colaborador del Stunam).

A Sra. María Zamudio (+) hada Madrina; por enseñarme a navegar en mar picado surfeando las aguas turbulentas, tratando de salir avante con el periplo cuasi a punto de naufragar.

Con gran afecto a: Sra. Rufina, Raquel, y Raymundo.

A mis amigos de siempre:

En primer lugar a mi amigo de infancia J. M. V. (Shar's).

A Clark, Kevin, Gilberto, Alexis, y Rigoberto, por las risas y los momentos de enriquecedoras tertulias.

A todos y cada uno de ustedes por la asistencia, para efectuar estas líneas, desde aquí les refrendo mi gratitud.



“Al decir, aún, una palabra acerca de la teoría de cómo debe ser el mundo, la filosofía, por lo demás, llega siempre demasiado tarde. Como pensar del mundo surge por primera vez en el tiempo, después que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada. Esto, que el concepto enseña, la historia lo presenta, justamente necesario; esto es, que primero aparece el ideal frente a lo real en la madurez de la realidad y después él crea a este mismo mundo, gestado en su sustancia, en forma de reino intelectual. Cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el búho de Minerva inicia su vuelo al caer del crepúsculo”.

G. W. F. Hegel.

“Tras haber roto la promesa de ser una con la realidad o de estar inmediatamente a punto de su producción, la filosofía está obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones”.

TH. W. Adorno.

ÍNDICE

Introducción	8
Capítulo 1. La carga ontológica del concepto de reconocimiento en la Fenomenología del espíritu	14
1.1 La introducción a la <i>Fenomenología</i>	14
1.1.1 Dialéctica (<i>Dialektik</i>)	19
1.1.2 Historia	21
1.1.3 Alienación, alteridad	22
1.1.4 La duda y desesperación	25
1.1.5 El espíritu	26
1.2 El absoluto	28
1.2.1 La presencia del absoluto (la marcha)	30
1.3 Conciencia (<i>Bewusstsein</i>)	37
1.3.1 Certeza sensible	38
1.3.2 Percepción	43
1.3.3 Fuerza	46
1.3.4 Infinitud	49
Capítulo 2. El señor y el siervo en Hegel	52
2.1 Autoconciencia (<i>Selbstbewusstsein</i>)	53

	7
2.2 El deseo (<i>Begierde</i>)	55
2.3 El reconocimiento (<i>Annerkenung</i>) de la autoconciencia	60
2.3.1 Señorío y servidumbre	64
2.4 Formación cultural (<i>Bildung</i>). Desde el punto de vista servil	66
2.4.1 Libertad, estoicismo	68
2.4.2 Escepticismo	70
2.4.3 Conciencia desventurada	72
2.4.4 Aportaciones de la conciencia desventurada	75
Capítulo 3 El reconocimiento en la <i>Fenomenología</i>	81
3.1 Razón	82
3.2 Desarrollo	83
3.3 La necesidad del reconocimiento entre particulares	89
Conclusiones	93

Introducción

Hace cinco años la *Fenomenología del espíritu* conmemoró dos siglos de su publicación alcanzando desde su génesis a la fecha un periodo que la posiciona como baluarte filosófico de gran estima por ser una de las obras más estudiadas del órgano hegeliano. Como disciplina de estudio constituye el devenir del espíritu en el desarrollo fenomenológico de la conciencia en cuanto objeto de conocimiento, en ello apreciamos que su exposición comprende desde un plano ontológico hasta el de la eticidad (donde el hombre encuentra su estadio supremo). Con este desarrollo de la conciencia –saber humano– como punto ontológico, surge el concepto de reconocimiento que signa y permea el paso del conocimiento a los temas fundamentales insertos en la *Fenomenología*. Así, el reconocimiento entre diversas posiciones –o figuras de la conciencia– es el tema principal que me ocupa en este trabajo, pues considero que el desarrollo del tema en uno u otro sentido magnetiza el quehacer de la tradición filosófica enfocada al estudio del medio antropógeno.

De esta forma observaremos que en la obra de Hegel está latente la exigencia de estructurar el conocimiento de la conciencia como una reconstrucción de la realidad a partir de la inserción del espíritu, nos delegará los elementos para asimilar una mejor comprensión de la problemática de su conocimiento –de la conciencia–, porque presentará al espíritu como una totalidad de lo real, ya que es pensamiento que se piensa a sí mismo, objetivo que obtiene con su propia reflexión. Ese análisis será la misma apreciación del devenir del espíritu absoluto, porque inserta en el conocimiento la reflexión que lo torna activo generando el medio antropogénico donde la razón se manifiesta motriz, siendo un distintivo de la autoconciencia en su momento de superación. Hegel encuentra en ello cuestiones fundamentales para el desarrollo de su obra, es decir, en el desentrañamiento de la sucesión de los fenómenos de la conciencia a través del proceso y motilidad que despliega la dialéctica idealista objetiva que se aparta de la simple apreciación teórica, porque el desarrollo del conocimiento exhibe al espíritu, activo, orgánico, en tanto que procede como absoluto y siempre estará proyectado a unificar la estructura de la conciencia, es decir, del espíritu mismo.

En esta misma obra que nos expone dispositivos originales también se identifica el pensamiento maduro de Hegel, abisal, colosal, expresado con su peculiar lenguaje turgente, motivo que entre otras razones han dado pauta para que la *Fenomenología* esté considerada por algunos pensadores como la obra más importante de la dimensión del sistema del autor. En el prefacio de la *Ciencia de la lógica* Hegel sitúa la *Fenomenología* como la “primera parte del sistema de la ciencia”. Así, la *Fenomenología del espíritu* continúa cumpliendo con su objetivo de sentar las bases del saber humano y de trascender ese pensamiento filosófico, extremadamente perfecto, desde su divulgación en 1807 hasta los tiempos que corren. Estos caracteres *grosso modo* son los elementos que la convierten más que en una obra atractiva, en completa, con gran difusión y, por ende, con amplia recepción mundial.

Frecuentemente las primeras impresiones que adoptamos de la *Fenomenología* a partir de su introducción la mayoría de las veces se convierten en un vuelco para quienes nos enrolamos en esas páginas donde ya se aprecia una exposición exhaustiva. Y en un lapso posterior, llegado el acceso a las secciones dedicadas a la conciencia, la autoconciencia y la razón –en todo caso de haber continuado una lectura pusilánime como es común por parte de algunos lectores–, el designio respecto de la comprensión de la *Fenomenología* se convierte en un transitar que se efectúa a tientas, por lo que muchas veces bajo esta actitud consideramos preferible saltar unos cuantos párrafos con el fin de hallar en ellos algunos rasgos que nos sirvan como resarcimiento para cubrir los hiatos que nos ha dejado el íncipit al que a esas alturas confundidos hemos denominado injustificadamente aciago. Pero una vez atendiendo esta obra impertérrita con la deliberación adecuada, constituimos el umbral e interés de la prosecución, porque advertimos que el avance gradual –por parte del lector como será análogo el del conocimiento del mismo espíritu– nos garantiza el recubrimiento de los resquicios que hemos retozado, permitiéndonos la comprensión de un texto legítimo, agudo y riguroso, que aporta mecanismos para comprender la constitución de la conciencia y con ello en una etapa posterior su incorporación al orden social, histórico, como singular, particular (persona), por el que el hombre encuentra su efectiva realización. En términos de la *Fenomenología* diremos: donde “la autoconciencia *es en sí y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra conciencia, es decir; sólo es en cuanto se la reconoce”.¹ Enfatizando esta idea, Hegel enuncia: “para sí en tanto que es para otro y para otro en tanto

¹ Hegel, G.W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 113. En lo subsecuente citaré esta obra como *Ph*.

que es para sí”,² en la medida que se realiza el movimiento del reconocimiento, lo que exige que ello sea posible sólo si el otro actúa de esta misma forma. “Con su propio hacer y, a su vez con el hacer del otro”.³

Esas delimitantes aludidas ya nos muestran que el proceso de la autoconciencia con el que pueda cumplir su concreción y alcanzar su efectividad como singular en la eticidad; muestra tendencia al reconocimiento, tema al que me enfocaré a lo largo del presente trabajo.

Esta tesis analiza el concepto de *reconocimiento* en lo que considero su origen, parte media y su concreción dentro de la *Fenomenología*. Frecuentemente las nociones que se adoptan respecto de este tema son las influidas a partir de la figura *señor / siervo* del capítulo B-A-3.

En la mayoría de los casos en los que he examinado el texto, sin duda, al status que el concepto comporta en esta figura le he conferido –tal vez involuntariamente o de forma subrepticia– conformidad. Sin embargo, en las articulaciones de esta empresa considero que es inadmisibles prescindir de la dinámica precedente a esta posición expuesta en la figura señalada. Porque si abordáramos el tema de reconocimiento desde esa posición (a la que consideraré; parte media de su desarrollo) sin alguna idea previa, sustraeríamos la carga ontológica que proporcione asistencia en la continuidad de su desarrollo. No obstante el mismo seguimiento del sistema impondría un retroceso ineludible, es decir, nos remitiría a sus antecedentes con el fin de esclarecer esa actual posición y más aún si se quiere –como es el caso aquí– exponer su continuación.

A raíz de estas circunstancias mi trabajo estará conformado por tres capítulos. En el primero de ellos consideraré de forma general parte de la introducción. ¿Por qué la introducción? Es sabido por diversos círculos de estudio que en la *Fenomenología del espíritu* la introducción tiene un carácter de genuina entrada, mientras que el prólogo puede apreciarse como una reconsideración posterior a la obra ya concluida. De tal forma, con apego a diversos autores, le concederé el espacio del cual es acreedora por ser el pase de admisión en la configuración general del *corpus* de la *Fenomenología*. Independientemente, he de decir que para un buen cumplimiento de este trabajo la estimación que la constituye

² *Ibid.*, p. 79.

³ *Ibid.*, p. 115.

es para mí una referencia indiscutible que nos acerca con solicitud a la selva del conocimiento hegeliano. Por ello, caminando junto a Hegel, en el primer capítulo partimos de la introducción mostrando un bosquejo general como preliminares del tema que está por ensayarse.

Contando con un panorama general de la *Fenomenología* en el primer capítulo, arribaremos a la conciencia que Hegel llama ingenua, primera, es decir, en donde se muestra abstracta; certeza sensible, percepción, a partir de ello procedemos en la distinción de un saber que en principio resulta inmediato, advirtiendo que esa inmediatez contiene elementos que interactúan en persistente continuidad. Posteriormente con la noción de fuerza llegaremos al reino del entendimiento como lo afirma Hegel en la que se devela el concepto interno, siendo esto lo que identifica a la conciencia con el movimiento dialéctico que precisa su verdadera ciencia, a saber, donde brota el objeto de conocimiento y la conciencia tiene que desplegarse como si se alineara en un camino (*Weg*), pues el transitar es el movimiento dialéctico que Hegel denomina ciencia, y con base en ese mismo actuar que va presentando la conciencia tendrá que cumplir su experiencia, en consecuencia, de una realidad que Hegel considera orgánica viviente.

Destacando las circunstancias azarosas por las que la conciencia entendida como saber encontrará en el intento de desplegar, en todo instante animo al lector a conservar la calma pues en algún momento pareciera surgir en contra de nuestra propia voluntad una situación de hermetismo; y decimos en contra, pero, de ninguna manera transgrediendo el portentoso trabajo de Hegel. Por el contrario, debo mencionar que el sistema hegeliano está elaborado metódicamente, que es imposible separar algún punto sin dedicarle un momento breve; por ello para no dejar fuera esos elementos que parecen inocuos, y que de ningún modo lo son porque en conjunto resultan sumamente significativos –así es como funciona el método hegeliano– los abordo de forma sutil porque como ya he mencionado, ante tal obra se requiere destilar paciencia. Aunque este trabajo en su desarrollo se asemeje a Hegel por lo turgente que llegara a parecer el principio –más eso es imposible, pues apegado a una expresión crucial de Findlay N. J. “aproximarse al pensamiento de Hegel sería sacrificar mucho en inteligibilidad sin lograr mucho en exactitud”– intentaré que su desarrollo se adecue respecto de lo que constituye la muralla de la obra hegeliana.

En la búsqueda del conocimiento a partir de su formación dentro del aspecto ontológico la conciencia circunscribirá realidad objetiva. De ahí que mi exposición en un primer enfoque culminará con los momentos que he considerado la carga ontológica y el origen del concepto de reconocimiento que cobra existencia desde que la conciencia promueve la necesidad por conocerse a sí, de conocer lo *otro* que será su propio saber.

Una vez destacados los puntos iniciales del desarrollo, accederé al segundo capítulo de este trabajo nombrando a la conciencia como *en sí*. Pues con ello empieza a perfilarse como autoconciencia o *para sí*; y en ese punto advertiremos que ascender a tal categoría no es posible sino hasta que la autoconciencia sea entendida como razón.

En ese mismo segundo capítulo se incorporarán al desarrollo nociones imprescindibles para la comprensión del concepto de reconocimiento, como lo son: el deseo, el desdoblamiento, resultando por ellos la tensión entre conciencias dispuestas a entablar un enfrentamiento –lucha a muerte–, en realidad contienda por el reconocimiento, lo cual esa posición no dejará de acusarlo como parte media, porque sólo demostrará unilateralidad del concepto al permanecer una parte reconocida (el señor) y otra que únicamente reconoce (el siervo), situación que no permitirá entre ellos, o mejor dicho en el movimiento que se presenta, la reciprocidad que exige. Por lo tanto, insisto que si mi tratamiento discurriera a partir de las conciencias enfrentadas –como es el trato común al concepto– el mismo sistema de Hegel haría retroceder cualquier incursión que haya pasado inadvertidos los elementos de origen.

Llegados a este punto como parte media del concepto con los anteriores rudimentos tendremos elementos precisos para aproximarnos al equiparamiento de la autoconciencia como particular, es decir, como una conciencia humana, aunque hay que aclarar que Hegel no menciona “hombre” como tal, en todo caso con las categorías, singular, particular, individuo, se da por asumido.

Una vez articulados estos momentos llegaremos a la formación cultural derivada de la figura señor / siervo, concentrándose la atención en el lado del siervo y su actividad –servil– por la que surge el tema del trabajo, posteriormente tendremos la actitud estoica, escéptica, hasta llegar a la desventura. Con el estoicismo entramos de nuevo a lo sensible de la conciencia; de ahí surgirá un escepticismo que para Hegel es “el signo mediante el

que se anuncia lo absoluto”,⁴ no obstante que la conciencia infeliz primero tiene que padecer la desventura, que la aleja del mundo natural con el firme propósito de reencontrarse en él, porque fuera de su mundo advertirá que para encontrar la precisión de su constitución debe volver su mirada hacia lo terrenal –su naturaleza– donde encuentra los elementos que le permiten identificarse como razón.

En el último y tercer capítulo de este trabajo atiendo en principio el punto concerniente a la razón, donde nuevamente entran en el desarrollo los movimientos por los que la dialéctica ha avanzado previamente –dialéctica que Hegel relanza una y otra vez–, pero cabe señalar que estos movimientos se desarrollan en una etapa posterior, en un nivel más alto de la espiral que en sentido categórico expresa la dialéctica idealista de Hegel.

Una vez identificada la autoconciencia como tal –*para sí*– nos aproximaremos a establecer un reconocimiento que sólo puede encontrar entendida como razón, confirmando la suposición que he aludido líneas arriba: que la conciencia para que pueda coexistir en el movimiento del reconocimiento –en la reciprocidad de la totalidad de las conciencias– debe transitar desde que se sabe cómo ingenua o primera, desde sus inicios, hasta niveles más altos que la actividad dialéctica le impone conduciéndola al plano que le garantiza el reconocimiento real, efectivo y social; la eticidad.

⁴ Jiménez Redondo, Manuel., *Fenomenología del espíritu / George Wilhelm Friedrich Hegel*, nota 68, p. 1068. En adelante citaré esta obra como *F.E.*

Capítulo I

La carga ontológica del concepto de reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu*

1.1 La introducción a la *Fenomenología*

En la introducción de la *Fenomenología* de 1807 Hegel expone palmariamente el *leit-motiv* de esta obra; el devenir del conocimiento a través de “la ciencia de la experiencia de la conciencia”. Experiencia que discurre en la relación con sus objetos proyectada al absoluto, con ello Hegel difiere de los autores que han emprendido la investigación del conocimiento empleándolo como medio, o instrumento “para apoderarse de lo absoluto” (*Absolut*), porque suscita pensar que se sostienen dos propósitos, es decir, en primer lugar la búsqueda de ese conocimiento y su función como instrumento y, en segundo, deducida esta comprensión el acceso y la aprehensión del absoluto, cuando en realidad esto es la pretensión de querer llegar a un estadio que le demuestre estar cierto de sí –al conocimiento– en el mismo absoluto, mostrando en ello que los alcances del acto de conocer y su empleo como instrumento son un solo objetivo. Nos enfrentamos, pues, al problema de arranque de la *Fenomenología*: el discernimiento de los momentos del saber y conocimiento, que han de plasmar su concreción por cognición del absoluto, puntualizando en esta última cualidad la síntesis de los momentos que han producido ese devenir (*Werden*), es decir, los momentos que conducen a la concreción como absoluto, como la verdad de todo lo real (*Reell*) en la *Fenomenología*:

Es natural pensar que, en filosofía, antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento real de lo que es en verdad, sea necesario ponerse de acuerdo previamente sobre el conocimiento, considerado como instrumento para apoderarse de lo absoluto o como el medio a través del cual es contemplado.⁵

Lo que Hegel postula es que el conocimiento que sustente contenido al saber previamente se examine y no se admita subrepticamente porque pueden existir diversas clases de

⁵ *Ph*, p. 51.

conocimiento dispersas e improbables, de las cuales si se optara por elegir alguno de ellos resultará amorfo, pues sin una precisión de aquello sobre lo que versa solamente implicaría recalar en el barrunto de saberes, mundo de las ilusiones o apariencias. Por tanto, si el saber no efectúa ningún juicio fáctico del conocimiento que ha de adoptar, y aun así permanece firme al propósito de presentarlo al azar, truncará el objetivo de erigir una demostración lógica de su estructura que permita publicarlo como la clase de conocimiento que se busca, y en última instancia si actúa compelido sólo manifestará de modo fortuito alguno indeterminado, endeble e inasequible. Con mayor precisión hay que decir un “pseudoconocimiento”, trastocando con ello la realidad del conocimiento y de la cosa misma, y más aún del ser (*Sein*) que revela, porque para Hegel el *ser*⁶ no es independiente del conocimiento, ya que este último es un momento constitutivo de él. Así, para obtener un conocimiento sistemático, científico, como el que Hegel pretende instaurar debe haber un previo acuerdo.

Con la expresión “previo acuerdo” en estas primeras líneas advertimos que Hegel nos convoca dirigir un examen al objeto de conocimiento antes de declararlo la cosa misma.⁷ Así, el saber al exponerse bajo esta auscultación de forma general realiza un reconocimiento, y para que éste pueda desarrollarse tiene que cumplir su función consistente en establecer el movimiento de reciprocidad en el interior de las estructuras del conocimiento, desmantelando todo pseudoconocimiento, ya que con el emprendimiento de su análisis entra en juego el movimiento progresivo de la conciencia necesario para fundar un conocimiento reflexivo disuadiendo todo aquel que a simple vista parezca irrefutable.

El saber en el objetivo de fundar un conocimiento científico con lo que primero que se encuentra es con la perspectiva de lo común, natural o lo sabido –más adelante diremos que ahí es donde se halla con lo *otro*–, circunstancia que es el medio propicio para realizar una

⁶ En Hegel encontramos que el ser tiene una dialéctica de tres momentos, a saber; el primero que expresa el ser (*Sein*) “[...] se halla carente de determinación” {siendo esta carencia de determinación, precisamente, su determinación.} El segundo es: “El ser determinado (*Dasein*) es el ser superado, pero superado, sólo de su manera inmediata”. Y en el tercer momento se expresa como; “El-ser-para-sí (*Fürsichsein*) la diferencia entre el ser y la determinación se halla puesta e igualada [...] el absoluto ser determinado”. Sin duda Hegel hace referencia al *Sein*. Cf. Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, p. 139. Los signos de agrupación (comillas) provienen de la obra citada, y lo que se encuentra entre llaves es una expresión de Rubén Dri., extraída de su obra; *Hegel y la lógica de la Liberación*, p. 75.

⁷ Para esclarecer la comprensión respecto de la “cosa misma”. Cf. *Ph*, p. 51.

auscultación, porque en lo común el saber no encuentra el objeto de conocimiento, como objeto que resulta ser el mismo.

En el inicio de formación del saber –que es conciencia– al prevalecer en un momento natural es lo que marca la pauta para que el saber o conciencia que prevalece en este contexto manifieste su aspiración de despliegue, porque en lo natural se sabe inmediata y lo inmediato en la *Fenomenología* de Hegel se concibe como susceptible de evolución, pero, si el saber no efectúa el desarrollo para conocerse, en ninguna medida se garantiza –o nos garantiza– la posibilidad de acceder a lo *absoluto*.

Parece justificada esta preocupación [...] porque siendo el conocimiento una capacidad de clase y alcance determinados, sin la determinación precisa de su naturaleza y sus límites captaríamos las nubes del error, en vez del cielo de la verdad.⁸

Hegel profiere que el conocimiento debe ser examinado “en su naturaleza, en su génesis, y en su desarrollo”,⁹ dicho de otro modo, en lo que determina su progreso a partir de la experiencia consciente “en sentido fenomenológico”¹⁰ que la conciencia elabora. Así, el saber debe cumplir el *factum* que el análisis le impone en el proceso formativo de su conocimiento, ya que es la vía que le garantiza esgrimir lo paradójico que resulte en la averiguación donde a la postre ha de calcularse motriz y real. De este modo su demostración lógica germina y progresa porque simultáneamente tiene implícito el objetivo de llegar al *absoluto*.

Es preciso aclarar que Hegel nos presenta el saber cómo análogo al conocimiento y, a la inversa, a la vez ambos son comparados con la conciencia, pero en esta parte todavía no se con mayor equidad, sino como simples analogías, puesto que la conciencia todavía no se

⁸ *Ph*, p. 51.

⁹ Kojève Alexandre., *La dialéctica de lo real y la idea de muerte en Hegel*, p. 12.

¹⁰ Para ampliar la comprensión del sentido de experiencia al que se refiere Hegel me apoyo en el siguiente comentario de Findlay: “Hegel utiliza la palabra experiencia en un curioso sentido fenomenológico para referirse al modo de ver en que maneras anteriores, más ingenuas, la realidad absoluta se incorporan a otras posteriores y más desarrolladas: se dice que los objetos de estas últimas son la <<experiencia>> de las anteriores”. Los señalamientos insertos son de Findlay. Cf. Findlay Niemeyer, John., *Reexamen de Hegel*, p. 87.

determina y no ha verificado si los incluye debido a la forma natural con que se exhibe. Y en sus primeras inquietudes por desprenderse de su forma simple, natural, el saber y el conocimiento subsisten con el designio de poder equipararse, esto es, donde la conciencia note que son elementos nucleares de su complejión.

En esta misma introducción por demás preparatoria e imprescindible de la *Fenomenología* advertimos que la experiencia de la conciencia se expresa mediante diversos momentos o figuras dialécticas que son la garantía en donde adquiere significado; asimismo, en ellas todo proceso derivado de los contrastes subyacentes en la marcha de la experiencia, de formación, en este caso, producida por el conocimiento en aras de obtener un contenido real, suscita la contradicción:

El acto mismo del conocimiento es la introducción de la contradicción [...] Todas las cosas son contradictorias en sí mismas y ello es profundo y plenamente esencial, mientras que la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad, el principio de todo automovimiento y solamente aquello que encierra una contradicción se mueve.¹¹

El surgimiento de la contradicción es preciso e indispensable. Para comprenderla mejor la concertamos en el proceso que permanece siempre tendente a consumir la relación unificante de la conciencia –aún no formalizada–. La contradicción en cierto grado establece la deliberación de los momentos en donde no podemos comprenderla sino como movimiento que fragmenta para crear y organizar segmentos más delimitados. A esto Hegel lo llama síntesis, que en forma diligente reúne los elementos que integran la conceptualización de la conciencia, posicionada en el margen del método dialéctico, destacado por algunos intérpretes de Hegel como tríada dialéctica, es decir, tesis (el momento abstracto, teórico), antítesis (el momento negativo, racional) y síntesis (aspecto especulativo o positivo racional), siempre bajo la óptica del razonamiento filosófico, en este caso de la fenomenología hegeliana. Por último, respecto de la contradicción cabe indicar, desde ahora, que no debemos considerarla en todos los momentos que la pronuncia Hegel

¹¹ *Ph*, p. 74. Cf. Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, p. 361. En siguientes referencias *C.L.*

como bloqueo –salvo en la conciencia desventurada (cristiana), por excelencia contradictoria.

En la *Fenomenología* de Hegel frecuentemente presenciamos extrapolaciones y no contradicciones que predominan en el método dialéctico hegeliano, porque precisamente para Hegel no lo son, al menos no lo representan así en esta obra, pues su cariz precisa lo sumamente estructural ya que a cada momento del saber –a cada figura de la conciencia– le resulta obligado asumir esta antítesis para superarse. Más adelante diremos con mayores motivos que la contradicción en gran medida produce la superación en los momentos de la conciencia, de la razón, del espíritu.

Así, la exposición de Hegel con su peculiar lenguaje turgente consigue confundirnos las más de las veces –que afirmamos no es la intención de Hegel. Paralelamente podemos inferir que las primeras acepciones en el desarrollo fenomenológico del conocimiento se muestran de modo dualista, y que bien pueden hacernos tergiversar la exposición hegeliana en general, entendiendo que se enfoca en dos conocimientos, dos saberes o tal vez dos conciencias. Pero cabe aclarar, en primer lugar, que Hegel manifiesta rechazo a un probable dualismo en la conciencia, porque en su formación sólo se trata de momentos conjuntos, de esencias que tienden a desvanecerse y, segundo, porque en los esbozos de esta misma formación los momentos se muestran de modo individual –no en un sentido definitorio, sino inicial. Así, consideramos que Hegel se muestra reacio hacia el dualismo entre conocimiento-saber, objeto-sujeto, puesto que hay que especularlos por separado, ya que cada una de estas nociones en el desarrollo necesita ser observada en su particularidad siempre con predisposición a una unidad. Por lo tanto, respecto de este tema y en subsecuentes que parezcan dualistas o contradictorios, el absoluto nos esclarece y apunta hacia la superación de la distinción entre sujeto y objeto con miras a su unidad, pues a medida que existe un sujeto que conoce –conciencia subjetual– existe también el objeto –lo objetual–, lo que significa que todo conocimiento congruente y racional es autoconocimiento. Por consiguiente, el sujeto y el objeto no son dos cosas distintas sino una relación sujeto-objeto, identificados en la unidad resultante de la indagación de la conciencia por su conocimiento. Al respecto Kojève sostiene:

El Sujeto y el Objeto, tomados aisladamente, son *abstracciones* que no tienen «realidad objetiva» (*Wirklichkeit*) ni «existencia empírica» (*dasein*). Lo que existe en *realidad*, desde el momento que se trata de la Realidad-*de-la-cual-se-habla*; y puesto que en verdad *hablamos* de la realidad, no puede tratarse para nosotros más que de una Realidad-*de-la-cual-se-habla* [...] lo que en realidad allí existe es el Sujeto-que-conoce-el-objeto o, lo que es igual, el Objeto-conocido-por-el-Sujeto.¹²

Por ello, en lo sucesivo –al menos en este capítulo– no debe preocuparnos creer que el tratamiento discurre sobre duplas de las acepciones mencionadas, ya que sería ocioso pretender descubrir dos “cosas mismas” y más aún baladí, si nos arriesgamos a discutir sobre “dos absolutos”, de manera que nuestra investigación resultaría trivial e irreal. El método dialéctico que atiende al desarrollo de la conciencia al cual nos estamos incorporando, si presenta momentos colosales que pueden parecer disquisiciones dobles, en realidad no lo son porque estas formas se franquean y se superan siempre en la marcha hacia el absoluto. Y así, el desarrollo que la conciencia realiza “no es dualismo, es una bidimensionalidad”¹³ que se gesta con base en una sola conciencia que se “escinde”¹⁴ en sus primeros despliegues y que por el momento nos interesa formar.

1.1.1 Dialéctica (*Dialektik*)

El conocimiento –aún no identificado como conciencia– se aprecia por vez primera insulso; ello implica iniciar su exploración, es decir, el viaje por un largo camino. “La ciencia de este camino es la *experiencia* que hace la conciencia”,¹⁵ donde ha de encontrar la “sustancia espiritual”¹⁶ conformándolo *absoluto*, esto es, saber en-sí y para sí, de tal forma que el absoluto sustente un contenido real al conocimiento como el que Hegel gestiona; un conocimiento científico bajo la forma de sistema, por oposición al conocimiento que considera acientífico –al que mantiene en objeción porque ostenta un criterio ordinario del conocimiento lejos de la verdadera científicidad, por el hecho de que el acientífico considera que no puede haber un tipo de saber que rechace a otro saber–, en consecuencia

¹² Kojève Alexandre, *op. cit.*, p. 13.

¹³ Marcuse Herbert., *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, p. 78.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ph*, p. 26. Las cursivas provienen de la traducción.

¹⁶ *Ibidem*.

Hegel sostiene que no hay saber privilegiado, ya que debe correr un riesgo en la experiencia –reformulamiento, análisis– para poder afirmarse. “De este modo la filosofía se muestra como un círculo, que se anuda sobre sí mismo, y que no tiene un comienzo como las otras ciencias”.¹⁷ Con ello enfatizamos que debe haber necesariamente un “previo acuerdo”¹⁸ respecto del contenido del contenido en el que nos basemos para garantizar legitimidad objetiva al saber.

La dialéctica –quehacer de lo que verdaderamente significa filosofar– es una “concepción plausible que se acerca a lo que Hegel piensa como verdad”,¹⁹ soportando el firme propósito de la *Fenomenología del Espíritu*, que es identificar los distintos momentos universales que contienen dentro de sí los fenómenos o propiedades de la conciencia en una totalidad, pues al efectuar su análisis los incluye y simboliza en forma de círculo, pero no un círculo donde se presentan las partes abarcadas en sentido antípoda, ya que como mencionamos líneas arriba, Hegel muestra rechazo al dualismo de la conciencia,²⁰ aunque a veces pareciera que en algunos aspectos se enfoca a ello. No nos detendremos más en este punto.

Las partes que se posicionan en el desarrollo de la conciencia, más bien, lo hacen conectándose, relevándose, permitiendo asegurar el contenido real de la experiencia en su *distanciación* y en el acercamiento de los movimientos internos por medio de los distintos niveles dialécticos, que atienden el seguimiento de la triada dialéctica, y puesto que en sucesivas ocasiones este proceso parece adquirir una especie de repetición o petición de principio porque pone al comienzo lo que está al final, y sitúa el resultado como si fuera un origen, dentro del marco de la filosofía dialéctica de Hegel el desarrollo puede considerarse como una inversión –idealista– de los momentos en curso. Para ser más explícitos mencionamos que en la averiguación del saber de la conciencia el movimiento dialéctico en

¹⁷ Hegel hace referencia al método dialéctico. Cf. Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §17. En adelante citada como *E.C.F.*

¹⁸ Hemos mencionado en tres ocasiones “previo acuerdo”, porque la expresión original de Hegel, en relación con la búsqueda del conocimiento de lo que es en verdad, consideramos que está expuesta como imprescindible, al mencionar que “*sea necesario ponerse de acuerdo previamente sobre el conocimiento, considerado como el instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto*”. *Ph*, p. 51. Las cursivas son inserción mía.

¹⁹ Esta frase es de Labarrière, que evalúa la dialéctica como el verdadero filosofar. Cf. Labarrière, Pierre-Jean., *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*, p. 41.

²⁰ Cf. *Ph*, p. 91, 94.

principio lo conduce mar adentro, hacia la interior de la “cosa misma”, que es donde después de conocer esa naturaleza interna habrá de exteriorizarlo para manifestarlo en una totalidad. Así, el ritmo dialéctico que conduce al saber desde una forma individual, en realidad lo asesta a la totalidad –la esfera social– para que se compruebe verdaderamente real.

Con ello Hegel rebasa por mucho el modo ordinario de pensar y hacer ciencia de su época, siendo así su filosofía el desarrollo progresivo de la verdad, y la dialéctica el motor de ese desarrollo de la conciencia que se halla esencialmente en el seno de lo universal que contiene dentro de sí lo particular o fenoménico, lo cual es marcado con el carácter de lo negativo. Mejor dicho, al que debe dirigirse con la negatriz que imprime una acción a los fenómenos que van surgiendo para pulirlos a través de la reflexión, es decir, donde se detallan estos fenómenos existentes con los cuales la conciencia crea su historia.

La serie de las configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino que implica la ciencia de la experiencia constituye, más bien, la ciencia en la historia desarrollada de la formación de la conciencia misma hacia la ciencia.²¹

1.1.2 Historia

El saber, en el trayecto de su aprehensión se encontrará, sin más, con el absoluto –aunque por ahora este último está en proceso de automanifestación en la misma experiencia– que domina y traza su historia entera. El desarrollo de la conciencia es presentado en la *Fenomenología del espíritu* como una historia, no en el sentido habitual con el que entendemos esta concepción, como mera acumulación de datos que para Hegel son insuficientes para representar el proceso de formación, sino más bien, historia en referencia al conocimiento racional de la conciencia a la que es menester captar la dinámica interna de su evolución. Es decir, Hegel la refiere como historia que se limita a reencontrar

²¹ *Ph*, p. 54. El camino tomará aspecto abrupto, escarpado, más adelante lo referimos como un “arduo camino”.

súbitamente sus orígenes de la conciencia.²² Una historia que: “sustenta entre los fenómenos un vínculo interno, necesario y viviente.”²³

La conciencia, en ciernes, por ahora expresa su historia como un proceso transitorio, que en la perspectiva de la *Fenomenología* es “historia perpetua, un cuento de nunca acabar. No hay estado final”,²⁴ un signo que enuncia la infinitud. En forma general ésta es la historia de la que habla Hegel en la *Fenomenología* si se quiere es atemporal en cada momento, pero que por ahora comprueba el proceso de la conciencia como la actividad de un gozne, de lo interno a lo externo, de un estamento a otro.

La historia de la conciencia conduce a la búsqueda de lo interior propuesta por el saber en la *Fenomenología*, sin duda, es el discernimiento del absoluto –autoconocimiento– como *principio* presente y activo en la expansión de la conciencia natural que ya nos delimita de forma general un eje del sistema hegeliano. El autor de la *Fenomenología* precisa examinar el contenido del conocimiento en su naturaleza misma antes de que la conciencia natural, ingenua, lo incorpore –pero ello sería imposible–, pues bajo ese aspecto –la conciencia–, por sí sola, no puede –no está autorizada– formalizar el advenimiento del conocimiento, sino únicamente con el proceso dialéctico que le proporciona los elementos que han de integrarlo como la forma sistemática que aspira darse para justificar los momentos que lo integran en sus respectivas conexiones y movimientos. Pero el saber en su punto de arranque, donde busca darse esta forma, necesariamente requiere la presencia de un fulcro que lo impulse y lo atestigüe dicho fulcro es el *absoluto*.

1.1.3 Alienación, alteridad

Hegel plantea categorías de primer orden en la formación de la conciencia, es decir, con la búsqueda que para la conciencia se ha convertido en el tránsito por un arduo camino, donde entre otras escisiones que ahí surgen, debe efectuar la alienación para conocerse, entendiendo que el mundo natural proviene de la idea (*eidós*), idea que debe alienarse para conocerse y revelar la esencia –que se encuentra en su inmediatez. Una vez alienada la conciencia será confinada en el yo que promueve la afirmación de lo *otro*, de lo *otro* de sí,

²² Cf. Merleau-Ponty, Maurice., *Las aventuras de la dialéctica, passim*.

²³ Garaudy Roger., *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*, p. 204. En citas posteriores; Garaudy Roger.

²⁴ Espinosa Proa, Sergio., *El fin de la naturaleza: ensayos sobre Hegel*, p. 7.

en lo cual la naturaleza que se busca será el devenir del contenido intrínseco, concreto. Por ahora, el “yo” se encuentra difuso, en todo caso “universal”.²⁵ Acuciosamente mencionamos que la *alteridad* es escudriñada por el saber al efectuar su alienación en la búsqueda dialéctica del conocimiento que pretende elegir; esto le ofrece mayor certidumbre para establecer una concreción del *saber* donde a la postre se convierta en el *sí-mismo* como verdad *para sí* que “lleva a cabo la vida del Espíritu absoluto”.²⁶ Así, con lo anterior confirmamos que para considerar algo como un verdadero conocimiento debe dar siempre razón de aquello sobre lo que versa, con lo cual asimile la naturaleza de la cosa y el propio contenido donde se posea, y se confirme como razón y verdad, asegurado siempre con lo *otro*, y ambos distendidos en el movimiento dialéctico con miras al *absoluto*.

Con esta parte del íncipit de la *Fenomenología*, el despliegue de la conciencia bajo la forma de saber, en nuestra consideración podemos advertir que ya está presente el tema del reconocimiento (*Anerkennung*), cobrando existencia en estos *momentos* por la necesidad de conocer lo *otro* –cabe indicar *ad hoc* con el desarrollo de la *Fenomenología* y de estas primeras líneas, lo *otro*; lo intrínseco del saber *per se*– que demanda posición promovido por la paradoja del saber. Porque se halla frente a lo extraño que por el momento es lo *otro*, ahí es donde lo ha conducido su intento por desplegar; por tal causa el saber no puede reconocer algo sin precedente alguno, ni mucho menos aceptarlo en su inmediatez, cuando lo que debiese ocurrir en primer lugar es que el conocimiento supere su estado llano –certeza sensible– y en una etapa posterior del proceso superar lo *otro*. Lo que tiene que hacer más a fondo es confrontarlo porque todo indica que la motricidad, lo orgánico, estriba donde se encuentra con un polo adverso –que es lo *otro*– y donde este *otro* no lo reconocerá de forma tangible, articulando así ambos polos –opuestos– un conflicto que no se podrá eludir y será forzado hasta un enfrentamiento (*Kampf*), donde alguno de ellos deberá desistir, y el que permanezca tenaz a su postura obtenga el reconocimiento por parte del *otro*. Justamente porque el combate decretará quién preponderará el beneficio de los valores obtenidos en contienda. Así, en la odisea del saber la búsqueda del *otro*, de lo *otro* es una nueva condición, a la vez que es oposición:

²⁵ Para ampliar sobre este punto de la conciencia confinada en el yo, confróntese esta tesis en el apartado dedicado a la sección Certeza sensible, p. 38, y ss.

²⁶ Labarrière, Pierre-Jean, *op. cit.*, p. 237.

Todo el problema reside en saber sí, en este movimiento, es lo otro lo que habrá de ser reducido a lo mismo, o si, para abarcar simultáneamente lo racional y lo irracional, lo mismo y lo otro, la razón habrá tenido que metamorfosearse, perder su identidad inicial, dejar de ser la misma y convertirse en otra con lo otro. Ahora bien, lo otro de la razón es la sinrazón, la locura. Así, se plantea el problema de un tránsito de la razón a través de la locura o la aberración, tránsito previo a todo acceso a una auténtica sabiduría.²⁷

De tal manera que en este primer intento por reconocerse el saber a-sí en lo *otro*, este otro se ha convertido en razón suficiente para que pueda establecer la marcha hacia la unidad que ha de concretarlo, a la cual todavía no acierta. Por ello, esta consecución de los primeros intentos por saberse, hasta ahora –no continuada por la ausencia del absoluto– sólo ha implementado categorías como anhelo de lo absoluto, presencia del espíritu, alteridad, reconocimiento. Este último, en el progreso de la conciencia, en realidad bloqueará mucho más el desarrollo de la dialéctica de la conciencia suscitando una vez más la “contradicción.”²⁸

En la búsqueda del conocimiento que el saber intenta fundar la unidad que le permita aseverar su verdadero conocimiento, el tema del enfrentamiento que implican los extremos opuestos conlleva a la violencia que se muestra en la *Fenomenología*²⁹ por el reclamo de la recíproca cualidad –determinabilidad simple– entre el ser y el pensamiento, lo cual es un problema con el que a menudo se encuentra la *razón*. “Es preciso pensar a la razón no como lo contrario, sino como una de las formas –acaso la más pertinaz– de la violencia”,³⁰ por la falta de libertad para conocerse, ya que en la formación de una unidad orgánica –viviente–

²⁷ Descombes Vincent., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa. 1933 - 1978*, p. 31.

²⁸ Hago otra aclaración respecto al sentido en que Hegel se refiere a la contradicción que resulta necesaria en esta parte del desarrollo donde surge tenuemente el reconocimiento. Nótese también la presencia del estado de tensión que empieza a manifestarse: “La presencia de contradicciones tendencias opuestas, antitéticas, tendencias que ponen en direcciones contrarias, cada una de las cuales aspira a dominar todo el campo y a derrotar sus oponentes, pero cada uno de los cuales requiere también esos oponentes para ser lo que es y para tener algo en contra lo cual luchar”. Cf. Findlay, John Niemeyer, *op. cit.*, p. 73.

²⁹ En un primer momento se aprecia esta acción en el prólogo de la *Fenomenología*. Cf. *Ph*, p. 11

³⁰ Esta sospecha se la debemos a Hegel que habría llevado el empeño hasta su extremo; hasta el extremo del “pensamiento positivo”, recalcará Bataille. Este punto de Georges Bataille, me parece tan acertado para justificar el sentido de la tensión generada en la búsqueda del saber de sí, o mejor dicho en la búsqueda de lo otro de la “conciencia”. Cf. Espinosa Proa, Sergio, *El fin de la naturaleza: ensayos sobre Hegel*. p. 7. Para ampliar sobre este punto recomiendo al lector consultar; Bataille, G., *Hegel, la muerte y el sacrificio*. Hemos incluido comillas en la palabra “conciencia”, para aclarar la expresión violencia (interna) a nivel conciencia.

de la conciencia en su explicación que es reconocimiento como punto prioritario para obtener su saber a-sí, en realidad está implícito el movimiento que implica actuar a sus extremos donde alguno de ellos siempre se muestra antagónico, contrapuesto, bloqueando cualquier intento de despliegue “en la unidad y volviéndose a encontrar en esa oposición”,³¹ convirtiéndose así en barrera para la expansión del despliegue, pero como afirmamos líneas arriba como razón suficiente –similar a la contradicción– para lograr la asunción de algo (*Etwas*) –que se deja entrever– en sentido hegeliano.

En estos primeros indicios abordados por Hegel en la pretensión de lograr el esclarecimiento del conocimiento, por el momento no concretaremos las referencias sobre este punto del movimiento del reconocimiento conquistado mediante la lucha, sólo que por ahora es forzoso disertar de forma sutil esta acotación respecto del tema, puntualizando lo notorio que resulta como aspecto ontológico en la formación de la conciencia, para que el lector asimile mayor agudeza del tema central que predomina en el ejercicio de este trabajo y que cobrará mayor preeminencia con el arribo de la autoconciencia en el segundo capítulo.

1.1.4 La duda y desesperación

En el seguimiento de lo que el conocimiento va descubriendo en el arduo camino –que es la búsqueda del saber–, observamos que experimenta una duda (*Zweifel*): “La duda es aquí, más bien, la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para el cual lo más real [*rellste*] de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado”.³² Esta duda corrobora lo que hemos mencionado anticipadamente: que el momento de avance aún no se ha efectuado, porque la conciencia incipiente se encuentra en caos. Aún en ello, si en su trayecto de saberse a-sí ha proclamado una duda “no vacía o vacilante, duda de representaciones, pensamientos y opiniones naturales que también la ha incapacitado a conocerse”,³³ Hegel señala que el saber en esas múltiples vicisitudes con las que se ha

³¹ Hyppolite, Jean., *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, p. 75.

³² *Ph*, p. 54. Transcribimos entre llaves [*rellste*] y con letra minúscula al principio tal y como se encuentra en la *Fenomenología*.

³³ *Ph*, p. 54. En ello tenemos que el autor de la obra en consideración nos adelanta la presencia del escepticismo, un escepticismo surgido por la duda. “El lector no debería perder nunca de vista la fascinación que el escepticismo ejerce sobre Hegel, es siempre para Hegel el signo mediante el que se anuncia el absoluto”. Cf. *F.E.* nota 68, p. 1068.

precipitado su arranque, también experimenta la desesperación (*Verzweiflung*) ya que el desesperar que tiene por conocer el objeto de conocimiento se convierte en una desesperación por tenerse a-sí, por poseer lo otro de sí. Y para poder conocerse lo que le corresponde definitivamente es efectuar la inmersión a lo interno de *sí*, y una vez inmerso en ese pensamiento podrá reflexionar sobre el conocimiento llano que tiene delante, verificando si le provee la “cosa misma” o simples apariencias (fenómenos).

1.1.5 El espíritu

El espíritu es quien sigilosamente asiste la formación y realización del saber de la conciencia, en su análisis de las distintas fases y en los diversos momentos que va conformando, y a pesar de esta situación hermética que predomina lo incluye y lo presenta sin necesidad de que el espíritu se establezca de forma corpórea, ya que su dominio como absoluto, en sentido estricto, es la totalidad de las conciencias. El saber pernoctando descubre en un primer avistamiento que sus movimientos se suceden con toda su carga universal, es decir, en lo que constituye su concatenación con las cosas, mas esta universalidad sabemos que es enfocada a la particularidad de la conciencia que comporta las condiciones más privativas del entendimiento basada en la idea de totalidad del espíritu, en las fases que Hegel designa como figuras (*Gestalt*). Con esta acepción nombra las circunstancias que determinan lo que el saber o conocimiento va asimilando por medio de las afirmaciones de la conciencia. Debemos recalcar: de la conciencia natural, que en estos primeros momentos se presenta como *saber* y que en el despliegue hacia la obtención de un contenido real del objeto de conocimiento, esta conciencia a más de ser ingenua ya discurre como el espíritu absoluto que es, con su carácter de absoluto, pero que por ahora en la introducción al vórtice del conocimiento –como conciencia natural– únicamente lo contiene como mentor, pues de otro modo si el espíritu se mostrara en su totalidad la exentaría de extravíos en su trayecto, sin embargo, de modo específico la conciencia en su forma natural de *saber*, por sí sola, debe efectuar una primera evolución:

[...] 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.³⁴

En este inicio de su desarrollo fenomenológico sabemos que el espíritu ya se encuentra presente; sin embargo, la conciencia por sí sola tiene que superar la duda y la desesperación—procurando que en la aprehensión de su realidad adquiera forma, contenido y expansión, a partir de la realización de su experiencia *interna* que lo va produciendo, pero como aún no descubre la ley que rige eso interno que es el concepto, por ahora la conciencia se muestra vacua “como concepto del saber o saber no real”.³⁵ Con esto observamos que el espíritu con el que ya cuenta la conciencia, por ahora, es el anhelo con el que apunta desde el principio para presentarse el verdadero conocimiento, esto es, la necesidad que la induce a salir del estado imberbe, dicho sea de paso, en donde la tenía varada el idealismo subjetivo (Kant, Fichte, Schelling).

La intervención del espíritu es crucial, pues desde el inicio de la formación de la conciencia ya le garantiza la “existencia”, confiriéndole la ignición del motor dialéctico para que ella pueda efectuar el momento de avance. Así el único punto que en estos momentos ha de impulsar formalmente el despliegue, equilibrado, y en forma lineal, comportando su experiencia, es decir, el pensar dialécticamente la totalidad de lo real es el Espíritu universal-objetivo, pero como tal conciencia se encuentra afianzándose —por si sola—, el espíritu no se manifiesta del todo, sólo bajo un aspecto de los múltiples que podría representar. Tal aspecto es el *absoluto* que aún no ha indicado la pauta para que la conciencia —ya presta en ignición— continúe su progresión en este sentido: el espíritu, en la conciencia natural no aparece más que como un momento fenomenológico, porque en ella muestra algo que “no es más que un aspecto, lo otro (lo que sabe el espíritu es la necesidad de lo que sabe y lo que es para él)”.³⁶ Así, el absoluto es por ahora únicamente el fundamento que legitima y representa al espíritu universal activo, la figura inmediata de sí mismo, en el sentido que se sabe cómo espíritu. Por tanto, este despliegue inicial es el del espíritu subjetivo —o la subjetualización— de la conciencia que lo ha suscitado al indagar por

³⁴ *Ph*, p. 54.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ En esta cita de Garaudy Roger, *op. cit.*, ahí contrasta un fragmento de la *Filosofía de la religión* de Hegel, la cual considero pertinente ya que refiere al espíritu que no se encuentra manifestado en su totalidad en estos primeros momentos que conciernen al saber. Los paréntesis de la cita son de la obra mencionada. Cf. p. 191.

la constitución de su genuino conocimiento, es decir, “conocimiento real de lo que es en verdad”.³⁷

1.2 El absoluto

El elemento operante en apariencia alejado es la actividad del *absoluto*, de momento ausente del mecanismo que ha de impulsar “la maquinaria de la dialéctica hegeliana”, además es el único medio elocuente para elucidar las diferencias que surgen en el movimiento –evolutivo– del conocimiento dentro del método dialéctico que en este desarrollo ya comienza mostrando las diferencias subyacentes entre las formas o fenómenos de aquello que el saber toma en consideración como verdad. Este aspecto primero, estático, proyectado por la investigación del conocimiento significa ser una particularidad del pensamiento lógico hegeliano, el cual tiene cabida para que la conciencia efectúe su propio desarrollo; no nos extrañemos con este punto, pues recordemos que expresa tres aspectos del propio ser: “abstracto revelado por el entendimiento (*Verstand*), negativo propiamente dialéctico y el positivo, siendo estos últimos revelados por la razón (*Vernunft*)”.³⁸ En términos generales esto es lo que propiamente constituye una ontología o una ciencia del ser; por lo tanto, estas categorías ontológicas insertas por el absoluto han de confirmarle el ascenso dialéctico de la conciencia al último nivel en un ciclo (*Kreislauf*) que será parte crucial de su desarrollo donde devenga “por una parte conciencia del objeto, por otra conciencia de sí misma”,³⁹ y ésta autocomprensión será lo que le permita alcanzar el grado de autoconciencia.

El absoluto que es el fulcro –como elemento universal [autorizado por el espíritu] presente en él– por ahora sólo custodia el inicio del proceso que la conciencia intenta confeccionar en la progresión hacia su justificación.

En el movimiento de comprobación para conceptualizar la esencia de la conciencia que en principio siempre resulta idéntica a sí misma –inmediatez–,⁴⁰ el saber nota que se encuentra

³⁷ Hemos mencionado a grandes rasgos lo que significa “cosa misma”.

³⁸ Kojève Alexandre, *op. cit.*, p. 8.

³⁹ Findlay, John Niemeyer, *op. cit.*, p. 86.

⁴⁰ Me apoyo en la *Ciencia de la lógica* para delimitar que la esencia aquí se refiere a lo que es “la simple igualdad consigo misma, pero es tal por cuanto es, en general, la negación de la esfera del ser (en su inmediatez). De este modo la esencia tiene frente a sí a la intermediación, como algo de donde se ha originado y

presente, pero sin una evolución que niegue la inmediatez de ese ser; por tanto, esta esencia deriva inmediata, porque aún no ha reflexionado sobre ella para superarla, así tal negación resulta relativa debido a que no ha desarrollado la función genuina de la negatividad como negatriz, que “por relación a lo dado resulta ser necesariamente activa”⁴¹ y que debe persistir en la sucesión de movimientos que llevan a poner lo *otro* de sí para superar lo inmediato. Ahora bien, lo que debiera realizar el saber —que se encuentra enquistado— más que abrumarse en las indagatorias por la persistente búsqueda que pretende iniciar, las cuales no le han demostrado suficiente claridad, es ordenar los momentos fenomenológicos que se presentan diseminados y que parecen no tener conexión alguna entre ellos. El espíritu, por ahora en forma subjetiva, desde el momento en que la conciencia lo vislumbra ya le delega persistente fluir, no obstante, presto para asistir e integrar los momentos que la conciencia requiera comprender, los cuales han de conferirle su sentido. Pero cabe recordar que ella por sí misma debe emprender tan dificultoso viaje en el proceso formativo. Por ahora la conciencia sigue incapacitada en su inicio aguardando la conceptualización de un *saber-real*, que en realidad será su propio conocimiento; en consecuencia, el *saber* que yace en “nosotros”.⁴²

que se ha conservado y mantenido en esta superación. La esencia misma en esta determinación, es esencia *existente*, inmediata [...]”. He insertado un paréntesis para mayor inteligibilidad de la frase.

⁴¹ Kojève Alexandre., *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 12.

⁴² A manera de digresión debo aclarar que esta afirmación “nosotros” es utilizada por Hegel como nominativo para expresar de modo general el nombre o, a favor de alguien, y no en específico a un homólogo de particular o singular, ya que en estos momentos de despliegue del *saber* no existen singulares que se acrediten como tal, aunque estén en advenimiento, calculados. Hay que experimentar reservas con esta expresión que Hegel nombra con toda propiedad, porque a primera vista puede sugerir ambigüedad si se la relaciona con particulares, y más aún como personas. En la representación de lo otro bien podía hablarse de singulares pero sólo en el nivel autoconciencia, en la certeza sensible probablemente también, pues, encontraremos en ella un primer asomo del singular cuando la conciencia aparezca como un “yo”. Cf. Esta tesis, nota 116, p. 54. Pero aquí, por ahora, en su inicio de formación no es lugar adecuado para compararlo de esta manera, en realidad cabe adelantar con pasos colosales, que Hegel hace referencia a la conciencia que es objeto de sí misma, conciencia ya autoabarcada y comprendida por *sí misma* que alumbrada por el espíritu así se configurará después de un largo desarrollo de su espiritualización hasta comprobarse en la sustancia social punto definitorio de la filosofía de Hegel y con toda legitimidad se comprenderá. Aquí enfatizo que el nominativo, por ahora, sólo implica al saber, no obstante, se le puede comprender únicamente en estas primeras líneas sólo como relativo al particular, al ser humano, al lector. Findlay, John Niemeyer, comenta respecto del “nosotros”: “Somos nosotros, los observadores fenomenológicos, al practicar nuestra reflexión externa, quienes podemos comprender por entero la transición”, *op. cit.*, p. 88. Por ahora lo que nos corresponde es comprender qué; el “nosotros” —el empleo del término— pasará a ser según nuestro punto de vista un “yo”, al cual nos dirigimos como *él*; el saber. La expresión “nosotros” cobrará mayor lucidez efectiva cuando la conciencia se identifique como singular y este último se reconozca entre congéneres de su misma laya en la realidad social, es decir donde se identifique un Nosotros igual a él, Yo, mejor dicho, los otros yoes que

Siguiendo en la búsqueda de la forma que se ajuste al arranque del conocimiento, aún no hemos logrado indagar por lo interno del saber, pues para ello hace falta conocer la ley – como manifestación de ese interior–, o sea, el concepto que analice la cohesión de los extremos de la conciencia en su interior. Con esto a grandes rasgos damos cuenta e insistimos que aquí es donde estriba lo *otro*, el conocimiento en este nivel de inicio promueve tal hallazgo al respecto.

1.2.1 La presencia del absoluto (la marcha)

La duda, la desesperación del saber y todo lo que parezca inmovilización en el despliegue del desarrollo donde se considera que coartan todo movimiento, en realidad no representan cortapisas y se resuelven enseguida, ya que en donde el saber se *conflictúa* por conocerse es debido a que, fluctuante por el temor a errar, aún no ha emprendido el camino (*Weg*) donde el saber devenga como su propio saber en el conocerse a-sí, a través de su experiencia, es decir, en el recorrido que significa experiencia del conocimiento donde confronte lo que resulta un óbice. Dicho de otro modo, donde logrará superar el “temor a errar” ordenando la dispersión que esto le provoca, pues a la postre del camino recorrido todo bemol sólo resulta una estación de tránsito, logrando el saber declarar que la búsqueda concluirá, cabe señalar, sólo en otro ciclo necesario comprendido en el *todo*.

El saber, al preguntarse si tiene delante un conocimiento que le permita la aprehensión de lo real, verdadero, en la dilucidación de su respuesta descubre que lo en sí, es el *absoluto*⁴³ que establece el progreso en la tríada dialéctica: tesis, síntesis, antítesis, fundamental entre la conciencia y el camino que pretende recorrer hacia la búsqueda del genuino conocimiento, camino en el cual el absoluto aparece logrando que la conciencia exceptúe todo temor, apartándose de todo obstáculo para iniciar la marcha. Con él, este camino que parece abrupto adquiere la forma de ciencia (ciencia verdadera), donde el en-sí independiente que es el *absoluto* irrumpe, alumbrando la morada lóbrega en la que el saber se encuentra para que pueda iniciar su desplazamiento al verdadero conocimiento y develar

también soy Yo, un “yo” que también soy los otros. En la eticidad este nominativo despejará toda duda; “Nosotros” como conciencias, el hombre.

⁴³ Nótese el énfasis con el que Hegel prorrumpo la entrada del idealismo; es preciso decir el idealismo absoluto, dialéctico-objetivo en la *Fenomenología*.

que en la conciencia habrán de cohesionarse él en sí y para sí, es decir, el verdadero conocimiento, de la conciencia, de la razón, que son espíritu.

A juicio de Hegel la presencia e intervención del absoluto es infalible, pues es el momento donde se cumplen los anhelos, se resuelven los bloqueos, las dudas y desesperaciones, que en gran parte han revestido al saber que ha permanecido en posición neutra. Al respecto añadimos: donde el saber se encuentra “*infatuado*”.⁴⁴ Por lo tanto, la asistencia del absoluto logra alinearlo como un verdadero saber funcional, ya que su presencia es la parte que el saber –impaciente por progresar– auguraba para poder efectuar su despliegue y proseguir el trayecto –hacia la configuración total– hacia su verdadero conocimiento. Así, la conciencia, el saber, iniciará su despliegue alejándose –con su avance– de lo caótico que no le permite encontrar satisfacción o realización de lo que necesita comprender, sin embargo, ese avance se obtiene de manera paulatina porque en él se forman nuevas condiciones para conocerse.

Hegel equipara lo verdadero con lo absoluto para que confirme la verdad de este conocimiento, puesto que por sí solo –el *saber* antes de identificarse con lo absoluto no estaba autorizado a distinguir su verdadero conocimiento y permanecía en una especie de coto vedado– lo consideraba como un tabú por no tener acceso a él o lo en-sí, mas este alumbramiento emitido por el *absoluto* (él en-sí) presenta el contenido al *saber* mismo, hace que el conocimiento conjugado con el saber cumpla la experiencia que ha de sustentarle acceso a la verdadera ciencia del *todo*, con lo cual –el saber– por fin asume un verdadero conocimiento de acuerdo a la instrucción emitida por parte del absoluto.

Con esto el saber se ha dado cuenta de que llegará al en sí, al *ser* en-sí por medio de la idea absoluta mediatizada y no emprendiéndola de manera inmediata, porque sin la presencia del absoluto que le certifica este verdadero conocimiento el saber no hubiera empezado a desplegar o a conocerse a-sí nunca. El progreso entonces es gradual, no a manera de médium o instrumento, puesto que si fuese así causaría lo contrario del fin que persigue, sino como médium universal válido por el espíritu que resguarda. ¿Por qué en el seguimiento del absoluto si el conocimiento es empleado como médium o instrumento puede suscitar apariencias equivocadas?

⁴⁴ Es decir un saber inerte –inactivo– e infatuado. *Ph*, p. 35. Lo que se encuentra entre guiones es añadidura propia.

En efecto, si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, inmediatamente se advierte que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a ésta tal y como ella es para sí, sino que la modela y altera. Y si el conocimiento no es un instrumento de nuestra actividad, sino, en cierto modo, un médium pasivo a través del cual llega a nosotros la luz de la verdad, no recibiremos ésta tampoco tal y como es en sí, sino tal y como es a través de este médium y en él.⁴⁵

Por tanto, el acto por el cual presenciamos lo absoluto no es inmediato, médium pasivo, mucho menos instrumentalización, más bien, es mediación que configura la recepción del conocimiento real, alejándose de una primera verdad, para lograr una comprensión más plena de aquello que es, a partir de la superación. De forma que sólo resulte ser para él una forma unitiva. De aquí que siguiendo a Hegel no pueda emplearse el saber sin ser el mismo absoluto, que vuelve sobre sí mismo representando un movimiento como si se hallara en un círculo –dialéctico– que es la mediación. Ésta es la noción de verdadera ciencia que describe Hegel, discrepancia que con acritud mantiene respecto de otras ciencias que consideran que el conocimiento se da como el movimiento fulminante de una saeta, o como “un pistoletazo”.⁴⁶

En esta parte el saber es comparado con toda determinabilidad con el absoluto, para que finalmente el saber pueda apropiarse de lo verdadero que resulte ser él y su conocimiento. Aquí Hegel enfatiza en sentido estricto en una acepción por demás signada de principio a fin en el desarrollo filosófico de la *Fenomenología*, con la cual además confirmamos la posición de su filosofía *idealista*, a saber, “sólo lo absoluto es verdadero o sólo lo verdadero es absoluto”,⁴⁷ expresión de una fuerza descomunal que si bien la enfocamos paralelamente con unas líneas del prólogo de la *Fenomenología* reforzamos esta primera aserción no dejando lugar a dudas: “lo verdadero es el todo”.⁴⁸

A Hegel no le interesa un conocimiento aparente, revelado –como se mostrará, en parte, por el lado de la religión–, es decir, el que carece de todo fundamento por ser ficticio, revelado

⁴⁵ *Ph*, p. 51.

⁴⁶ “Pistoletazo”, expresión de Hegel para mostrar que de forma directa no se aprehende el verdadero conocimiento como acostumbraban algunas ciencias de su tiempo, Cf. *Ph*, p. 21.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 16.

e inmediato, esto último es el caso de todo saber sensible, saber primero o natural. “El saber en su comienzo, o el *espíritu inmediato*, es lo carente de espíritu, la conciencia sensible”,⁴⁹ por ello Hegel celebra todo lo que se asegure por medio de la reflexión –en sentido dialéctico–, es decir, un contenido mediado, hasta llegar a ser total y sin alteraciones en el juicio fáctico.

Todo conocimiento debe pasar por tres momentos el de lo inmediato o universal abstracto, luego el de la negación, que es reflexión, mediación, y el de la totalidad concreta, de lo universal concreto, es decir, del resultado que conserva y contiene en él el momento, de la negación, de la reflexión, de la mediación.⁵⁰

Estos momentos, a la par con lo formalmente absoluto, nos hacen dudar sobre lo que una ciencia adquiere de forma directa, pues Hegel rechaza partir de lo absoluto inmediato; no parte de él, en cambio sí se encamina hacia él por medio de las pertinentes interrogaciones, afirmaciones y negaciones con las que se comprende y hacen de él un principio rector en la secuela de la conciencia, concretándose así el *Todo*, siendo en este momento el trabajo filosófico de nuestro autor donde el saber debe aprehender ese todo como su verdad. Por lo tanto, la filosofía es una aprehensión racional del todo, verdad y *cosa misma*. De ahí que el problema entero de Hegel es esa aprehensión del todo en su verdad racional.

Con estas cuantiosas expresiones captamos que la filosofía de Hegel no es una especie de momentos concluidos, ya que se encuentran en permanente movimiento. Así, el conocimiento en función de la demostración de su contenido lo comprueba, por tanto, en la filosofía hegeliana debemos tomar en cuenta que cuando Hegel habla de lo *absoluto*, sin más, lo muestra como un incesante fluir que en su marcha disgrega continuamente las partes que van surgiendo opuestas. Por ello, debemos tener presente que con los diversos juicios efectuados por el saber, persiste necesariamente la búsqueda del verdadero camino de la “ciencia y experiencia” de la conciencia, confirmando que el movimiento dialéctico es la acción que desarrolla la reflexión que muestra los ciclos del absoluto, no parciales, sino totales. Con estas anotaciones Hegel construye el andamio que le permite abordar la

⁴⁹ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁰ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 166.

experiencia del saber en su categoría interna que forma parte de la cosa misma o conocimiento real de lo que es verdad.

Hegel busca el contenido real, efectivo, del conocimiento para que en su aprehensión, por parte del saber (conciencia) no resulte baldío; por ello se desarrolla a través de la exposición dialéctica, puesto que un conocimiento filosófico o historia de la conciencia no significa un cúmulo de conceptos o ideas sobre el saber a simple vista, sino más bien demanda nutrirlos con la permisión y el acceso del *absoluto* en el proceso de cada momento integrante del todo, sea concepto, objeto o sujeto, para que la conciencia logre la exposición que pretende. “Lo más fácil es enjuiciar lo que tiene contenido y consistencia; es más difícil captarlo, y lo más difícil de toda la combinación de lo uno y lo otro: es lograr su exposición”,⁵¹ empresa a la cual nos ha convocado este trabajo.

En esta textura que Hegel inserta el problema del saber, es decir, dentro de la línea idealista –donde de momento ha reducido la realidad al ser, y el ser al pensamiento, para desplegarlo en momentos posteriores a niveles más elevados de la espiral–, define el ser de la objetividad como razón, en oposición a los idealistas subjetivos de su época –lo cual es sabido en sus críticas que no oculta. Este idealismo es con el que desarrolla la formación del saber, donde nos ha mostrado que entran en juego concepciones tales como el espíritu, el absoluto, naturaleza, sujeto y objeto, y lo *otro* –como punto perentorio– en el acto que la conciencia realiza para conocerse. Estos puntos convierten el desarrollo en un enfoque hacia lo más fundamental donde estriba el problema de formación de la conciencia: lo interno, bajo el aspecto ontológico, donde las filosofías anteriores a Hegel no se habían aproximado a indagar por el desarrollo del conocimiento la “cosa misma”, esto es a pensarla dialécticamente en la renovada búsqueda de su unidad, ya que estas filosofías anteriores a Hegel –idealismo-subjetivo– la habían condenado a mantenerse en inmanencia.

En los antecesores de Hegel –Kant, Fichte, Schelling– se puede apreciar un intento por comprender los objetos de conocimiento, pero como segmentos individuales, estáticos, sin motilidad, pues al no permitirles una relación de armonía, movimiento, y continuidad, únicamente los presentaban dispersos e incompatibles, soslayando su pertenencia que se gesta en su evolución, logrando sólo con esa óptica que ellos adoptaron como esencial

⁵¹ *Ph*, p. 9.

prescindir del desarrollo y persistente fluir de la verdad de la cosa misma. Así, lo que la fenomenología hegeliana le ha concedido al desarrollo de la conciencia en sus distintos momentos es la presencia del *absoluto* con miras a lo unificante “en la que lejos de contradecirse son todos igualmente necesarios”.⁵²

Recapitulando lo expuesto, a grandes trazos mencionamos que para Hegel lo absoluto es la *Razón*, la razón entendida como realidad misma, a veces también la nombra idea absoluta o espíritu absoluto, equiparaciones que si las vinculamos con lo absoluto en *sí*, podemos inferir que en el desarrollo de la conciencia el Espíritu (*Geist*) se encuentra presente de principio a fin –al menos de un ciclo–, adquiriendo significado y manifestándose para nosotros si lo comparamos con el absoluto, ya que Hegel así lo transcribe: “el absoluto está en nosotros, somos la instancia del universo donde el absoluto se hace autoconsciente, como el rayo que nos toca”.⁵³ El Espíritu-absoluto, universal, que predomina en todo el desarrollo de la *Fenomenología* y que establece las distintas fases de su aparición como figuras ya dominadas y depositadas por él, y que prevalece en estas etapas que han sido previamente trazadas en el camino (*Weg*) por donde el mismo ha de manifestar su despliegue, su desenvolvimiento y repliegue, es decir, separación, distanciamiento, contraposición, alteridad, contrastada en su reflexión, ocupa así un lugar de preeminencia ontológica, en la filosofía toda de Hegel revelando y a la vez resguardando el despliegue de sus momentos dialécticos. Por tales motivos, no debe extrañarnos que en la *Fenomenología* siempre está presente el *Espíritu* –a la vez, que se estima oculto–, pero que con el movimiento donde las partículas fenoménicas se integran y se relacionan bajo el aspecto de verdad comprende la totalidad de lo real, en la medida en que encuentra superando como el absoluto que es, y se concede existencia con apego a un determinado fin: el fin de conocerse y *reconocerse* de lo cual se sigue que sólo lo verdadero es el todo, “un todo indiviso que es la esencia, esencia que tiende a desaparecer y que brota nuevamente complementándose en un nivel superior de su desarrollo”,⁵⁴ en el cual el espíritu es el observador de ese proceso de partículas hasta que coincidan en la acepción del pensamiento

⁵² *Ibid.*, p. 8.

⁵³ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 54.

que piensa la realidad, y la realidad que es pensamiento en la totalidad misma. Por ello, no puede ser estática una filosofía donde el *espíritu* entendido como absoluto y real se encuentra en devenir.

El absoluto, la razón, en este sentido pueden comprenderse como el *logos* (λόγος) heraclíteo, no como facultad que resulta extraña al hombre, sino como *ser* en sí, creador y sustentador, principio indisoluble de todo cuanto existe; así la filosofía de Hegel es una ontología y más exactamente la *Fenomenología* ontología que implica realidad y objetividad de la existencia de las *cosas* a través de la experiencia de la conciencia donde la dialéctica es el medio que establece la relación y reconocimiento en lo *otro* de sí con el que siempre se encontrará.

Con esta visión general del saber apreciada en la introducción de la *Fenomenología*, inferimos su carácter aseverativo, los preliminares, los rubros generales, que nos preparan para acceder de lleno y sin espasmos a los elemento operantes en los cuales lo asaz del espíritu se consigne más palpable; en realidad, lo que Hegel nos concede con ella es el pase de entrada a su obra.

Para proseguir y llevar a cabo el análisis, la búsqueda, la auscultación del saber en una forma de interrogación más profunda, los elementos considerados hasta el momento se estiman como recurso y deben servirnos para dirigir el enfoque –la indagación por el conocimiento– en una categoría más específica donde reincidan los movimientos de estos elementos antes expuestos para no dejar nada fuera de la exposición del fenómeno que se explica y verifica dialécticamente en la conciencia.

Hegel se propone a través de su sistema, reconstruir con el pensamiento, toda la realidad. En realidad esto es para presentar a la conciencia a esa conciencia a la que el preguntarse por la verdad de aquello sobre lo que versa se le convierte en la pregunta acerca de qué sea ella misma en sí, un *en sí* del cual precisamente ella es concepto.⁵⁵

⁵⁵ F.E. p. 954.

1.3 Conciencia (*Bewusstsein*)

Hemos expuesto acerca de la conciencia que se representa en la forma de saber y conocimiento, caracterizaciones que podrían parecer –por parte de ella– categorías trinas, ya que no han logrado que se autorrepresente por sí sola; sin embargo, la conciencia rebozada de impaciencia por conocerse logra continuar su camino dialéctico en el cual adolece la multiplicidad (*Vielheit*) de momentos (*Momenten*) indeterminados que se van presentando sensibles y percipientes, pero que con el soporte del espíritu universal –en el trasfondo del desarrollo– se logran superar.

En la transición de la conciencia natural a autoconciencia podríamos evitar toda dificultad basándonos en las nociones de absoluto o espíritu, pero por ahora hay que considerarlos allende del desarrollo. La categoría que el saber busca para efectuar un despliegue real que no deje nada fuera en la exposición del fenómeno que atiende y que verifica dialécticamente, la encontrará en la evolución de la conciencia natural presta a ordenarse, en la cual se reanuda la progresión, en primer lugar, en la demostración de sus momentos iniciales: certeza sensible, percepción y entendimiento, fuerza y ley, y después, en su forma de autoconciencia.

Nos encontramos nuevamente en la prosecución del despliegue de la conciencia natural – algunos intérpretes la llaman ingenua, primera u ordinaria–, pero que ya cuenta con dispositivos de soporte universal. Esta conciencia debe asimilar los nuevos momentos que se le presentan, es decir, los que la sitúan en un nuevo punto de partida, en un nivel más del proceder circular impuesto por el ritmo dialéctico. Con ello patentizamos que seguimos inmersos en el movimiento dialéctico análogo al del saber y al del conocimiento.

Relevándose en el camino de exploración una vez más dispuesta a conocer el contenido de su conocimiento, desde este momento la conciencia natural se ostenta como una especie de heraldo que atiende el servicio en favor del espíritu universal. Así, ahora la conciencia es un elemento que el espíritu autoriza y responsabiliza en la indagación de su saber, aunque Hegel no menciona que actúa con la presencia del *Espíritu*. En cambio parece obviar este punto, más no descartarlo, pues en realidad es la conciencia desarrollándose a expensas de

él: “Es el uno mismo contra sí mismo”,⁵⁶ y en esta parte sólo lo refiere como un universal para que dicho elemento –conciencia natural– pueda efectuar su desarrollo en mancuerna con lo *absoluto*, pero ella tiene que conservarlo sobreasumido (*Aufgehoben*) legitimando el cumplimiento que el desarrollo le impone. Habrá que decir con mayor denuedo que la conciencia participa de forma directa en la asistencia de un aspecto del Espíritu mismo, es decir, en algo que relativamente no es él mismo, sino, por el momento un fulcro: “La extensión de la *conciencia* tal como se manifiesta es lo único que pone al espíritu en condiciones de poderse examinar lo que es verdad.”⁵⁷

Por ahora, sigamos elucidando el desarrollo de la conciencia. Seguimos, pues, en los momentos que referíamos líneas arriba como historia interna de la conciencia. “Es en el interior de la conciencia, por torpe que ella sea, donde se diferenciarán poco a poco el sujeto y el objeto”,⁵⁸ donde dicho análisis es menester para que podamos afirmarla como unidad, sujeto-objeto o autoconciencia. Además, el desarrollo de esta última nos permitirá equiparar el denominativo autoconciencia como un singular –persona–, y con ello establecer el respectivo vínculo con otras de su misma condición como conciencias humanas que por ahora –en esta parte de *Fenomenología*– sólo significan ser conciencias *sintientes*, abstractas.

1.3.1 Certeza sensible

En esta exposición Hegel continúa con el despliegue de la conciencia natural de la cual ya tenemos antecedentes que nos indican que la admisión del conocimiento no se realiza como la detonación de un disparo, por lo cual el previo análisis como punto nodal nos permea el paso y nos encauza nuevamente al arduo camino de indagación por el saber de la conciencia, saber al que hemos venido aludiendo.

En la reanudación de su progreso la conciencia se interroga nuevamente por el conocimiento del saber, pero ahora el colapso o aplazamiento –de la conciencia– es la *certeza sensible* (el oído, la visión, etcétera). Al inicio de esta sección, la conciencia infunde una recepción inmediata sobre lo que va considerando su objeto de conocimiento, y

⁵⁶ Hegel, G.W. F., *Filosofía real*, p. 153.

⁵⁷ *Ph*, p. 55.

⁵⁸ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 195.

en una anotación Hegel nos indica mantener un comportamiento análogo, considerando tal actitud loable para dirimir la urdimbre de la certeza sensible.

En esta primera etapa⁵⁹ observamos que la conciencia posee un saber de forma inmediata, es decir, tiene una certeza sensible. Lo privativo de esta certeza radica en que presenta un conocimiento sin mediación alguna; por ello, bajo una primera apariencia lo considera como el más rico, por no sustraerle elemento alguno al contenido de ese conocimiento, pero al presentarlo de esta manera lo hace sólo como un “esto”, en ello el autor de la *Fenomenología* pronto advierte que esta certeza en realidad se muestra a sí misma como la verdad más “abstracta y más pobre”,⁶⁰ pues tan sólo resulta una mera suposición, es decir, un “esto”. Hegel dice: “y yo soy en ella sólo como un puro éste y el objeto, asimismo como puro esto”.⁶¹ En ello –en esta certeza– cabe destacar que la conciencia se muestra a la vez como un puro “yo”, observamos que en esta parte del tema “certeza” al expresar un “esto” es redimible el ser –implícito– que enuncia, ya que al ser un esto, es algo, por tanto “es”, “y su verdad –de la certeza– contiene solamente el ser de la cosa.”⁶²

Con la presencia del *ser* notamos que subyace una primera negación a la inmediatez porque el ser no es un dato inmediato, pues su existencia es la absoluta contingencia, por tanto, el ser es la absoluta complejidad al contener en sí su propia negación. En todo caso, sólo se puede relacionar en esta parte como una conjetura.

Al representarse la conciencia como un “yo” también puede contemplarse sin duda un primer indicio del particular, pero Hegel dice que a la esencia de la certeza en realidad “no interesan ni el yo ni la verdad de la cosa”, por tanto, todavía lo mantiene soterrado en su forma sensible. Hegel así lo reafirma:

ni el yo ni la cosa tienen aquí la significación de una mediación múltiple; el yo no significa un representarse o un pensar múltiple, ni la cosa tiene la significación de múltiples cualidades, sino que la cosa es, y es solamente

⁵⁹ De las seis grandes que fragmentan la *Fenomenología*: (A) Conciencia, es una primera etapa a la que nos referimos, las cinco restantes son: (B) Autoconciencia. (C) (AA) Razón. (BB) El Espíritu. (CC) La Religión. (DD) Saber absoluto. Este modo de articulación Hegel lo indica en el índice de la *Ph*. El tratamiento de las letras engloba un asunto más delicado, pero no nos ocuparemos de ello aquí. V. *Ph*, Índice. pp. 477–483.

⁶⁰ *Ph*, p. 63.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

porque es; ella es; he ahí lo esencial para el saber sensible, y este puro ser o esta inmediatez simple constituye la verdad de la cosa.⁶³

El conocimiento al mostrar un contenido inmediato, insulso, pobre, es porque nuestro autor con miras a lo real y absoluto menciona: “Una certeza real no es solamente esta pura inmediatez sino un ejemplo de ella”.⁶⁴ Esto es un alivio en nuestra exposición ya que si la inmediatez exigiera realidad objetiva se vendrían abajo las delimitantes que ya hemos señalado.

Este momento resulta notorio porque la cosa se da cuenta que sabe algo por medio de otro, siendo una distinción que la conciencia inmediata hace en ese yo, presentándolo como algo fuera de sí; sin embargo, al tener presente un atributo del espíritu como “yo”, hace que constituya su naturaleza, donde “la naturaleza es el devenir de la existencia del espíritu como yo”.⁶⁵

La manifestación del Espíritu en la certeza resulta un tanto sinuosa, porque se entiende que el mismo espíritu “tiene que configurarse a través de la extensión de la conciencia, y aunque como un fulcro ya la ha animado, la conciencia parece mantenerlo oculto, protegido, generando un contexto extremo que puede ser considerado metafísico u ontológico. Así, el espíritu más que oculto permanece “emplazado”, pero con carácter activo. Por ello, en el análisis de la certeza sensible el espíritu la expresa únicamente como singularidad; esto se refiere a la conciencia individualizada, inmediata, aún no constituida dentro de la totalidad de las conciencias individuales.

Hegel nos muestra que la carencia de la certeza sensible estriba en sus expresiones o “frases demostrativas” como “esto”, “éste”, donde el esto muestra una doble figura de su ser en un [“ahora” y un “aquí”].⁶⁶ Estos términos conducen a la conciencia de forma inevitable al extravío perdiendo la intención de su conocer, porque al atender conceptos que se señalan como universales, instantes después de afirmarlos tienden a desaparecer quedando sólo como palabras vacías, abstractas, aunque en realidad Hegel advierte que el lenguaje es lo

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁶⁵ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 205.

⁶⁶ *Ph*, p. 64. He insertado corchetes como signos de agrupación para no confundir la cita textual con las comillas que hacen resaltar las palabras donde recae mayor atención.

más verdadero –como universal. Hegel nos ilustra este vacío con un notable ejemplo: A la pregunta *¿qué es el ahora?* contestaremos: *el ahora es la noche*. Hegel continúa;

Para examinar la verdad de esta certeza sensible, bastará un simple intento. Escribiremos esta verdad; una verdad nada pierde con ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco con ser conservada. Pero si *ahora, este medio día revisamos* esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía.⁶⁷

Podemos enumerar casos similares al anterior desembocando siempre en la universalidad, pues toda afirmación en la certeza sensible en el instante que se enuncia se aprecia como algo que prevalece innegable, pero momentos después de haberla expresado se desvanece, porque todo enunciado en esta certeza desemboca en la universalidad. Aquí, el avance de la conciencia una vez más se trunca, o mejor, se detiene en otra estación de tránsito de las múltiples en las que se aparca. El riesgo que se corre al asumir las cosas de manera inmediata es que en situaciones posteriores serán cambiantes y propensas a desaparecer. Al respecto, Hegel menciona que resultan equivalentes a expresar un “aquí”, como parte del esto. Enunciamos el ejemplo conocido del árbol. Tenemos que al observarlo lo afirmamos como un aquí “hay un árbol” porque nuestra atención se fija de manera inmediata, pero al dar la vuelta (otro yo) ve una casa y sostiene que tal árbol sólo es un esto, que nuevamente se revela como universalidad. El yo que presencia esto no puede ser entonces el yo singular del idealismo objetivo, sino el yo universal del idealismo subjetivo.⁶⁸ Así lo concibe el momento del aquí, que se trueca nuevamente y aparece como “esto” reiterando lo universal que:

en la verdad de su objeto, permanece, por tanto, el *ser* puro como su esencia, pero no como algo inmediato, sino [como] algo a lo que es esencial la negación y la mediación y, por consiguiente, no como lo que nosotros *suponemos* como el ser, sino como el ser determinado como la abstracción o lo universal puro; y nuestra suposición, para la que lo verdadero de la certeza sensible no es lo universal es lo único que queda frente a ese ahora y aquí vacíos o indiferentes.⁶⁹

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 199.

⁶⁹ *Ph*, p. 65.

Hegel deja entrever que el lenguaje es lo más verdadero; en todo caso nosotros somos los que no podemos manifestar un ser sensible a través del lenguaje, porque no es posible mencionar lo que suponemos de lo singular –individual–, suscitando siempre el hecho de tener que caer en subjetivismo y más en “el solipsismo”.⁷⁰

En esta parte de la sección “Certeza sensible” es en donde empieza a tomar mayor interés el símil que algunos intérpretes de Hegel mantienen con respecto de que en las figuras dialécticas de la *Fenomenología* se representan algunos periodos “históricos”,⁷¹ y cada figura de la conciencia corresponde a un determinado período de la historia. En todo caso, en nuestra consideración la figura que por antonomasia sí representa una época, o mejor dicho, se contrasta acertadamente con cualquier periodo histórico temporal en formación, y que a la vez ha generado gran literatura por parte de algunos comentaristas y círculos de estudio que lo toman como tema central en diversos estudios sociales por estar presente, ya desarrollada, la conciencia que se sabe cómo autoconciencia (como un particular), pero que aún esta figura se retrasa en su ingreso al orden histórico por dejar bloqueado o quedar unilateral el movimiento del reconocimiento que nos interesa comprobar en su concreción, es la figura señor / siervo.

Respecto de la certeza sensible que es comparada con algún periodo histórico, Marcuse especula; que esta localización o comparación de los aspectos, en tal o cual época de la historia, sirve antes que nada para hacernos atentos a su recurrencia en todos los periodos de la historia⁷². Labarrière discurre que esta referencia sólo se muestra para mencionar que “la particularidad de los conocimientos sólo tiene sentido sobre el telón de fondo de la universalidad de la actitud”⁷³ y en gran medida se le otorga razón a Labarrière. En cambio, Garaudy subraya respecto de la figura de la certeza sensible:

Esta dialéctica de la conciencia reproduce una dialéctica histórica; el primer momento, el de la afirmación del Ser en oposición de las apariencias, es el de la filosofía de Parménides que proclama el carácter

⁷⁰ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 199.

⁷¹ Cf. Garaudy Roger, Marcuse Herbert, y Labarrière, Pierre-Jean. Obras citadas en páginas anteriores.

⁷² Marcuse Herbert, *op. cit.*, p. 17.

⁷³ Labarrière, Pierre-Jean, *op. cit.*, p. 269.

ilusorio del saber sensible y la independencia del Ser respecto de todo saber.⁷⁴

Antes de alejarnos de estos comentarios cabe mencionar lo que Garaudy expone acerca de lo que es evidente en la certeza sensible:

La realidad inmediata sería entonces la del sujeto. “Esta inversión de perspectiva nos lleva a una segunda posición histórica del ser: la de los sofistas griegos, la de Protágoras que sostiene: “El hombre es la medida de todas las cosas, para las que son, medida de su ser, para las que no son, medida de su no-ser”.⁷⁵

Lo universal es lo verdadero de la certeza sensible expulsada del objeto, confinada en el yo, que se torna activo, une el ser con el no ser, como una primera negación que indica que “el ser no es un dato inmediato contiene su propia negación”.⁷⁶

1.3.2 Percepción

Arribamos a la percepción en donde el objeto de conocimiento al que tiende la conciencia se aprecia más complejo, pues si en la certeza permanece sólo como un “esto” en este momento pasa a ser una “cosa” que contiene muchas “propiedades, como universales sensibles”,⁷⁷ y si se intenta reducir esas propiedades se recrearía nuevamente la certeza sensible donde la cosa simple se entendía como captación inmediata; por tal motivo, la cosa en la percepción ahora se capta, pero en la forma de una unidad disgregada. Este problema de la unidad implica la continuación de su superación, asumir la comprensión de la unidad a través de su retorno a sí misma, es decir, donde la conciencia aún se complica porque no preveía que la realidad del objeto confluye en su condición de simple y diverso, lo que Hegel subraya como “contraposición”.⁷⁸ Para explicar esa contradicción de la cosa que ha surgido por el intento de comprender su unidad, en el desarrollo filosófico nuestro autor señala: “la entera diversidad de esos aspectos de la cosa no viene de la cosa sino de

⁷⁴ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 199.

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 199.

⁷⁷ *Ph.* p. 75

⁷⁸ *Ph.* p. 73.

nosotros.⁷⁹ Pero, como nosotros en este nivel de desarrollo de la conciencia no hemos alcanzado la determinabilidad de singular, este tema de la percepción continúa presentándose aún de forma abstracta como la certeza sensible. Por lo tanto, “no habremos de preguntarnos qué proviene de la cosa y qué de nosotros pues esto sería plantear mal el asunto” y aún más si preguntamos respecto de la multiplicidad de los accidentes, ya que incidiremos en aislar abstractamente de la cosa algo que de suyo pertenece a lo uno y lo múltiple o “la cosa de múltiples cualidades”,⁸⁰ en esas mismas líneas puntualiza nuestro autor.

Hegel dilucida con el ejemplo iterativo que menciona en esta sección del cubo de sal. En relación a éste nos dice que puede ser percibido como “uno”, y en cuanto se analiza la percepción, Hegel dice: descubro múltiples aspectos de forma “simple y al mismo tiempo múltiple”,⁸¹ porque están en las cosas mismas distintas maneras, y al igual que la certeza también recalca en universales “pero aquí en la percepción lo universal pasa a ser lo sensible superado”.⁸² Al contar con múltiples propiedades –la sal– blanca, angulosa, cúbica, etcétera, como cosa, no es la cosa a “solas”, sino la cosa con sus propiedades. La cosa en-sí en realidad es el elemento que concatena sus propiedades en la unidad: detrás de las cuales se muestra el “también” que forma la cosa. Hegel enfatiza que la riqueza del saber sensible pertenece a la percepción, no a la certeza inmediata, es decir, no de forma unívoca y exclusiva. Pero al permanecer –la cosa– fija, intacta, con diversas cualidades incluidas en otras cosas similares tampoco nos ofrece garantía de una distinción para asimilar un conocimiento absoluto que se determine motu, porque sólo tendremos nuevamente que el lenguaje exige presencia como el decir: esto es “también” o unidad excluyente,⁸³ “disuelto en materias independientes” como “verdad opuesta”.⁸⁴

⁷⁹ *Ibid.*, p. 72.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 71.

⁸¹ *Ibid.*, p. 72.

⁸² Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 201.

⁸³ *Ph*, p. 73.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 77.

Las diversidades que presenta la cosa múltiple pertenecen al mundo de la apariencia sensible, pero “las propiedades determinadas no existen sólo en virtud de otras cosas, sino que están en la cosa misma”.⁸⁵

Así la concepción misma de la cosa nos resulta contradictoria al intentar examinar aisladamente algo de ella, de tal modo que si se continuara queriendo separar alguna propiedad recalaríamos de nuevo en el extravío. Por eso concluiremos esta parte mencionando que ya que hay en ella –en la cosa múltiple– dos o más seres diversos, “*la cosa es para sí y también para otro para sí en tanto que es para otro y para otro en tanto que es para sí*”.⁸⁶ Lo uno y lo diverso al cobrar gran fuerza requieren lo que hemos mencionado líneas arriba y que se convierte en razón suficiente; “lo otro” que somos nosotros –en términos hegelianos– es el otro, el médium universal si se lo compara con el absoluto:

De este modo se ha determinado para la conciencia cómo se halla esencialmente constituido su percibir, a saber: no es una aprehensión pura y simple, sino que en su *aprehensión* la conciencia, al mismo tiempo, *se refleja dentro de sí* partiendo de lo verdadero.⁸⁷

En lo sucesivo Hegel menciona que la conciencia no sólo percibe sino que es consciente de su reflexión dentro de sí.⁸⁸

La percepción no llega a captar el objeto porque no puede realizar la unidad de sus dos momentos contrapuestos, pues la conciencia al presenciar dos verdades –identidad de la cosa y la diversidad de sus propiedades– no puede excluir alguna de ellas en calidad del pensamiento que se está erigiendo. Así, atribuye sucesivamente a la cosa tanto la unidad como la multiplicidad, mientras que lo que “hay que especular es el *tránsito* de lo uno a lo otro”.⁸⁹ Este tránsito de la unidad a lo múltiple, del ser para sí al ser para otro, de lo interior a lo exterior es el retorno de la conciencia a sí misma, al indagar por la verdad en lo

⁸⁵ Garaudy Roger, p. 201.

⁸⁶ *Ph*, 79. Las cursivas son de la traducción de la *Fenomenología*.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 75. Las cursivas provienen de la traducción.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 76.

⁸⁹ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 202.

exterior, es decir, en “lo otro –no exterior– de ella” porque ha descubierto que la verdad del objeto sólo se puede formular en una unificación conceptual, y no en una captación directa o perceptiva de lo que la cosa es. De esta forma Hegel prosigue elaborando un juicio, una reflexión sobre el objeto, pero sin salir del interior de la conciencia, ya que el tránsito de lo uno a lo múltiple es comprendido y comparado de forma análoga a la noción de fuerza.

Con esta noción asistimos un nuevo momento, que es donde se mostrará con mayor ahínco lo innegable que significa lo otro, por la subsistencia del concepto en lo interior de la conciencia. Éste es el punto que procedemos a exponer, mostrando gran parquedad respecto de la original y portentosa exposición de Hegel.

1.3.3 Fuerza

Pareciera que Hegel de manera furtiva no menciona al “hombre” como tal, al menos todavía no lo considera con la determinabilidad de condición humana, pues en esta parte aún no hemos accedido a lo exterior –lo superado–, sin embargo, la idea que venimos fraguando que es la de afirmar el singular, en esta parte de la *Fenomenología* comienza a cristalizarse, porque si en la certeza y la percepción Hegel nos convocaba mostrar un carácter receptivo, inmediato, aquí ya resulta más axiomático el asomo del singular, cuando señala:

Lo que *nosotros*, según esto, tenemos que hacer, ante todo, es ponernos en su lugar y ser el concepto que plasma lo que se contiene en el resultado; es en este objeto plasmado, que se presenta ante la conciencia como algo que es, donde la conciencia deviene ante sí misma conciencia concipiente.⁹⁰

El concepto –que es interior– tiene que dar cuenta en su elaboración de una doble situación que la conciencia ha descubierto en el objeto: ambas condiciones, a saber, la cosa y la pluralidad de sus elementos que se han mostrado contradictorios, ya que no se puede afirmar uno solo aislado de su unidad, pero Hegel advierte que el que se hallen contrapuestas “no quiere decir sino que ambos momentos son al mismo tiempo, uno y otro, *independientes*”.⁹¹ Y las diferencias de la cosa que se concentran en la unidad donde comienza el despliegue hacia una realidad que se aleja de lo sintiente y lo percipiente

⁹⁰ *Ph*, p. 82.

⁹¹ *Ibid.*, p. 83. Las cursivas son de la *Fenomenología*.

integra la oposición contenida en el interior de ella misma: “las diferencias establecidas como independientes pasan de modo inmediato a su unidad; ésta pasa a ser también de modo inmediato el despliegue, y el despliegue retorna, a su vez, a la reducción”.⁹² Este pasar es el movimiento de la fuerza que contiene dos momentos; el primero de ellos como expansión de las materias independientes en su ser, y el segundo es el del ser ausente en ellas, es decir la fuerza “repelida hacia sí misma”.⁹³

En esta dialéctica con la noción de fuerza en su *extrinsecación* encontramos un momento decisivo de la conciencia: el *desdoblamiento*, que se produce para superar lo que en ella se presenta indeterminado, contradictorio. El desdoblamiento coadyuva a acertar el tránsito que debe existir en la relación, para formar la unidad, es decir, entre lo uno y la multiplicidad, ya que este uno y la multiplicidad de la cosa que recalca en universales en realidad nada tienen que ver con un despliegue externo libremente *ad infinitum* porque ello no es una fuerza. Una fuerza no puede concebirse sin la resistencia que a ella se opone: “una fuerza no puede ser pensada sola”.⁹⁴ “Cada fuerza no tiene realidad más que por su opuesto, su antagonista. Polaridad, acción recíproca y devenir caracterizan a la vez la dialéctica de la naturaleza y la dialéctica del pensamiento”.⁹⁵

La independencia que se manifiesta respecto de los objetos transcurre dentro de la conciencia; al desdoblarse no nos encontramos fuera de ella aunque lo exterior así se estimase, pues no se hablan de cosas exteriores deliberadamente, sino que el entendimiento de la conciencia al explicarse como *concepto* de fuerza “que es propiamente el *concepto* que lleva en sí los momentos diferenciados, como diferentes, ya que deben ser distintos en la *fuerza misma*; la diferencia sólo es por tanto, en el pensamiento”,⁹⁶ en la medida que está conociendo parte de dos mundos: el de la conciencia que tiene frente a sí el fenómeno, lo fenoménico como exterior, es decir, lo temporal, “porque nace, deviene y perece”. Y el suprasensible –que el entendimiento lo exhibe como cosa en sí– distinto del fenómeno, “ya

⁹² *Ibid.*, p. 84.

⁹³ *Ibidem.*

⁹⁴ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 203.

⁹⁵ *Ibidem.*

⁹⁶ *Ph*, p. 84. Hegel se refiere al concepto en sí como “base absoluta” que brota entre la esencia y la reflexión. Lo que esto significa que ahora pasa a ser la verdad para la conciencia. Cf. *C.L.* p. 511.

como Dios trascendente”.⁹⁷ Una vez desdoblado este mundo el entendimiento se sitúa en el interior “por donde lo interior se consume –en la conciencia– como fenómeno”.⁹⁸ El fenómeno del que habla Hegel, que aquí sería lo particular dentro de lo universal, se muestra como un reflejo –pantalla–, telón, entre lo exterior y lo interior, de lo uno y lo múltiple que desaparecen, pero a la vez están contenidos como peldaños para ascender “entre la cosa en sí” supra sensible y la cosa para “nosotros” (como fenómeno), es decir, manifestando un mundo al que nuestro autor nombra “invertido”, “el convertirse lo igual en desigual y el convertirse lo desigual en igual”⁹⁹ en el pensamiento que las percibe y las piensa, resultado elucubrado por la conciencia en su elaboración conceptual de fuerza.

Hegel no puede satisfacerse con este dualismo que según Garaudy conduce al “agnosticismo”,¹⁰⁰ por lo tanto, a partir de este desdoblamiento, la conciencia abandona en su totalidad el modo percipiente del saber y comienza a atisbar la *razón*.

La escisión de lo uno y lo múltiple que se da en la cosa misma, es decir, en ser para sí y ser para otro, tiene esclarecimiento en la relación –ya lo hemos mencionado líneas arriba– en su tránsito. Ahí, basándose en el concepto de fuerza, se despliega la superación de lo fenoménico –aparente– y lo suprasensible; en ello se hace presente la ley. Hegel entiende la ley como la necesidad de una vinculación de las cosas por oposición a la que sería tautológica. Pongamos por caso la “Ley de Newton”,¹⁰¹ que consiste en reducir toda realidad a elementos idénticos –en el sentido de inmediatos, sensibles–, es decir, en una “ley exterior” que explica uno por uno los elementos que constituyen (objeto por objeto), lo que aquí no encontraría resonancia por ser ley de otra índole. La ley a la que Hegel se refiere es la que sustenta entre los fenómenos un vínculo interno necesario y viviente. Dicho de otro modo, Hegel habla de la ley como el concepto que constituye el interior del pensamiento, concepto que en ninguna forma resulta abstracto a la cosa, ya que una

⁹⁷ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 203. En lo que respecta a Dios considero que este no es el lugar indicado para hablar de él, sólo comentaré que el sistema hegeliano; es un sistema que atiende no sólo a la simple racionalización de un aspecto religioso –como algunos autores afirman–, sino a la génesis de un pensamiento incomparablemente más profuso, bajo la óptica del idealismo objetivo que quiere captar la totalidad de lo real. Hablar de Dios en estos momentos de la *Fenomenología* me parece un término peyorativo por abstracto, sin embargo, la conciencia infeliz sí lo clamará.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 98. Lo que se encuentra entre guiones es añadidura nuestra.

⁹⁹ *Ph*, p. 97.

¹⁰⁰ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 204.

¹⁰¹ *Ibidem*. Ésta es la crítica que dirige hacia el conocimiento científico ordinario de su tiempo.

abstracción no puede explicar una realidad viviente porque el concepto es desarrollo interno de las cosas, “movimiento, creación y expansión”.¹⁰²

1.3.4 Infinitud

Así Hegel establece una relación entre el fenómeno y el concepto como una relación de lo finito a lo infinito. “Por tanto para él, lo infinito es inmanente a lo infinito; no es sino el movimiento por lo cual lo infinito se supera. Lo infinito no existe más que en lo finito, como lo finito sólo existe y tiene sentido en lo infinito que lo anima y lo contiene”.¹⁰³ Esto manifiesta la pureza del concepto absoluto y la diferencia de lo “uno” donde lo “otro” es dado inmediatamente –sin embargo exige presencia–. El mismo Hegel aclara: “porque coloco lo contrario de lo uno o dado *del lado de acá y del lado de allá* lo otro indudablemente, con respecto a lo cual es lo contrario”,¹⁰⁴ esto es asumir lo otro en el mismo:

Y así el mundo suprasensible, que es el mundo invertido, ha sobrepasado al mismo tiempo al otro y lo ha incluido en sí mismo; es para sí el mundo invertido, es decir, la inversión de sí mismo; es él mismo y su *contraposición* en una unidad. Solamente así es la diferencia como diferencia *interna* o diferencia en sí misma, o como infinitud.¹⁰⁵

En la infinitud que se da en la conciencia predomina el desdoblamiento para lograr la igualdad consigo misma, subsistente en la diferencia interna donde ambas partes se confortan por el concepto que los observa y los mantiene como contrapuestos, superándose y deviniendo igual a sí mismo.

Es decir, son cada uno de ellos lo contrapuesto a sí mismo, tienen su otro en ellos, y son solamente una unidad” –donde–: “Estos términos desdoblados son, por tanto, *en y para sí mismos*, cada uno de ellos un contrario *de otro*, por donde el otro se enuncia ya al mismo tiempo que él.”¹⁰⁶

¹⁰² *Ibidem.*

¹⁰³ *Ibid.*, p. 205.

¹⁰⁴ *Ph*, p. 100.

¹⁰⁵ *Ibidem.* Cf. *E.C.F.* § 423.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 101. Las cursivas son de la fuente original.

Así, al surgir la infinitud de forma libre pasa a ser la esencia simple de la vida no biológica¹⁰⁷ –de la autoconciencia– porque en ella tales diferencias que parecerían tautológicas en realidad no lo son; el concepto de fuerza y la ley la han presentado libremente como una explicación y luego como objeto: “es objeto para la conciencia como *lo que ella es*, la conciencia es *autoconciencia*”.¹⁰⁸

En esta parte podemos concluir que la conciencia y su objeto –el objeto– no ocupan un lugar por separado; con ello descartamos alguna posible atingencia con un dualismo formal atribuido a Hegel en esta parte de formación de la conciencia, pues revelándose la conciencia como ser en-sí, y para enriquecer aún más su contenido, diremos en ser para otro –que implica también él en-sí– en realidad ella resulta el ser en-sí y el ser para otro (que será para sí), por donde ambos como extremos y término medio forman una unidad. Ésta, a su vez, es una relación que implica necesariamente movimiento, despliegue, mostrando que ella y su objeto coexisten en el mismo contexto del saber que es mediado por el *absoluto* que ha delegado las tablas a la conciencia para que se atine como saber que es y entendimiento mismo, y que con todo ello han descubierto la presencia imprescindible de lo otro que se declara firme para establecer lo en-sí y para sí, porque ante la conciencia significan lo mismo. Hegel sin devaneo lo indica: “conciencia de otro, de un objeto en general, es ciertamente ella misma, necesariamente *autoconciencia*, ser reflejado en sí, conciencia de sí misma en su ser otro”,¹⁰⁹ no es otra sino lo otro de sí. Por último, cabe mencionar que el punto medular de esta parte que hemos abordado de la *Fenomenología* entre lo uno y lo otro, Hegel los presenta como dos extremos: “[...] uno el del puro interior y otro el del interior que mira a este interior puro, se juntan ahora y, lo mismo que desaparecen ellos como extremos, desaparece también el término medio, en cuanto algo distinto que ellos”,¹¹⁰ donde cada extremo es el término medio que habrán de reconocerse recíprocamente, verificándose en esta reciprocidad que los hace convergir en el concepto donde surge el en-sí –la conciencia– y con la inclusión de sus momentos como totalidad equivale a decir autoconciencia.

¹⁰⁷ Sino una vida del ser en general; “la vida universal o el alma del mundo”. Hyppolite Jean, *op. cit.*, p. 144.

¹⁰⁸ *Ph*, p. 102.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 103. Las cursivas son de la fuente directa.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.104.

La conciencia por ahora contiene el saber que es la verdad de todo el proceso dialéctico efectuado en el cual van desapareciendo los momentos –anteriores– de la conciencia, a saber: certeza, percepción y todo lo que tenga contenido sintiente y dudoso. Hegel menciona la entrada triunfal al interior, es decir, a la autoconciencia:

Se alza, pues, este telón sobre lo interior; y lo presente es el acto por el que lo interior mira lo interior, la contemplación del homónimo no *diferenciado que se repele* así mismo se pone como interior *diferenciado*, pero para lo cual es igualmente inmediata la no *diferenciabilidad* de ambos términos, la autoconciencia. Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetrásemos nosotros mismos tras él.¹¹¹

Por ahora, nos posicionamos en un nivel más de la dialéctica. Ya contamos con la presencia de la autoconciencia, pero antes de declararla singular debemos examinar los últimos detalles de la exposición hegeliana para afianzar la posición que exige la autoconciencia; ello permitirá acercarnos al tema central que hemos considerado punto axial en esta empresa: el tema del reconocimiento. Los pormenores de la autoconciencia en-sí, para sí, son materia del siguiente capítulo.

¹¹¹ *Ibidem.*

Capítulo II

El señor y el siervo en Hegel

En este capítulo nos dedicaremos a esclarecer qué entendemos por autoconciencia en esta parte de la *Fenomenología*. Al concluir estas particularidades daremos cuenta de la importancia del deseo al descubrirse la conciencia como tal por su desdoblamiento; ello nos permitirá abordar el desarrollo del enfrentamiento, es decir, la confrontación de la conciencia con otra de su misma condición, arribando de esta manera al desenlace del tema central que venimos forjando en este trabajo: el reconocimiento, que desde una óptica personal en esta parte de la *Fenomenología* lo aprecio con un aspecto unilateral, no obstante porque ahí –en el enfrentamiento– comporta sólo la segunda parte de este análisis prosiguiendo en el apartado de la razón, el cual será el inicio de la tercera parte, donde contrastándolo en la esfera social determinaremos su concreción. No detallaremos más acontecimientos en este momento; únicamente a grandes rasgos precisamos el punto al que nos acercamos. Por ahora, volvamos al desarrollo de la autoconciencia que continúa indagando acerca de su saber real.

A partir de estos momentos la conciencia se descubre para nosotros como autoconciencia, pero falta que ella dé cuenta de que la verdad que busca en lo que considera su objeto, en realidad debe realizarla en ella misma porque no existe ruptura con su objeto.

En esta parte de la formación de la unidad de la conciencia que hemos venido trabajando, Hegel dice que sólo es para nosotros, aún no para la conciencia en sí; es decir, “como unidad con la conciencia en general”.¹¹²

El desarrollo de la autoconciencia en el seno de la vida universal mostrará seguidamente como la verdad o la razón universal tiene por condición la certeza de sí, que alcanza la conciencia humana y se convierte para ella en una verdad. Solamente cuando la certeza (subjetiva) ha tomado la certeza de una verdad (objetiva) y cuando esta verdad ha pasado a ser certeza de sí, puede hablarse de razón o de autoconciencia universal.¹¹³

¹¹² *Ibid.*, p. 103.

¹¹³ Hyppolite Jean, *op. cit.*, p. 144.

2.1 Autoconciencia (*Selbstbewusstsein*)

El en sí, en el dominio que prepondera, asume un modo para otro. Con ello nace un nuevo – objeto– igual a su verdad, y esa verdad es la conciencia puesta como ese ser otro, pero que ella aún no distingue diferenciado de ella misma.

Al representarse como una “unidad quieta o como yo” –el objeto nuevo– que es este yo, se convierte en el contenido. Con ello tenemos que lo que se presentaba al final del desarrollo de la conciencia en la infinitud y que sólo era apreciado para nosotros, al representarse como yo, en movimiento, también corresponde al saber de la autoconciencia en donde el objeto por igual corresponde al concepto. En estos momentos donde uno parece extraviarse en las líneas de la *Fenomenología* nuestro autor esclarece este punto:

O bien, si, de otro modo, llamamos *concepto* a lo que el objeto *es en sí* y objeto a lo que es como *objeto* o para otro, vemos que es lo mismo el ser en sí y el ser para otro, pues él *en sí* es la conciencia; pero es también aquello *para lo que es* otro (él *en sí*); y es para ella para lo que él en sí del objeto y el ser del mismo para otro son lo mismo; el yo es el contenido de la relación y la relación misma; es él mismo contra otro y sobre pasa al mismo tiempo este otro, que para él es también sólo el mismo.¹¹⁴

Con lo anterior podemos inscribir un resultado en la postura del yo; sin embargo, hemos advertido en el capítulo anterior que continuamente la exposición de Hegel se nos presenta como si fuera una especie de inversión –idealista–, no obstante, lo que nos corresponde es proseguir el ritmo dialéctico que impone de suyo la superación de la autoconciencia en desarrollo.

Asumimos el mérito conferido al “yo” en esta parte de la dialéctica de la autoconciencia como el comienzo del yo activo que constituye el contenido de la autoconciencia. “El producto de este proceso es que el yo se une con sí mismo, y así, satisfecho por sí, es real”¹¹⁵, por lo que en esta parte de la dialéctica de Hegel no podemos dejar de mencionar la observación de Alexandre Kojève en su obra clásica *Dialéctica del Amo y el Esclavo*.

¹¹⁴ *Ph*, p. 107. Las cursivas pertenecen a la traducción.

¹¹⁵ *E.C.F.* § 428.

De la cual destacamos unas líneas que en nuestro criterio es el punto álgido del proceso dialéctico en la propagación del singular-particular como especie humana a la antesala de la actividad antropogénica por medio del “yo”. Al respecto Kojève apunta:

El hombre es autoconciencia. Es autoconsciente; consciente de su realidad y su dignidad humana, y en esto difiere esencialmente del animal, que no supera el nivel del simple sentimiento de sí. El hombre toma conciencia de sí en el momento en que, por “primera” vez, dice “Yo”. –prosigue Kojève– Comprender al hombre por la comprensión de su “origen”, es comprender el origen del Yo revelado por la palabra.¹¹⁶

Con mayor resplandor a diferencia de su primer asomo en la certeza sensible, sin duda, el yo –en movimiento– es la piedra de toque para reconocer algo otro que “es el mismo contra sí mismo”, es decir, donde Hegel apunta inexorablemente al enfrentamiento que ya está latente.

No podemos hablar de autoconciencia sin considerar sus momentos anteriores –aunque abstractos– que forman parte en el despliegue del desarrollo de la autoconciencia, porque en su nueva posición como “yo” real retorna a ellos para superarlos, presentándose en esta reflexión como momentos *diferenciados* en que “para ella es también la unidad de sí misma con esta diferencia como segundo momento diferenciado”.¹¹⁷ Con esta dialéctica la conciencia identifica la esencia de su verdad, pues la comprensión de esos dos momentos en que, en el primero, lo sensible, singular e independiente se encuentra marcado con el carácter de lo negativo, y el segundo por la reflexión (que es el retorno de sí misma en su unidad) se supera, se consume y deviene *vida*. “La vida entonces no puede reflejarse a sí misma en su totalidad más que en la autoconciencia. La sustancia aparece aquí por primera vez como sujeto”,¹¹⁸ que sólo se expresa más en la autoconciencia como esencia consigo misma, donde no puede ser conciencia de sí misma más que por relación con otra conciencia. “Esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia; es decir, que ésta es, en general, *apetencia*”.¹¹⁹ Y como apetencia “el objeto de esta apetencia inmediata es algo

¹¹⁶ Kojève Alexandre, *Dialéctica del amo y el esclavo*, p. 11.

¹¹⁷ *Ph*, p. 108.

¹¹⁸ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 208.

¹¹⁹ *Ph*, p. 107.

vivo”,¹²⁰ es decir, con el que obtiene su satisfacción; así tenemos que “el apetito es, pues, en su satisfacción, en general, destructor”.¹²¹

2.2 El deseo (*Begierde*)

Nuestro autor nos ha indicado que el objeto –independiente, diferenciado– que aparece como vida independiente resulta una apetencia. Nosotros, para un mejor discernimiento en el tratamiento del tema de la apetencia nos apoyamos de la ya clásica traducción del filósofo francés Hyppolite Jean que traduce *Begierde* por “deseo”¹²² y no por apetito.

La conciencia al dirigir su contemplación hacía un objeto independiente, no puede volver a sí, no puede reconocerse en él, pues en esta contemplación es absorbida por ese mismo objeto. No es sino a través de un deseo que ella férreamente puede aniquilar, devorar a ese objeto que le impide realizar su regresión –reflexión– de sí, pues ella en condición de yo activo del deseo se mueve en ese deseo como si éste fuera un medio para ella.

De tal forma la conciencia es deseo, pero al constituirse como tal nos preguntamos ¿qué desea? A esta pregunta contestaremos: como antecedente, desea deseos, y como consecuente, diremos el deseo del otro, pues con este segundo espera cumplir el objetivo del deseo, que con mayor puntualidad consiste en obtener el deseo de reconocimiento, con el cual satisfaga ese objetivo deseante, que es su propia intención.

Distingamos detenidamente esta nueva dialéctica, para comprender por qué la conciencia es deseo. Lo que tenemos que hacer, en primer lugar, es diferenciar este impulso (*Trieb*) propiamente humano en oposición al del deseo animal, porque siguiendo a Kojève: “el

¹²⁰ *Ibid.*, p. 108.

¹²¹ *E.C.F.* § 428.

¹²² Hyppolite Jean, aclara este uso: “Hemos traducido el término alemán que emplea Hegel (*Begierde*) por deseo y no por apetito. Ello se debe a que el deseo, efectivamente tiene más extensión de lo que parece a primera vista; aunque inicialmente se confunde con el apetito sensible en tanto que conduce a diversos objetos concretos del mundo, lleva en sí un sentido infinitamente más amplio. La autoconciencia se busca profundamente a sí misma en este deseo y se busca en lo otro”. Cf. Hyppolite Jean., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. pp. 145-146. Por su parte, Findlay, respecto del deseo comenta que es “la actitud que aspira a ser las cosas externas conformes a nuestras exigencias en lugar de tratar de descubrir meramente lo que son”. *Reexamen de Hegel*, p. 95. Sin embargo, parece que Findlay, compara a la autoconciencia en la categoría de vida humana, es decir, con el hombre que en esta parte de nuestro trabajo por ahora consideramos no adelantar demasiado, porque cabe mencionar que el reconocimiento de tal singular sigue aguardando, antes de ser declarado como tal.

animal no supera el nivel del simple sentimiento de sí”,¹²³ ya que el animal por instinto sólo desea comida, cosas naturales, y generalmente se las come, destruyendo y desapareciéndolas. En el caso de la conciencia, al ser conciencia deseante, también requiere de alimento, pero tal alimento lo asimila únicamente como la “pretensión” del deseo del otro. El deseo del ser humano desea el deseo de otro hombre: “Para que haya Deseo humano es indispensable que haya ante todo una pluralidad de Deseos (animales)”,¹²⁴ y en comunión –relación que expresa un conjunto de iguales– con ellos, alcanzar el cumplimiento real del deseo, que consiste en lograr que el otro lo reconozca. ¿A través de qué forma podrá lograr este objetivo, pues aquí lo niega, a la vez que lo preserva? Por medio del sometimiento de este otro, de lo *otro* de sí. Hegel menciona que es una lucha a vida o muerte. Así se establece la diferencia entre el deseo animal y el deseo consciente, pues la conciencia con ese impulso y “pretensión”, ante todo, sólo busca ser reconocida. Por lo que más que consumir, aniquilar en su totalidad otro deseo, o conciencia independiente marcada con el carácter de lo negativo, en realidad sólo tiende a poseerla, escudada con el “yo” activo de ese deseo que es negador (negatriz), por ende, “yo” activo de la conciencia. De tal forma que su deseo no consuma la destrucción total únicamente es el impulso por el cual procede a suprimir (*Aufheben*) dialécticamente cualquier objeto –que obstruya el cumplimiento de su concepto en esta dialéctica–. La supresión dialéctica no le permite destruir el objeto, porque debe conservarlo para cumplir su objetivo de ser reconocida; así, su objeto en la supresión yace con determinación nula. “Al quedar nulo este otro puesto por la autoconciencia surge la certeza de sí misma como verdadera certeza que ha devenido de modo objetivo un nuevo objeto”.¹²⁵

En la afirmación de la certeza de sí, con miras a la obtención de su certeza para sí, se produce “la reflexión duplicada”.¹²⁶ El factor riesgo subyacente en la asimilación de lo otro es irrevocable y debe correrse, pues el deseo del otro es que la conciencia solicitante –del deseo– como “yo” activo, a la vez realice eso, que también se le someta y la reconozca –

¹²³ Kojève Alexandre, *Dialéctica del amo y el esclavo*, p. 12.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ph*, p. 112.

¹²⁶ *Ibidem*. En esta parte advertimos que nos encontramos en el momento de tensión ascendente de la *Fenomenología*, el clímax vendrá en la figura de dominio y servidumbre.

éste movimiento duplicado anticipa una confrontación de conciencias que tiene mayor resonancia en la figura señor / siervo.

Yuxtapuestas ambas conciencias –deseos– mantienen la pertinencia de ser reconocidas incluso como superiores, es decir, donde la primera que solicita simultáneamente es solicitada por la otra a quien en un primer momento se dirige la petición. Con ello lo único que resulta en primer lugar es que quedan contrapuestas; en segundo, lo que no ha sucedido pero que está ya calculado con esa acción, es que alguna de ambas conciencias, sea la solicitante o la solicitada, quede como nulidad reafirmando la certeza de sí de la conciencia que con apego a su impulso de deseo logra realizar la supresión dialéctica, “supresión de su individualidad”¹²⁷ de la conciencia a la que se ha dirigido en primer lugar en la objetualización al declararse la conciencia *en y para sí*.

En esta perspectiva de la conciencia deseante, inexorable, que ha depuesto a otra, dejándola nula, sin individualidad, pero en el último de los casos señalada con el carácter de lo negativo que es lo que le vale para permanecer como objeto, como conciencia que en algún otro momento también se puede tornar deseante, señalemos parte de la filiación que la autoconciencia ha adquirido. De lo anterior destacamos tres grandes contribuciones de Hegel con respecto a la conciencia y a la Filosofía en general, a saber:

1. La conciencia es deseo. El hombre desea deseos. Es decir, “el deseo humano debe dirigirse sobre otro deseo”.¹²⁸ Sabemos que ese otro deberá ser precisado con el carácter de lo negativo para cumplir la efectividad de ese deseo.
2. Con ello la conciencia se torna necesariamente activa (trabajadora, servil). “El deseo lo torna in-quieto y lo empuja a la acción”.¹²⁹ “El hombre no puede llegar a la propia autoconciencia por la contemplación, sino sólo por la acción”.¹³⁰ De ello se desprende que para asegurar la unidad con ese deseo activo, no se cumplirá sino al término de un largo proceso, sin aniquilación.

¹²⁷ E.C.F. § 430.

¹²⁸ Kojève, Alexandre, *Dialéctica del amo y el esclavo*, p. 13

¹²⁹ *Ibid.*, p. 12.

¹³⁰ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 209. La contemplación será un óbice en la razón, razón observadora que como certeza sensible, toda observación la conduce a presenciar puros datos.

3. La conciencia es social. “El hombre no puede, en consecuencia, aparecer sobre la tierra sino en el seno de un rebaño. Por eso la realidad humana sólo puede ser social”.¹³¹ Y en gran medida es lo que la acerca al culmen como particular en la esfera social, con la presencia de otros deseos o conciencias de esa pluralidad indispensable, es decir, con los deseos análogos de los integrantes. “El hombre no puede satisfacer sus necesidades sino *socialmente*. Esto es lo que Hegel expresa en términos idealistas al decir que; “la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia”.¹³²

Con estas grandes aportaciones –acción, trabajo y las relaciones humanas insertas en un marco social– Hegel no nos deja a la zaga del desarrollo dialéctico sino en el margen vigente, podría decirse contemporáneo, que empieza a cobrar mayor lucidez, puesto que ahora procuramos el momento por el que la conciencia sea equiparable como hombre, ser humano. Sin embargo, para aproximarse a este cometido hay que realizar mayor labor teórica; por tal motivo hemos venido marchando con el tenor de la *Fenomenología* lo más fiel que nos ha sido posible; por eso no debemos tildar la exposición de Hegel –si pasara por la mente– de exasperante, pues incidiríamos en error –o en el temor a errar del que se habló al principio de este trabajo–, ya que en la exposición de Hegel no hay que perder de vista que es la historia de la evolución de la conciencia, por lo que es obligado descartar cualquier expresión que se interprete como signo de impaciencia. Esta historia aterrizada en términos prácticos y sociales es la de una formación cultural: “Puesto que la conciencia es portadora de una cultura”¹³³ que se encuentra en “constante afinamiento”. En conclusión, de la cultura y realidad social del hombre de las cuales es ontocreador:

La práctica es, en su esencia y generalidad, la revelación del secreto del hombre como ser ontocreador, como ser que crea la realidad (humano social), y comprende y explica por ello la realidad (humana y no humana, la realidad en su totalidad). La praxis del hombre no es una actividad práctica opuesta a la teoría, sino que es la determinación de la existencia humana como transformación de la realidad.¹³⁴

¹³¹ Kojève Alexandre, *op. cit.*, p. 13.

¹³² *Ph*, p. 112. Cabe añadir “al ser reconocida por otra autoconciencia”. Cf. Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 209. Esta idea que se forja desde Platón en la ciudad ideal (*República*) y en la polis de Aristóteles (*Política*).

¹³³ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 195.

¹³⁴ Koscic, Karel., *Dialéctica de lo concreto*, p. 240.

Con esta parte cuasi final de la dialéctica del deseo, Hegel subraya que la autoconciencia “es una autoconciencia para una autoconciencia”.¹³⁵

El objeto de deseo como reflexión es vida (sujeto como sustancia) y es independiente. “La sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma”,¹³⁶ la autoconciencia se muestra como objeto ante sí misma. En ello nuestro autor señala: “Aquí está presente ya para nosotros el concepto de espíritu”,¹³⁷ espíritu *absoluto* que contiene y es la totalidad de distintas conciencias. Así el espíritu resulta a la vez ser la unidad de todas donde “el yo es el nosotros y el nosotros el yo”. Hemos de sentir un alivio con esta aseveración por parte de Hegel ya que sin duda nos resulta aclaratoria, pues ahora fortalecemos la hipótesis que nos creábamos con tal expresión “nosotros” al haberla acreditado como referente a lo humano. Hegel al poner el acento en “nosotros” que signa en su exposición toda, en realidad es porque siempre ha tomado el *nosotros* en contraste con nosotros los humanos –yo, o los otros yoes–, aunque como tal no lo menciona.

Al manifestar la presencia del espíritu real, sin duda, Hegel nos proporciona significativamente un adelanto en esta parte de la estructura de la conciencia, pues de no hacerlo consideraríamos –con todo y el pequeño avance– mantenerla como conciencia abstracta. En todo caso, si no se manifestara el *Espíritu*, la situación lograda hasta ahora se volvería precaria, lo cual nuestro autor no puede permitir en esta parte crucial que funge como antesala a la esfera social, pero ahora, después de haber recorrido una parte del arduo camino del desarrollo hegeliano en la búsqueda del conocimiento por parte de la conciencia, ahora autoconciencia, empieza a generar mayor atención el desarrollo de la autoconciencia, la presencia del espíritu colma algunos intersticios padecidos con antelación en el desenvolvimiento fenomenológico de la conciencia, más intempestivamente pareciera como si de nuevo se ocultara –sólo en un aspecto– porque

¹³⁵ *Ph*, Esto nos lleva a interpretar que no hay una conciencia sino que hay varias. Al menos, el mismo desarrollo de una sola conciencia nos delimita un avistamiento de ello, pero que al inicio del análisis efectuado por Hegel, y en este trabajo comenzó en torno a una sola, antes de cotejarla en la laya social.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 112.

¹³⁷ *Ibidem.*

sabemos que permanece sigiloso, observando todos y cada uno de los movimientos de la conciencia.

2.3 El reconocimieto (*Annerkenung*) de la autoconciencia

Nuestra exposición continúa dentro del plano ontológico. El deseo de forma general nos ha manifestado que la conciencia aspira salir de su inmanencia para ser reconocida (reconocerse) apuntando –hacia lo exterior– con esa intención de reconocimiento. Así pues, entramos a analizar el proceso de esta dialéctica del reconocimiento.

La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce. [...] El desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación presenta ante nosotros el movimiento del *reconocimiento*.¹³⁸

Estas líneas inferidas del deseo nos presentan una nueva oposición adjudicada por la misma conciencia: “la necesidad de desdoblarse para establecer su unidad, en sí y para sí, es decir, donde prosiga el cumplimiento que exige su concepto de unidad a través de su duplicación”,¹³⁹ ya que continúa sólo como en sí. Lo que hay que destacar y vale decir en esta figura es que la conciencia, al desdoblarse, en realidad lo que hará es un “ponerse, entrar en la existencia existir como algo distinto”.¹⁴⁰ Para acentuar esta duplicación de la que ya contamos con previos antecedentes desde el tratamiento de la fuerza, y por separado en el deseo, ampliamos que este “ponerse” es por el que la conciencia pone o marca a su objeto como lo negativo, y antes de ponerlo lo primero que ella ha realizado es ponerse a-sí, y con base en ese actuar deviene lo puesto como “negativo”. Por lo tanto, la autoconciencia efectúa el desdoblamiento al subjetualizarse, y al poner lo otro también como su objeto. “Si sucede lo primero, se produce el movimiento de la subjetualización. Si lo segundo, el de la objetualización. Donde no hay sujeto sin el movimiento del ponerse o desdoblamiento”.¹⁴¹ En la vida de la conciencia que sólo se expresa en ella misma, ésta aparece siendo sustancia igual a sujeto. Así lo otro, lo puesto por la conciencia siempre resulta objeto y no sujeto,

¹³⁸ *Ibid.*, p. 113.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 16. Cf. Hegel., *Filosofía de la historia*. p. 106.

¹⁴¹ Dri Rubén, *op. cit.*, p. 16.

pero un objeto que brota del sujeto. La conciencia o sujeto en el movimiento de subjetualizarse, generalmente deviene otro, y este último no es otro que el primero.

El movimiento en que consiste el sujeto o su subjetualizarse es un mediarse; un superar la inmediatez que es propio de la piedra, La mediación es la contradicción, movimiento, el sujeto no es. La piedra es. En el movimiento del desdoblarse de la conciencia, “o uno se pone o a uno lo ponen no hay de otra”.¹⁴²

Por lo tanto, el sujeto como conciencia es resultado de la acción, del trabajo continuo, poniéndose, “su verdadera denominación no es “sujeto” sino “subjetualizarse”. “El sujeto no es sustantivo, sujeto, sino verbo, subjetualizarse la categoría sustancia, aplicada al sujeto, responde al momento del en-sí del sujeto”.¹⁴³ El en-sí es autoconciencia, y Hegel lo confirma señalando en el prólogo de la *Fenomenología*:

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*.¹⁴⁴

En este sentido, como hemos mencionado líneas arriba, con el desdoblamiento de la conciencia continuamos observando el aumento del grado de tensión resultante en la dialéctica del reconocimiento, tensión que da origen a un enfrentamiento, pues sabemos que el otro, o lo otro del en-sí, en un primer instante no renunciará a enfrentar semejante petición que ha sido expresada con severa acritud por parte de la generadora del enfrentamiento que no será casual, azaroso, o campal, porque –y en esto Hegel se muestra radical e inexorable al indicar en una “lucha a muerte”– se trata de un suceso vital y decisivo en los justos límites de auto-afirmación de la conciencia.

¹⁴² *Ibid.*, p. 26. Cf. *Ph*, p. 82.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Ph*, p. 15. Las cursivas provienen de *Ph*.

Antes de entrar de lleno a este tema de la “lucha” por la afirmación del reconocimiento, destaquemos los antecedentes por los que la tensión en la figura señor / siervo hacen derivar como consecuencia el enfrentamiento.

El joven Hegel de los escritos de juventud había pensado que la vida unitiva se podría lograr a través del amor. En el Hegel maduro de la *Fenomenología* apreciamos algunos matices acerca de llegar a esta idea de unidad por medio del amor; sin embargo, en nuestra opinión lo que planteaba en su juventud respecto de este objetivo ya se aprecia distante, pues con la experiencia histórica advirtió que no era posible de esa manera; ya que se requiere transitar por un camino más agreste, áspero, que preserve las determinabilidades inherentes al desarrollo en las que el espíritu ha de encontrarse “separación, contraposición, alteridad”; es decir, en las fases que por convención de él son su proyección como espíritu absoluto que irradia al espíritu individual, equiparable a decir conciencia particular, a la cual es menester contar con estas propiedades del todo –del absoluto.

La vida de Dios y el conocimiento divino, pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende 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.¹⁴⁵

En conclusión, asume que “no se llega a la vida unitiva por el amor sino por el combate”, pues “el ser del en-sí requiere la supresión de toda alteridad”.¹⁴⁶

El movimiento del desdoblamiento pareciera que nos muestra dos conciencias que en realidad es una sola efectuando su duplicación –aquí si se puede comprender mejor como una dualidad de la conciencia. En ello su relación se muestra bajo la forma de un *hacer* biunívoco: “el hacer de la una como el hacer de la otra”, como movimiento duplicado.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 16.

¹⁴⁶ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 211.

Cada una de ellas ve a *la otra* hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas.¹⁴⁷

En este movimiento Hegel afirma que se repite el proceso del juego de fuerzas –apreciado como origen del desdoblamiento, al ser fuerzas solicitantes–, donde las partes solicitantes se presentaban opuestas al permanecer una de ellas en resistencia, de tal modo que la conciencia al desdoblarse queda contrapuesta, por lo que la presentación de ambas conciencias como fuerzas –comportando resistencia– en este momento converge infaliblemente en la lucha.

Esta lucha lo primero que articula es que tenemos dos conciencias –arriesgada expresión–, las cuales no son sino los extremos de la conciencia desplazándose a su término medio de la unidad por ahora desigual y no completada, pues cada una pretende imponer frente a la otra su independencia. Así, lo que se realiza en primer lugar es que cada una por su parte, de acuerdo al concepto de reconocimiento, demuestre que se encuentran por encima de la vida, “de la animalidad de su existencia natural empírica”¹⁴⁸ y desvinculada de toda conexión posible con ella. A esta actitud Hegel la denomina *abstracción*.

En el desarrollo de la conciencia en su hacer duplicado, o mejor, en el enfrentamiento de las autoconciencias por el reconocimiento, ambos extremos actúan simultáneamente como en el deseo –fallido–, pero aquí la intención del sometimiento opera aunada a la tendencia de muerte hacia el adversario que es lo otro. “La muerte es la misma negación de la autoconciencia, la negación sin la independencia”.¹⁴⁹ En dicho enfrentamiento se observan dos conciencias, cada una con la misma disposición a enfrentarse, por ende, a morir, porque desean ser reconocidas. La una desea someter en su totalidad a la que tiene delante, y esa otra persigue el mismo fin; sin embargo, ante la idea latente que ambas contemplan de que alguna va a sucumbir, en determinado instante la lucha se disipa ya que una de las contendientes fenecida renuncia a la batalla y opta por vivir, y la que se dirige con gran inflexibilidad en este combate ha simbolizado ante la depuesta “la muerte”, con lo cual

¹⁴⁷ *Ph*, p. 114.

¹⁴⁸ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 211.

¹⁴⁹ *Ph*, p. 115.

logra sacudirla en lo más intrínseco de su ser. Así, la que desiste experimenta el miedo quedando postrada en el temor. ¿A qué tuvo miedo en la batalla una de las dos conciencias? A la muerte.¹⁵⁰ Con ello su temor queda antepuesto al deseo de ser reconocida permitiendo que el otro, quien prevaleció firme al propósito de vencer –de matar– la someta, consiguiendo afirmarse como “autoconciencia independiente” desligada de toda vida, quedando como el señor, es decir, como conciencia *para sí*. La otra, alojada en el miedo se convierte en el siervo –conciencia para otro– encadenándose por estos motivos al señor, a la naturaleza que no pudo abolir.¹⁵¹

2.3.1 Señorío y servidumbre

Considerada bajo un aspecto simbólico la lucha a muerte se suspende, pues a decir verdad ningún protagonista –conciencias– se encuentra extinguido, cada uno en circunstancias diferentes, pero preservando la vida, ya que de haber conducido la batalla a su consumación total, se hubiera inducido el “suicidio filosófico”¹⁵² prescindiendo de los elementos indispensables en el desarrollo de la conciencia, sus extremos que forman lo uno y lo otro de sí; que atienden la bidimensionalidad que la constituye, diremos: de cada conciencia o extremo que la fundan. Sin cumplir la lucha que ha consistido en poner en riesgo la vida de cada uno para formalizar la certeza de su ser para sí, se hubiera impedido reafirmar por medio de este enfrentamiento suspendido algo tan esencial a la autoconciencia: “la vida”. Por separado, de haber llegado al grado del suicidio, la exposición de Hegel ya sería imposible sin una conciencia que desarrollar.

En la batalla todo indica que ambas participaban con el acto implícito de “pulsión de muerte”,¹⁵³ pero sólo una se mostró aferrada al propósito de vencer y lo consiguió

¹⁵⁰ Jiménez Redondo, Manuel, menciona: A la muerte como el amo absoluto. *F.E.* nota 23, paso quinto. p. 1001.

¹⁵¹ De esta forma *grosso modo* –de nuestra parte– se constituyen las dos figuras, del señor y el siervo, y como se ha mencionado en el capítulo anterior respecto de las figuras contrastadas con periodos históricos. Con esta figura como hemos afirmado antes entramos a un periodo histórico que por antonomasia para Hegel es el inicio de la historia humana. Sin embargo, el concepto del reconocimiento no alcanza en ello su concreción porque la situación obtenida no lo permite, y en realidad, este movimiento únicamente muestra un bloqueo por la disparidad entre las conciencias. Cf. Labarrière, Pierre-Jean, *op. cit.*, p. 138.

¹⁵² Kojève Alexandre, *Dialéctica del amo y el esclavo*, p. 70.

¹⁵³ Esta frase se amplía como la describe Freud. La empleo porque considero que tal es la actitud mostrada por ambas conciencias, más aún, de la que se posicionó garante en la lucha al haberla pronunciado hasta la muerte, pues la pulsión de muerte es la “tendencia inherente a toda vida orgánica”. Continúa: que se evidencia

imponiéndose triunfante, imperando desde ese momento por encima de la que mostrando miedo rehusó luchar y debido a ese temor quedó derrocada. En consecuencia, de ello asumimos que una conciencia continúe independiente, convirtiéndose por prestigio en el señor. Y la derrotada, o mejor dicho, la retraída, como siervo.

La batalla suspendida tiene por resultado la posición de un señor y un siervo. El señor que es reconocido por el siervo, a pesar de ello queda en total insatisfacción: en un “impasse existencial”.¹⁵⁴ Porque el que está reconociéndolo ya no es una conciencia independiente – autónoma–, ya no es un sujeto, sino que ha quedado en calidad de siervo, como coseidad. Por tanto, el señor es reconocido por un siervo y no por un igual. Y más aún por alguien que el señor no reconoce. Ante tales circunstancias el reconocimiento en esta figura deviene unilateral, al ser sólo uno lo reconocido, y el otro, lo que reconoce.

En adelante, el señor se hace valer por la servidumbre –servicio– del siervo como si fuera su propio cuerpo –se sirve de él empleándolo como si fuera un autómeta– para transformar por medio del trabajo la tosca materia de la naturaleza. El señor deja de tener todo contacto físico con la naturaleza, ya que sólo se desenvuelve en ella a través de su siervo que es el intermediario y el actor directo en ella. Esta última conciencia servil cuya esencia es el ser dependiente o la *coseidad* en general, no por ello es depreciada totalmente, pues en lo subsecuente –del desarrollo– es una parte imprescindible para que sobreviva el señor.

A pesar del lastre que el siervo lleva a costas respecto de su señor, conserva su vida biológica de la que no se pudo desasir en la beligerancia. De tal modo, tenemos tres momentos que son el artilugio (por parte de Hegel) para proseguir la investigación, a saber: el señor, el siervo y la cosa en general, siendo este último donde se desarrolla y tiene su razón de ser el siervo que se limita a transformarla por medio de su trabajo. La participación del siervo crea la producción que se hace llegar al señor de forma mediatizada, porque él ya no tiene contacto con las cosas naturales, la actividad (producción) del siervo sobre la materia de la naturaleza o la cosa transformada. En primer lugar confina al amo al goce; en segundo, para el siervo despuntan dos etapas: la primera en

en actos encaminados a la búsqueda de un estado anterior a la vida. Cf. Freud Sigmund., *Más allá del principio del placer; Psicología de las masas y análisis del yo; El yo y el ello*, p. 56.

¹⁵⁴ Cf. Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 212.

la cosa, estimada como un primer paso hacia la libertad. “El trabajo es la segunda etapa de esta liberación. El siervo al chocar con el objeto explora su estructura, y su trabajo es “el origen de toda ciencia”.¹⁵⁵

2.4 Formación cultural (*Bildung*). Desde el punto de vista servil

El siervo se torna activo en el trabajo para beneficiar a su señor y el señor se vuelve pasivo, ocioso, por estar desvinculado proporcionalmente de los objetos, y más aún, con toda actividad general dirigida a las cosas, ya que su condición de señor no le permite trabajar, asilado con el único atributo que posee sin mérito, y que le faculta autoridad: su masa corpulenta, prestancia mordaz y, más aún, su instinto suicida con el que coacciona al siervo quien ya lo reconoce aceptando sin opción alguna el estado de sumisión, no obstante, como una vía para mantenerse a salvo, con vida.¹⁵⁶ Así el siervo transforma los objetos necesarios para que el señor al consumirlos los destruya con su apetito voraz y pueda vivir relegado en la suntuosidad, reafirmando su desproporción con toda clase de objetos que no sean su homólogo; en esto se presenta sólo el hacer unilateral –al que Hegel lo ha referido como ocioso. El siervo se enfrenta a la materialidad al moldear la naturaleza, así empieza la construcción de la “cultura”, la cultura con la transformación de los objetos es un persistente afinamiento. Sin duda, Hegel apuesta esta parte de la *Fenomenología* por el lado del siervo, que es el creador de la historia humana a través de la formación (*Bildung*) cultural; en todo proceso de liberación que en principio se desarrolla por parte del siervo con el desempeño del trabajo formativo, donde en él advierte una relación que se enfoca a la materialidad que le resulta “creativa”, donde por medio de ella –se suscita la relación con las cosas exteriores– redime el lastre de las cadenas que lo engarzan al señor. “En cierta medida se afirma más humano que el señor”.¹⁵⁷ La materialidad le proporciona la medida de su exteriorización labrando la naturaleza por medio de su fuerza orgánica que lo hace un hombre objetivo, restituyendo su situación –servil– con la actividad del trabajo que es lo

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ En realidad Hegel no menciona las características físicas ni contexto geográfico de la lucha, y consideramos que esto da pauta para inferir la forma de los personajes y el lugar donde se lleva a cabo, pero en el último de los casos, sin excluir a alguno de ellos considerados conciencias.

¹⁵⁷ Esto lo va a decir Sartre del proletariado urbano: “en última instancia, en la fábrica, aun en su momento de mayor, digamos, humillación [...] un proletario siempre decide si pone un tornillo en tal lugar o en tal otro o si lo pone antes o después[...] ya en estos pequeños momentos va descubriendo su libertad”. Sartre, Jean Paul., *Crítica de la razón dialéctica, precedida de cuestiones de método, passim*.

que le proporciona la medida de la *educación* como comienzo de la sabiduría, educación que

[...] consiste en la necesidad que se produce y en el *hábito* de la ocupación en general, además de la *limitación* del *propio obrar*, en parte, según la naturaleza de la materia, pero principalmente según el arbitrio ajeno y una costumbre que se adquiere mediante esta disciplina de la actividad *objetiva* y de la habilidad *universalmente válida*.¹⁵⁸

Así, con la función servil de la autoconciencia, comienza toda cultura racional encauzada al pensamiento unificador de sus momentos. “El pensamiento es en efecto la unidad de dos momentos de la autoconciencia: el de la pura autoconciencia y el de la forma que la autoconciencia imprime a las cosas por el trabajo”.¹⁵⁹ Ahí –la conciencia– “encuentra su *sentido propio*”.¹⁶⁰

Ante el progreso dialéctico de la conciencia servil se abre un panorama general de las cosas, apoyada en la idea de libertad que emana ante todo de la realización productiva del trabajo, aunque por el momento “el único trabajo que Hegel conoce y reconoce, es el trabajo espiritual abstracto [...]”.¹⁶¹ Así, dentro del contexto hegeliano de formación por el lado de la conciencia servil, la libertad se vuelve un valor primordial y, en el aproximamiento de su obtención, supone su ampliación, su exteriorización, que “es hacer pasar, mediante el trabajo, el sujeto al objeto”¹⁶² y con ello es como adquiere su materialidad “por el hecho de *colocarse hacia fuera*”,¹⁶³ pues sin esta formación “la conciencia quedaría reducida a mera coseidad”.¹⁶⁴ Esta formación, a la vez, garantiza la posibilidad de un reconocimiento equitativo en el que la conciencia, en la medida que reconozca a otra, sea reconocida por aquella *ad quem*. El reconocimiento de la conciencia, mediante la fenomenología de la formación debe primero enajenarse y después regresar a sí, incluyendo el valor de su ser en sí, de manera que posea el valor del ser para sí de la

¹⁵⁸ Hegel, G.W.F., *Filosofía del Derecho*, §197, p. 179.

¹⁵⁹ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 213.

¹⁶⁰ *Ph*, p. 120.

¹⁶¹ Marx C., *Manuscritos de 1844*, t. VI. pp. 70 y 72. *apud* Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 210.

¹⁶² Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 212.

¹⁶³ *Ph*, p. 120. Las cursivas son de la traducción.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 121.

conciencia, para la cual “esto es su esencia objetiva que significa pensar”.¹⁶⁵ Pensamiento que se manifiesta como razón, verdad.

2.4.1 Libertad, estoicismo

La conciencia servil deduce una idea de libertad a partir de la subordinación, la adopta, pero con ésta sólo “se crea la ilusión de escapar de sus cadenas elaborando una idea abstracta de la libertad; identifica la libertad con el pensamiento”,¹⁶⁶ basándose por completo en ello para amortiguar el peso de la sujeción del señorío y de todo precepto que lo engarce a cualquier relación disímil. Para esta conciencia no hay más realidad que la existente en este pensamiento de libertad que sostiene, no otra cosa dice Hegel en la *Fenomenología*:

En el pensamiento yo soy *libre*, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo.¹⁶⁷

Esta ideología resulta tener una certeza inmediata, e inmoviliza al pensamiento activo (dialéctico) con la presencia de un pensamiento “puro”, abstracto en general, y no con sustancia objetiva “en el desarrollo y movimiento de su múltiple ser”.¹⁶⁸

Mostrando énfasis en la historia del espíritu consciente, Hegel arguye que esta libertad interpretada por la autoconciencia en otras épocas –en la decadencia de la ciudad antigua– cuando la consonancia de la naturaleza, del espíritu, del individuo y la sociedad se disocian recibió el nombre de estoicismo, que se apoya sólo en el pensamiento “puro” en general. “Este pensamiento [...] es a la vez voluntad”,¹⁶⁹ el cual se basa en el principio de que la conciencia es “esencia pensante” y sólo revalida esta esencia cuando actúa como tal, pero este pensamiento que se advierte “puro” no incluye en la conciencia estoica la intervención del ritmo dialéctico que debe imponerle el sello de un conocimiento real del espíritu, ya que

¹⁶⁵ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 214. Cf. *Ph*, p. 122.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ *Ph*, p. 123.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 122.

¹⁶⁹ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 214.

esta conciencia estoica tiene por característica: mostrarse tácita, negadora, convirtiéndose en negación imperfecta del *otro*, o todo otro, porque no procede con la negatriz (acción, negación transformadora), sino que actúa de forma negativa en el sentido banal de recusar, mostrándose ante cualquier cosa *indiferente*. “Con ello se retrotrae tanto en el obrar como en el padecer”. Así

la libertad en el pensamiento tiene sólo como su verdad el *pensamiento puro*, verdad que, así, no aparece llena del contenido de la vida, y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad, y no la libertad viva misma, ya que para ella –la conciencia estoica– la esencia es solamente el *pensamiento* en general.¹⁷⁰

La libertad, siendo pensamiento puro, es “como forma universal del espíritu del mundo”¹⁷¹ no conocido dialécticamente. La libertad que es un elemento para determinar la cultura universal expresada y conferida al estoicismo se eleva solamente al plano del pensamiento general, pero sin motilidad demuestra un retrotraerse quedando sólo como “esencia abstracta”.¹⁷²

Por tal cuestión, en varios aspectos esta conciencia se pronuncia con una tendencia ilusoria, y en grado diverso, indiferente a todo. Así su concepto –universal– se torna abstracto por no tener expansión, ni reflexión; por ello esta conciencia se condena al encierro siendo únicamente “pensamiento universal, sin contenido”.¹⁷³ El estoicismo no cesa de ver en la libertad sólo un término edificante que engendra el hastío ya que no puede llegar a un contenido orgánico. La libertad en la que se encauza el estoicismo es una determinabilidad universal, que tiene por cualidad simple “lo ajeno que tiene de él” porque siempre termina incidiendo en error, más aún, cuando se le pide dar respuesta por su contenido del pensamiento que profesa en el que solamente presenta: “el pensamiento mismo *sin contenido*”,¹⁷⁴ es decir, un conocimiento “puro”.

¹⁷⁰ *Ph*, p. 123. Lo que se encuentra inserto entre guiones es anexión mía.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ph*, p. 123.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 124.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

Adoptando una actitud que le garantiza igualdad tanto en el trono como bajo el yugo de los eslabones, por oposición a la verdadera libertad que es obstinarse a la singularidad, interactuar, y mantenerse dentro de la servidumbre, el estoicismo se ha escudado en la voluntad que exhibe la libertad con un comportamiento displicente, así, mostrando tal actitud en este contexto en realidad vive apartada, escapando de ella y de las circunstancias que se acentúan en el desarrollo formativo de la conciencia. Hegel destaca que una postura así “sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales”.¹⁷⁵

El estoicismo es abstracción, ilusión, negación imperfecta del ser otro. Al negar toda alteridad innata a la conciencia se muestra indiferente, permaneciendo en mismidad perentoria que la podemos preciar y retomar como certeza sensible, porque siempre recalca en universales. Así, el estoicismo al no formar conceptos “se retrotrae a la pura universalidad”.¹⁷⁶ El estoicismo en consecuencia se aprecia como la incapacidad de la autoconciencia para determinar el ser otro que le proporcione un advenimiento por la mediación.

Porque el estoicismo evade la lucha y universaliza la situación en tal caso el estoicismo surge de la mentalidad servil, si se percibe como ideología emancipadora sin un componente efectivo es “libertad embrionaria” “el siervo tendrá que resignarse a un tipo de libertad mentada que <permanece aún en el seno de la servidumbre>”.¹⁷⁷

2.4.2 Escepticismo

Con los bemoles que tiene por ciertos el estoicismo, emerge la contradicción y en ésta se produce el escepticismo. “También el escéptico vive en la ilusión; cree destruir el mundo exterior, pero siempre en el pensamiento, diciendo no a todo”.¹⁷⁸ En el estoicismo prevalecía la indiferencia, ahora en la conciencia escéptica, la actitud es totalmente negadora pues su “actuar es negar lo dado. El escéptico ocupa en ello todo su pensamiento”.¹⁷⁹

¹⁷⁵ *Ibidem.*

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 123.

¹⁷⁷ Hyppolite Jean, *op. cit.*, p. 174. Los signos de agrupación son de la fuente.

¹⁷⁸ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 214.

¹⁷⁹ *Ibidem.*

Esta actitud de la conciencia escéptica que recusa todo cuanto se encuentra a su paso se experimenta contradictoria en sí.

Donde lo que proclama es la *desaparición* absoluta, pero esta *proclamación es*, y esta conciencia es la desaparición proclamada; proclama la nulidad del ver, el oír, etc. y *ella misma, ve, oye*, etc.; proclama la nulidad de las esencialidades éticas y ella misma las erige en potencias de su conducta. Su acción y sus palabras se contradicen siempre y, de este modo, ella misma entraña la conciencia doble de lo inmutable de la conciencia y lo igual de lo totalmente contingente y desigual consigo misma.¹⁸⁰

Esta doctrina escéptica se muestra ambigua, pues a la vez que pretende la libertad no deja de negar esa pretensión, destacando con ello la noción de un pensamiento opuesto, contradictorio que la conforma, y al igual que el estoicismo censura toda acción negatriz; adjudicándose y enunciando con su pensamiento extenuado, solo, expresiones apofánticas, ya que generaliza como insípidas las cosas del mundo en que ella misma coexiste, porque a todo dice “no”; sin embargo, mientras desaprueba cualquier situación, con todas y cada una de esas declaraciones, ella misma se legitima como parte de ese mundo insípido que desdeña.

La conciencia escéptica, con tales expresiones, mantiene la certeza de su libertad en todo caso confusa y contradictoria. “Sólo es una confusión simplemente fortuita, el vértigo de un desorden que se produce constantemente, una y otra vez, confusión en movimiento”.¹⁸¹ Con esta actitud que ella misma se acredita y mantiene, Hegel enuncia que a la vez es “ataraxia” porque en lo que tiene delante muestra quietud equivalente a decir nada; “la autoconciencia escéptica es para sí esta ataraxia del pensamiento que se piensa así mismo, la inmutable y *verdadera certeza de sí misma*”.¹⁸² En ello tenemos que el pensamiento de esta conciencia se presenta como dual, contradictoria y contingente, por lo tanto también universal.

La libertad que cifra el escepticismo “destruye el otro lado del determinado ser allí”,¹⁸³ ocasionando nuevamente una separación del lado del en sí, alejándose del para sí, pues, en

¹⁸⁰ *Ph*, p. 127.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 126.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 127.

esta conciencia escéptica —él en sí se ha dividido— colocándose ambos polos en un mismo extremo haciéndola doble, en lo que la conciencia debe contener como un solo lado, como una sola conciencia. Así, con ello únicamente logra una división que separa y que no llega a la unidad formal sólo a la desdicha que es el emblema de conciencia desventurada, infeliz, “en todo caso sólo la polémica del escepticismo implica verdadera infinitud”.¹⁸⁴ De esta perspectiva generalizada del plano escéptico *ad infinitum* ahora pasamos al de la conciencia desventurada que ya advierte “que su verdadero retorno a sí misma o su reconciliación consigo misma se presentará como el concepto del espíritu hecho vivo y entrado en la existencia”.¹⁸⁵

2.4.3 Conciencia desventurada

En el contexto de la figura que ahora asistimos surge la religión. Considerada como una ideología del siervo, Hegel compara “la conciencia desventurada con la religión”.¹⁸⁶ Así tenemos que “la conciencia desventurada es la conciencia cristiana”,¹⁸⁷ judeocristiana, que en ningún momento cuestiona las circunstancias —desventuras— que la suscitan, mucho menos intenta resarcir el relego de masedumbre tal y como lo sofrena el estoicismo al urdir su pensamiento sólo como “idea de libertad”, o como el escepticismo que se propaga más categórico con su pensamiento al negar esta idea en su totalidad, mostrando en ello mayor pereza hacia el servilismo. Por el contrario, esta conciencia desventurada incluye los componentes desprendidos de la incapacidad de las anteriores doctrinas,¹⁸⁸ los aglutina y admite como propios, los cuales ya insertos en ella introducen el elemento de la “contradicción” provocando que esta conciencia —en cierto sentido, prolongación del estoicismo y escepticismo— desde su intrusión se acierte disgregada.

La conciencia en desventura al emprender su peregrinar de alguna manera oculta las vicisitudes adquiridas en su contexto, atribuyendo corrosivamente —con nada que se pueda

¹⁸⁴ *F.E.* nota 58, p. 1007.

¹⁸⁵ *Ph*, p. 128.

¹⁸⁶ Garaudy Roger. *op. cit.* p. 215.

¹⁸⁷ Kojève Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, pp. 234-235.

¹⁸⁸ En realidad Hegel se ha dirigido a las doctrinas del escepticismo y estoicismo en su “llevar a cabo algo (fallido)” con las afirmaciones; vértigo, reductivo, ilusorio, volitivo, perturbado, entre otras expresiones que a nuestra vista resultan —esas doctrinas— vacuas, y que por ello nos hace meditar que tales expresiones son dirigidas por Hegel con un cariz sumamente férreo. Cf. *Ph*, pp. 126, 127. Sin duda aquí se empieza a marcar el protestantismo que Hegel denota.

llamarse rigor— las causas de todo movimiento contradictorio, confuso “en la eterna condición humana”.¹⁸⁹ Destino obligado que el estoicismo no fue capaz de enunciar, y que de alguna forma el escepticismo ya irradia a través de la proyección negadora de las cosas hacia la infinitud, pero como esta conciencia desventurada los ha considerado constitutivos de ella, para saldar la contradicción influida en ella por estos momentos anteriores, manifiesta la presencia de un “mundo extraño” al que adula no natural, ni terrenal, sino —sin una duda razonable— sobrenatural y celestial. Esta conciencia sin reparos concibe la religión, como lo que es: una “representación”.¹⁹⁰ Así, con las plegarias que manifiesta parece indicar que sólo tiene una obstinación por evadir la realidad, quedando en tela de juicio las premisas que permiten denunciarla también al igual que sus predecesoras doctrinas, como incapaz y carente para establecer un pensamiento racional. He aquí la determinación de una postura completamente radical, aún mayor que los enfoques anteriores legados a la noción de libertad por el escepticismo y el estoicismo que sin duda alguna, en esta parte de la *Fenomenología*, estos últimos momentos se han fusionado confluyendo en la desventura.

La radicalidad del pensamiento desventurado —cristiano— estriba en la vehemencia con que participa de un más allá (*Jenseits*) fuera del mundo sensible, pero en ello se detecta que si el mundo sensible —en el nivel de la certeza sensible— limita todo desarrollo de la conciencia por ser ilusorio, fuera de él nada le garantiza establecer la unidad de la conciencia, y este propósito de conceptualizar la unidad en él se vuelve difuso. Además, este pensamiento escueto, desventurado —consistente sólo en invocar— en el intento por consignar todo sufrimiento fuera de sí y el mundo terrenal, no la exime de permanecer bajo la tutela y disposición de un representante, porque necesariamente su obrar se encamina sobre algo. Así, de cualquier forma esta conciencia al animar un espectro quimérico fortalece la imagen de un poderoso Señor quien furtivamente ha de reducirla siempre en calidad de siervo, ya que en ese tributo alegórico que la conciencia desventurada adjetiva y cree haberle ofrecido, a la par le delega *ipso facto* los fundamentos para que disponga de ella en su singularidad.

¹⁸⁹ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 215.

¹⁹⁰ *Ph*, p. 464. En esta parte Hegel se refiere a la última de las tres formas de la religión que expone en la *Fenomenología*, a saber: 1. Religión natural. 2. Religión Estética. La Religión revelada. Cf. *ibid.*, p. 434 y ss.

Ninguna necesidad, pues, de luchar contra el Amo, puesto que ya se es libre en la medida en que se participa del Más Allá, por la intervención del Más Allá en el mundo sensible. Ninguna necesidad de luchar para hacerse reconocer por el Amo, puesto que lo reconoce Dios. Ninguna necesidad de luchar para liberarse de este mundo, trivial y desprovisto de valor tanto para el cristiano como para el escéptico [...] el esclavo cristiano no puede afirmar su igualdad con el amo sino admite la existencia de <<otro mundo>> y de un Dios Trascendente. Empero ese Dios es necesariamente un amo, y un amo absoluto. El cristiano sólo se libera entonces del Amo humano sometiéndose al Amo divino.¹⁹¹

El infortunio de esta conciencia la lleva asumir la presencia un Señor trascendente, siendo sólo “el intento de llegar a Dios huyendo del mundo para unirse a Cristo”.¹⁹² Sin embargo, a pesar de ese augurio no por ello descarta los motivos que siempre han de postrarla bajo el decreto de un señor –Amo– apócrifo, pues “desde el momento que se busca abrazar a Cristo –tal vez como mediador de Dios–, sólo se halla la propia particularidad, su tumba vacía”,¹⁹³ por lo que este designio sólo le confirma “el sufrimiento doloroso de la insuficiencia de la realidad en la cual se vive”¹⁹⁴ y de la cual pretende escapar, por declinar el entorno –del mundo terrenal– en el que pueda disponer las condiciones que regulen su actuar; por tener el dogma de una revelación inmediata de lo divino –descendiente de un más allá–; por el simple hecho de publicar un panegírico de tal conjetura en el infinito malo del que habla Hegel; porque desabsolutiza lo absoluto. Así la conciencia en desventura al profesar la imagen de un Dios en el firmamento, o mejor, una posibilidad de salvación en este infinito malo, es en éste en donde pierde toda finitud, quedando en el vacío y la deficiencia, por pretender tributar en ara de un redentor.

Esta conciencia desventurada en sus intenciones es confusa, indefinida por ingresar con el lastre de la desventura y sostener testimonios que considera una “verdad revelada”, pero en ello sólo se advierten trivialidades, incoherencias, lo que podríamos denominar un proceso no explicitado de su ascensión, luego entonces, en el descenso, y, si nosotros optamos por estos atisbos en el desarrollo de la búsqueda de la unidad conceptual de la conciencia, ello fracasa, pues lo más acertado para ella es comprender que “lo infinito no es trascendencia

¹⁹¹ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 215.

¹⁹² *Ibid.*, p. 216.

¹⁹³ *Ibidem.*

¹⁹⁴ Kojève Alexandre, *op. cit.*, p. 234.

sino acto de trascender”,¹⁹⁵ ya que la relación de lo finito con lo infinito “no es sino el movimiento por el cual lo finito se supera. Lo infinito no existe más que en lo finito, como lo finito sólo existe y tiene sentido en lo infinito que lo anima y lo contiene”¹⁹⁶ para formar conceptos. “La autoconciencia es así el ejemplo más aproximado de la “presencia de la infinitud”¹⁹⁷ como inquietud de lo finito, en el que todo ser tiene realidad y existencia como momento de lo infinito.

La idea dominante del hegelianismo, que lo infinito puede manifestarse sólo en lo finito, que lo infinito no está separado de lo finito, sino sólo en el movimiento por el cual lo finito se supera, se niega a sí mismo y muere, el “mito cristiano de la encarnación de Dios, de su muerte y su resurrección, es su expresión simbólica.”¹⁹⁸

2.4.4 Aportaciones de la conciencia desventurada

La conciencia desventurada con el designio figurado de sus manifestaciones precedentes, atrae y expresa dos figuras que derivan de manera opuesta: lo “mudable” y lo “inmutable”, con las cuales ella supone que puede formar una unidad, por tanto, ajusta ambas conciencias en una sola, adquiriendo por esencia la contradicción. Esta conciencia ceñida en la contradicción sustenta a su modo una idea imprecisa de libertad; no obstante, en ello descuella la individualidad (*Einzelheit*) de lo mutable o cambiante, pero en cada acto de su existencia hace surgir siempre a lo inmutable. “No hace en ello sino surgir siempre de nuevo”¹⁹⁹ porque se presentan en ella –conciencia doble, religiosa– simultáneamente. A pesar de que resultan dos momentos de configuración esenciales, “[la inmutabilidad] simple, lo que no cambia, y la [mudable]; contingencia y desigualdad múltiple”,²⁰⁰ la conciencia desventurada con la inserción de ambos queda bifurcada desviándose de todo proceso dialéctico motriz, reafirmandose en última instancia sólo en la representación.

Estas figuras formadas por la visión de la religión no pueden desasirse la una de la otra, porque son básicas para mantenerse en comunión, aparte la mutualidad promovida por el

¹⁹⁵ Cf. Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 207.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 205.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 207.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 258.

¹⁹⁹ *F.E.* p. 315.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 313. Los corchetes insertos son de la fuente.

actuar de lo mudable no lo permite. Señalemos de otro modo con el fin de que produzcan mayor resonancia en nosotros estas formas que se encuentran bajo el antifaz de un eufemismo; a la primera se la compara con Dios y a la segunda con el Hombre, pero inmersas en la conciencia desventurada no hacen sino que ésta resulte algo doble (porque el escepticismo ha destruido el ser allí) dejando sólo el lado del en sí (pero aun sin acceder a él para sí, la otra parte complementaria de la unidad), dando pauta a una duplicación pero no como en la figura señor / siervo, sino más bien por el lado del siervo –en un solo extremo.²⁰¹

Así la conciencia desventurada es inmediata, universal, porque con el empleo de sus liturgias sólo encubre que las súplicas y ruegos en realidad han de dispersarse y diluirse en el aire, lo cual reafirma lo sintiente y abstracta que resulta, pues emplea invocaciones que sólo son como “un esto” del cual se vale como medio. Empero, las expresiones de los puros fenómenos, apariencias –que quedan en esta conciencia de manifiesto reiteradamente– no le garantizan llegar a la unidad de tales partes disociadas, ni mucho menos cometer el despojo de su desdicha interior y con ello el abandono del sufrimiento de la existencia. Para conseguir tal objetivo tendría que descartar su apego de la simple “esperanza” y toda elevación apocalíptica que únicamente desemboca en su propia nihilidad, “alojándola en una atemporalidad sin espacialidad de la concepción y representación del tiempo”.²⁰² Con ello reafirmamos su dispersión y nulidad. Así la conciencia desventurada que no logra una objetividad resulta expresar exclusivamente el “dolor del espíritu”,²⁰³ que si bien opta por buscar su unidad en el ámbito divino “en lo inmutable” siempre lo mantiene en un más allá, alejado, y en el intento de acercarlo para legitimar una unidad reincidirá sólo en la inmediatez; por ello tiene que virar su timón hacia el reencuentro con lo terrenal.

Sin embargo, para Hegel esta conciencia infeliz a más de ser ilusiva resulta precursora en el decurso de la conciencia “al orden de la razón”²⁰⁴ porque ya expresa la forma para acceder a su en sí, una forma que le demuestra que es conciencia individual, singular, dicho de otro

²⁰¹ Esto ya lo hemos mencionado en el escepticismo de tal modo que esta conciencia automáticamente ha de comportar dos diferentes, logrando que una sola asocie ambas –conciencias– de un solo lado, que a la postre –no como en el escepticismo– se escinden y se disocian.

²⁰² Kojève Alexandre, *Dialéctica del amo y el esclavo*, p. 85.

²⁰³ *Ph*, p. 394.

²⁰⁴ Labarrière, Pierre-Jean, *op. cit.*, p. 192.

modo: “la conciencia de sí segura en su autonomía”.²⁰⁵ Al confirmar que a la libertad no se llega a través de una simple o vasta voluntad –voluntad que será positiva en la razón– así surge ante la conciencia el interés por reencontrarse con su raigambre, renunciando con esa inclinación a dos mundos: uno interior y otro exterior, que conserva alojados en un solo extremo, a través de los cuales se autorizaba “la falsa libertad de navegar a su gusto”,²⁰⁶ por lo que no le queda otra opción que efectuar su propia reconciliación con la tierra, pues en el intento de obtener su unidad se exige “su verdadera reconciliación consigo misma”,²⁰⁷ ya que “una religión como algo natural se debe buscar en sí misma”.²⁰⁸ Y esto lo ha de obtener en su coexistir en la Tierra. “Pero su verdadero retorno a sí misma o su reconciliación consigo misma se presentará como el concepto del espíritu”,²⁰⁹ habrá de ser retrotraída por el concepto del espíritu, en el sentido que éste puede presentarse en uno de sus múltiples aspectos, realizando una dejación –en forma relativa– de lo absoluto que es para encauzar a esta conciencia extraviada. Si habíamos tenido al espíritu en un primer asomo en la duplicación, en esta parte de la conciencia infeliz ya se abre un segundo que puede considerarse formal; la conciencia infeliz, desgarrada, lo clama *ex profeso* para cohesionar sus partes disociadas y así llegar al ser absoluto “que es ella misma, a la vez que completa diferencia respecto de él, que tiene que acabar mostrándose como no siendo diferencia alguna”.²¹⁰ Esta parte de la trama hegeliana, abrigada bajo el auspicio de la conciencia desventurada, comporta el primer bosquejo juicioso de un absoluto, porque la razón elemento necesario para que la conciencia se manifieste en su concreción ya está en puerta, presta para resarcir la infelicidad que colma a la conciencia de desventura.

Para establecer la unidad tan pronunciada de la conciencia hasta ahora, aquí se requiere la presencia de un dispositivo que continúe el proceso de la negatriz –actividad suspendida en estos momentos por la conciencia infeliz– para orientarla de nuevo en el arduo camino hacia el *absoluto*. Hemos de referirnos a una razón, que no se adhiera a Dios, y que no exprese un contenido inmediato, pues tanto en la inmediatez como en un Dios exorbitante,

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 193.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 194.

²⁰⁷ *F.E.* p. 314.

²⁰⁸ *Ph.*, p. 395.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 128.

²¹⁰ *F.E.* nota 74, p. 1009.

corre el riesgo de llegar al trastorno y perder su finitud si se continuara la indagación a partir de él.

Para cerrar esta perspectiva de la conciencia en desventura mencionamos que la existencia de un Dios tal y como lo ha sostenido la conciencia infeliz, sin duda se encuentra lejana en esta parte de la *Fenomenología*. Así, con esta parte del estudio de la conciencia desventurada se prevén matices de la religión protestante hegeliana, pongamos por caso su pensamiento luterano:

El tema luterano del Dios que ha muerto, es para Hegel la expresión teológica de la verdad más profunda de la filosofía: la de la negatividad inherente a lo Absoluto mismo, la de lo infinito que no se realiza sino en el movimiento de destrucción incesante de lo finito, la del Dios que sólo puede ser Dios haciéndose hombre y conociendo la muerte como él. Dios no puede estar separado del mundo ni aún diferenciado de su vida.²¹¹

Para conciliar lo temporal y lo intemporal, lo universal y lo singular, es decir, lo universal que le provee la certeza de ser toda realidad y llegar al fin de la desdicha interior la conciencia en su progreso debe dirigir la mirada hacia lo terrenal, donde descubrirá al mundo que en un primer momento ha rechazado y que ahora le interesa formar parte de él, porque ahí se configurará real, logrando el desenlace de su desventura que sin duda culmina en el protestantismo.

Recapitulemos sucintamente los indicios que nos develan los asomos de un reconocimiento efectivo entre particulares, antes de proceder a explicitar lacónicamente la sección razón.

Como consecuencia de la lucha a muerte surge una conciencia que no es para sí, sino para otra, esta otra es el señor, la que no es para sí se aprecia como el siervo, que es él en sí, una conciencia que no es para sí sino para otra, al menos su actuar, su albedrío y autonomía pertenecen a esta otra —el señor—, pero sin estos elementos la conciencia al ser para otra sólo permanece como *cośeidad* (pero con el lado del en sí que ya le suministra existencia). La conciencia reconocida, él para sí que es el *señor* conserva al siervo suprimido y él se torna intangible por estar desvinculado de toda realidad viviente; así esta parte de la

²¹¹ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 208.

exposición hegeliana carece de fundamentos que nos ayuden a presentar un reconocimiento efectivo como se estila en toda laya social.

Esta lucha a muerte, flagrante, no explicitada por Hegel,²¹² nos hace pensar entre múltiples interpretaciones que podemos inferir sobre tal suceso, que sólo fue una forma de coacción hacia los protagonistas confluyendo con la inacción por parte de alguno de ellos –en todo caso, sólo del que se mostró más timorato– en consideración de las consecuencias reales que eran sucumbir ya que Hegel no promueve, ni está en la apuesta de actitudes bélicas. La lucha en todo caso es una postura totalmente idealista, aunque señalamos que en otra posible interpretación bien puede mencionarse respecto a la figura, qué tal vez se expresó con un cariz propio del pensamiento de Robespierre o de Hobbes como acto de “la guerra de todos contra todos”.²¹³ Nosotros decimos que la forma como Hegel aborda el desarrollo de la figura demuestra que no se puede tildar como decisión tomada a ultranza, porque en el fondo, la lucha, el conflicto, en la figura señor / siervo representan la catapulta al estadio ético donde se precise la constitución de la unidad de la conciencia, y se represente como “particular”. Por otra parte, consideramos que esta figura fija nuestra atención en un extremo de la conciencia para demostrarnos que siempre ha de surgir un señor absoluto, pero no confundamos con el “amo perezoso”, ya que el verdadero Señor, amo, aquí irrevocablemente es “la muerte”.²¹⁴ Sin embargo, atendiendo el desarrollo del lado subyugado: estoicismo, escepticismo y conciencia desventurada –ideología servil–, nuestro autor nos muestra la postura de la formación como si ello fuera su origen, si bien es cierto que por este lado de la ideología servil se permean las condiciones de formación de la conciencia real, en igual medida es evidente que el final de estas figuras demandan el advenir de la razón como elemento actuante que rige el mundo, porque la conciencia al final de la ideología servil se encuentra desgarrada, en una especie de callejón sin salida, la

²¹² Cf. Esta tesis, nota a pie de página 156, p. 66.

²¹³ Honneth Axel., *La lucha por el reconocimiento: por una gramática de los conflictos sociales*, *passim*.

²¹⁴ F.E. nota 25, punto quinto, p. 1001. Ampliamos este punto con apoyo de unas líneas de Garaudy; “La vida en su unidad y su totalidad está, pues, más allá del individuo y éste sólo superándose y negándose expresa la presencia de aquélla. [La vida es la muerte]. Únicamente la negatividad de la muerte da vida a la vida”. Continúa Garaudy: Aquí nos hallamos en el corazón del pensamiento hegeliano dominado por el tema de la unidad íntima de la vida y de la muerte. Lo Absoluto mismo por ser vida, vida en su forma más completa, vale decir, vida del espíritu, involucra la muerte, su propia muerte. Lo que se encuentra entre corchetes es una cita que Garaudy refiere de los *Manuscritos de 1844*, de Marx, para redondear la idea; “La muerte se desquita de la especie sobre el individuo”. Cf. Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 207.

razón al emerger en el ritmo dialéctico en gran medida colmará todo rincón vacuo y lo enriquecerá en su totalidad sin dejarlo desvaído. Así, todo desarrollo hasta esta figura de la “conciencia infeliz” indica que efectivamente no existe un reconocimiento a la altura de un contexto social como pretendemos dejarlo expuesto en este trabajo. Por tal motivo, la noción de reconocimiento en la dialéctica de domino y servidumbre naufraga, porque de las dos conciencias –en realidad conciencia duplicada– existentes, sobresale sólo una como reconocida, y la otra, que no lo podrá ser nunca, porque su retroceder se produce sin distinción, generando desigualdad en una situación que no procede en función de un reconocimiento recíproco.

Para los fines que pretendemos alcanzar respecto del tema del reconocimiento, cabe indicar que en esta parte de la *Fenomenología* lo consideramos con una posición media, dentro de un contexto que podemos señalar abstracto. Para proseguir hacia su concreción no podemos continuar dentro de esa abstracción, pues la aberración de la conciencia en desventura aún con sus aportes no garantiza resultados idóneos a nuestro objetivo.

Capítulo III

El reconocimiento en la *Fenomenología*

Acostumbrados a considerar como suficiente el espacio que se le dedica al tema del reconocimiento en esta parte de la *Fenomenología* –figura señor / siervo–, hemos de señalarlo cabalmente simbólico, suspendido, y excluyente, no obstante, presente (por su subsistencia permanente), respaldado por su raigambre ontológica, pero en nuestro tratamiento se posiciona en esta parte de la figura señor / siervo únicamente como una parte media, pues en el nivel de la conciencia abstracta aún no es posible comprobar la realización de su efectividad –movimiento–, es decir, donde se establezca una relación de biunivocidad entre sus componentes, y en los cuales recaiga esta cualidad (por el existir) que las hace funcionar como estructuras en movimiento buscando que conceden una relación de reciprocidad o efectivo reconocimiento de la conciencia.

En esta parte final del presente trabajo nuestro objetivo, que es llegar a un reconocimiento real, social, al cual hemos aludido en repetidas ocasiones, cabe mencionar que la misma estructura de la *Fenomenología* impide soslayar una continuación del desarrollo de la conciencia en la sección “Razón”, por ello inauguramos el tercer y último capítulo de este trabajo con una semblanza de la razón, no nos detendremos más en temas que parezcan redundantes, así que proseguimos de forma lacónica para realizar y dar por concluida esta labor de expresar un reconocimiento del singular –de la conciencia– que ha de interactuar con un efectivo reconocimiento en lo social.

Ante tal cuestión, para proceder a la parte final del tema axial de este trabajo, giramos la exposición hacia la sección “Razón”, abordando específicamente los puntos que nos permitan explicar nuestra meta. Los temas comprendidos hasta ahora ya nos delimitan un panorama general de la exposición hegeliana, que nos ofrecerán una directriz en todo momento, procurando si se diera el caso eludir las espurias del extravío.

Lo anterior ha sido una breve recapitulación con la firme intención de establecer un enlace con lo que consideramos una tercera y última parte de la exposición del tema del reconocimiento (*Anerkennung*). Un último preliminar más permítasenos proferir según unas atinadas líneas de Labarrière con las cuales coincidimos:

Ya lo he dicho: el error común de la mayor parte de los estudios dedicados a dilucidar este tema en la *Fenomenología*, consiste en que se limitan a explicarnos las páginas que acabamos de leer, mientras que esta doble parábola del combate a muerte y la relación dominio/servidumbre sólo pretenderá indicar a qué debe renunciar la conciencia, si quiere ser capaz de encontrarse en verdad con otra, la abstracción que supone un esclavizamiento natural de otro hombre y el mundo.²¹⁵

3.1 Razón (*Vernunft*)

La Filosofía a la que se refiere Hegel en la *Fenomenología* formula la razón como la unidad –tan prolongada hasta ahora– de la conciencia, es decir, de la subjetividad y la objetividad de su pensamiento en la que se conjugan la universalidad del en sí y la individualidad del para sí, y pareciera que a partir del para sí, se origina un tercera designación, a saber, para el otro. En cierta medida el desdoblamiento de la conciencia es el que nos hace suponer tal apreciación de tres pliegues, pero si atendemos el alcance que la conciencia descubre con su unidad, en realidad afirmamos que ese tercera apreciación forma parte de la relación que se funda dentro de ella misma, porque este momento se incluye como parte de su retorno, reflexión de sí misma, es decir, sin buscar nada fuera de ella ya que en su interior es donde la relación comporta el término medio con sus respectivos extremos de la conciencia.

El pensamiento filosófico como tal, con Hegel asume la directriz de explicitar en forma coherente la estructura objetiva de la Razón (*Vernunft*), esto es, el devenir del espíritu absoluto, porque a decir verdad la razón ya forma parte del plano del espíritu, pero al inicio de su advenimiento, la razón necesita abrir brecha con su análisis para acceder a él. Esta razón inscrita en la *Fenomenología*, por una parte; “[...] tiene que proceder siempre mediante la adquisición de conocimientos de principios y puntos de vista universales”.²¹⁶ Y por otra, efectuar la reflexión de éstos: el retorno a sí misma.

Hegel quiere, por tanto, que se abandone el sujeto inmediato, precisamente para expresar y objetivar, de un modo mediado, el auténtico

²¹⁵ Labarrière, Pierre-Jean, *op. cit.*, p. 152. “[...] las páginas que acabamos de leer [...]”. Labarrière, se refiere al concepto de reconocimiento en las figuras precedentes a la sección Razón.

²¹⁶ *Ph*, p. 9.

ser para Hegel <ser para sí>, es decir, lo que ha sido asignado a la humanidad entera.²¹⁷

En la razón encontramos que Hegel relanza una y otra vez, el proceso dialéctico del conocimiento, análogo al desarrollo de la conciencia abstracta en etapas anteriores –no siendo la excepción en esta actual– como una exigencia impuesta por ella misma –la conciencia– vigente en cada figura comprendida por la razón en toda la *Fenomenología*.

3.2 Desarrollo

La autoconciencia entendida como razón al comienzo de su desarrollo observa lo que se encuentra en su entorno, en la naturaleza, y con ello adquiere la característica de razón observante, es decir, aún no asume una pretensión reflexiva, pues su objeto en este nivel no es ella misma. Así, con la simple observación que realiza e intenta desplegar sobre los objetos sólo la deja en presencia de datos –descripciones simples– que son características de lo sensible. En esta primera certeza de la razón también se manifiesta el yo. “La razón invoca la autoconciencia de cada conciencia: *yo soy yo*, mi objeto y esencia es *yo*”,²¹⁸ pero en forma inmediata, es decir, inmediata-universal porque no es posible encontrar un yo en la exterioridad, menos aún, superar lo sensible con la simple observación. Así, la razón en cuanto sensible, percipiente, no puede examinarse a sí misma en lo abstracto, en la esencia inmediata de las cosas, porque todo ello significa únicamente adquirir meras suposiciones – las cosas con múltiples propiedades. Sin embargo, en dichas suposiciones sintientes ya introduce el persistente fluir que tiende hacia la mediación de sí, advirtiendo en ese inicio de su tránsito por conocerse que lo que le concierne es formar conceptos, “es decir, cabalmente en un ser que es al mismo tiempo un yo”,²¹⁹ pues con ellos encuentra el elemento para acceder a su entendimiento “positivo”, el cual expresa el surgimiento y presencia del otro ser. La universalidad o inmediatez que tiene de las cosas en una primera etapa en todo caso *pura*²²⁰ debe acrisolarla, pues con tal refinamiento la autoconciencia ha

²¹⁷ Bloch Ernst., *Sujeto – objeto, el pensamiento de Hegel*, p. 40. Los signos de agrupación provienen del texto original.

²¹⁸ *Ph*, p. 145.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 150.

²²⁰ Jiménez Redondo, Manuel, en *F.E.* expone: “Pura conciencia” o “conciencia pura” va a significar siempre a lo largo del texto [...] conciencia referida a puros contenidos de pensamiento, conciencia que lo que tiene

de situarse en la especificidad de su configuración que comprenda los elementos permisibles para establecer una demostración dialéctica de lo que la detalla e integra.

De esta manera, el análisis de la razón en su inicio no descarta los momentos abstractos porque de ellos aísla la carga universal que es el contexto ideal para alejarse del nivel principiante, convirtiéndola en la moción que requiere para puntualizarse como realidad, puesto que, esa universalidad es “lo que mantiene al pensamiento como pensamiento”.²²¹

Asimismo el nivel de la razón

no es ya la certeza *inmediata* de ser toda realidad, sino una certeza para la que lo inmediato en general tiene la forma de algo superado, de tal modo que su objetividad solamente vale como la superficie cuyo interior y esencia es la *autoconciencia misma*.²²²

Entendiendo la universalidad no como inmediatez sino como la conciencia que es incorporada a la conciencia de sí, es equivalente a decir razón. Esta última ya se encamina como anuncio e imagen de un espíritu en su conciencia para sí, espíritu presto para develarse como saber absoluto. Por tanto, la razón en esta parte de la *Fenomenología* se posiciona en un nivel que ha sobrepasado lo abstracto –todo lo anterior a la sección razón–, así el desarrollo –que no es una regresión, aunque lo pareciera– demanda por ahora unificar la nueva experiencia que se piensa dialécticamente.

En el decurso de la razón se proporciona asistencia a lo sintiente que resulta de la observación; en consecuencia, surge una primera oposición entre la observación y la práctica, en lo que se abandona y en el advenir. “La oposición en que termina esta observación es la oposición entre lo práctico y lo teórico”.²²³ Al través de esta experiencia encontramos que el fin que persigue la razón –como conciencia– no es otro que un reconocimiento (*Anerkennung*) de ella misma, empresa no tan fácil de dirimir, pues en realidad consiste en conjugar los términos que componen su unidad; el término medio con

por objeto son puros contenidos del pensamiento” —añadimos universales. Cf. *F.E.* p. 1010. Lo que se encuentra entre guiones es ampliación mía.

²²¹ *Ph*, p. 15.

²²² *Ibid.*, p. 208.

²²³ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 127.

sus extremos de la conciencia “única”, dicho de otro modo, se requiere la consonancia de los elementos de la unidad orgánica que demanda toda relación entre el sujeto pensante y el objeto pensado. En todo ello notamos que el reclamo de la presencia del *otro* no se hace esperar, ya que en el proceso de evolución de la conciencia con un cariz “positivo” irrumpe siempre por sus propios fueros el requerimiento de su presencia expresada; como *yo* –un yo que intentaba revelarse en la certeza sensible, y en un nivel posterior lo intentaba en el deseo, pero aún en él no se formalizó. El yo en la razón es una condición necesaria para conocer la realidad, para que se posea a sí misma, afirmándose con la mediación de otro yo. De este modo, el yo encuentra en otro yo el objeto adecuado a sí mismo, siendo el resultado de su propio obrar –de la autoconciencia que es yo– encontrándose no en el exterior sino en el interior –de ella misma– por medio del movimiento que concibe dos autoconciencias – hemos mencionado antes: en realidad es una sola duplicándose. Para fortalecer esta aseveración en el proceso evolutivo de la razón que es autoconciencia, conciencia que se duplica, señalamos que con ello realiza un transponerse, o mejor, un comprobarse en el contexto concreto de lo social –indicios de ello acertados en la figura señor / siervo– desde el momento en que el *otro* se hace presente y resulta indispensable –en ese desdoblamiento–, contando a partir de ello con un otro que también es una autoconciencia, insoslayable en su desarrollo por conocerse, pues la conciencia en el nivel de la razón no puede afirmarse sino en su duplicación en la que tienen que realizar su independencia esas dos autoconciencias como “yo”, proyectadas por el desdoblamiento.

Máxime que la formación de la conciencia debe ser entendida como una sola –ella misma–, sin embargo, en esa interioridad de la cual se constituye germina esta otra conciencia lo cual siempre es lo otro de sí, el otro, por demás innegable e inseparable para lograr su singularidad de lo *positiva* que es. “La posición de la voluntad como un *otro* y, de un modo determinado, la posición de la voluntad, no como algo singular, sino universal”.²²⁴ De este otro

la autoconciencia tiene la certeza de que este objeto independiente no es algo extraño para ella; sabe así, que es conciencia reconocida *en sí* por él; la autoconciencia es el *espíritu* que abriga la certeza de tener la unidad

²²⁴ *Ph*, p. 138.

consigo misma en la duplicación de su autoconciencia y en la independencia de ambas.²²⁵

Para llegar a la razón, al espíritu real, que es la totalidad de las conciencias, la obra no debe ser de una sola sino de todas. En consecuencia, de ello se desprende que la conciencia no puede actuar sino en una totalidad, sin la cual difícilmente se mostraría independiente y universal.

La autoconciencia al permanecer cierta de su individualidad, según Hegel es el inicio de la razón, tema apreciado al final de la conciencia en desventura, pero, en relación a ello Hegel señala que “la razón que brota del dolor no tiene religión”.²²⁶ Pero negar el dolor sería negar el mundo, y ese mundo se necesita para realizar la praxis de las conciencias insertas en él, en todo caso, para no demeritar la religión a la que se apega Hegel, la razón del singular descubre que

la verdadera religión [...] es la eticidad pensante, es decir, la eticidad que se hace consciente de la universalidad libre de su esencia concreta.[...] La eticidad es el espíritu divino como inabitante en la autoconciencia, en el presente efectivamente real de ésta como presente de un pueblo y de sus individuos [...] De esta manera la religión es para la autoconciencia la base de la eticidad y del Estado.²²⁷

Las categorías ontológicas que cobran mayor estimación en esta parte del desarrollo fenomenológico de la conciencia, a saber, la universalidad, eticidad, espíritu, sin duda definen a la razón real de la conciencia, pues de otra manera no podría afirmarse como esa razón que es facultad ingénita al hombre. Con estas partes integrales, la razón ya no trata de disgregaciones, sino que establece la verdadera esencia de la que se compone el tratamiento del reconocimiento hacia el proceso de la culminación en la conciencia espiritual, por ende de la conciencia hecha ser-humano, hombre en general de la realidad pensante donde “la

²²⁵ *Ibid.*, p. 208.

²²⁶ *Ibid.*, p. 395. Aquí se detecta un cariz de la conciencia que quedó en desventura.

²²⁷ *E.C.F.* § 552.

autoconciencia y ser son *la misma esencia; la misma*, no en la comparación, sino en y para sí”.²²⁸

La razón de la que principalmente se habla en la *Fenomenología* es la constitución de la sustancia sujeto que se busca en el *presente*, puesto que “la razón se halla presente como la *sustancia* universal fluida”.²²⁹ De esta forma la razón de la autoconciencia a la que se refiere Hegel no es característica exclusiva de un sujeto humano, sino que es la adición de toda realidad, es una razón que para difundirse tiene como objetivo, en primer lugar, el reconocimiento de sí misma, y en segundo el de las conciencias que hacen posible esa realidad efectiva; por tanto, para Hegel participar en la eticidad, en la vida de un pueblo, es adquirir realidad (*Realität*) porque en ella se accede y se declara la verdadera razón.

Es en la vida de un pueblo, en verdad, donde el concepto de actualización de la razón autoconsciente adquiere su perfecta realidad [...] Lo que el individuo hace es el genio universal, las costumbres de todos.²³⁰

En ella –la eticidad– tenemos la presencia del espíritu como esencia real absoluta, intangible, inhabitante si se quiere, pero que en última instancia inserto en la autoconciencia haciendo de ella una razón activa, pues el espíritu es la conciencia que ha escudriñado todos los momentos anteriores a él –donde sólo se había tenido supuesto–, por ello su devenir concreto se gesta en el persistente fluir de la conciencia que se ha incorporado a la eticidad, en que todo actuar se vuelve una obra recíproca, porque en la eticidad no hay nada que no se plasme en reciprocidad. “Así, pues, si la verdad de esta autoconciencia racional es para nosotros la sustancia ética, para ella se encuentra aquí el comienzo de su experiencia ética del mundo”.²³¹

La autoconciencia en tanto que razón actúa como *para sí* mostrando una actitud positiva, se pone en paz con el mundo que es el mundo real al que le interesa pertenecer. La conciencia, el individuo “se reconoce como singularizado en su propia individualidad y en cada uno de

²²⁸ *Ph*, p. 145.

²²⁹ *Ibid.*, p. 209.

²³⁰ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 223. Cf. *Ph*, p. 209.

²³¹ *Ph*, p. 212.

sus conciudadanos”.²³² Ciertamente de esa individualidad singular, dentro de lo universal, distendido en este mundo forja una especie de reconciliación: “el individuo con la sociedad”.²³³ De aquí la necesidad de decretar un reconocimiento real, efectivo y concreto, en el único contexto que garantiza esta correspondencia de las relaciones humanas; la esfera social, apreciada como el universo de las conciencias racionales, sujetos racionales como la unidad concreta de la conciencia.

El concepto que se presenta ante *nosotros* parecería un objetivo cumplido. “La autoconciencia reconocida por otra autoconciencia libre que en ese reconocimiento encuentran su verdad, según Hegel con este concepto se abre el “*reino de la ética*”.²³⁴ Un reino que es la unidad espiritual absoluta de su esencia con la participación real de los individuos. Los momentos de la conciencia desde que aparece lo otro, como hacemos mención en este trabajo reiteradamente, es fundamental para atestiguar la unidad de la autoconciencia. En ello se despeja toda incertidumbre que atraviesa la conciencia desde su inicio y comparación como un saber primero o ingenuo.

Una autoconciencia en sí universal que es así tan real en otra conciencia, que tiene esta perfecta independencia o es una cosa para ella y que precisamente en esta es consciente de la *unidad* con el otro y sólo en esta unidad con esta esencia objetiva es autoconciencia.²³⁵

La sustancia ética “el espíritu de un pueblo”²³⁶ donde confluyen las conciencias es la abstracción de la universalidad, es la ley pensada; el concepto, así el singular como tal, sólo participa en y por una relación social en tanto que es consciente de lo universal por el hecho de que en ello sacrifica su singularidad que como momento de la autoconciencia es ya espíritu. “El individuo se ha enfrentado a las costumbres y a las leyes que sólo son un pensamiento sin esencialidad absoluta, una teoría abstracta, sin realidad, y el individuo es para sí, como este yo, la verdad viva”.²³⁷

²³² *Ibid.*, p. 210.

²³³ Garaudy Roger, *op. cit.*, p. 225.

²³⁴ *Ph*, p. 209.

²³⁵ *Ibidem.*

²³⁶ *Ibid.*, p. 212

²³⁷ *Ibidem.*

La conciencia actuante universal que se sabe a sí misma, por este hecho es diferente de otros sí mismos, lo que hace que todos “se reconozcan mutuamente como conciencias escrupulosas”.²³⁸ Porque en el trasfondo están contenidos en lo universal o deber –que sin actuar no significa nada– del que participan para llenarse de contenido, a la vez que con apego a su acción esa universalidad se logra exceptuar

[...] pero en el *fin* de su actuar como contenido real es consciente de sí como este singular particular de la oposición entre lo que es para sí y lo que es para otros, de la oposición entre la universalidad o el deber y su ser reflejado partiendo de ella.²³⁹

La conciencia en lo que realiza con su actividad en la eticidad es un momento del todo como principio rector de toda realidad humana.

3.3 La necesidad del reconocimiento entre particulares

La autoconciencia ha alcanzado momentos decisivos que la caracterizan como real, universal, social, libre, exenta de apreciación dualista u opuesta entre sujeto y objeto, en ellos encontramos el enriquecimiento de la comprensión del concepto de reconocimiento – en su aspecto funcional–, precisando así la preeminencia que ocupa hoy día en la esfera social.

El reconocimiento es un concepto indudablemente histórico, que adquiere predominio en la constelación social como producto de las relaciones interhumanas que son las que lo concretan, pues en ella la conciencia se determina como la unidad que es, al descubrirse primero como singular universal, y dentro de esa universalidad como razón universal consciente de sí como razón –activa–, y segundo, por “la oposición de la singularidad contra los otros singulares y contra lo universal”.²⁴⁰ Esta situación que parece opuesta, si se quiere con cariz de enfrentamiento, se absuelve en la mutua dejación que realizan las conciencias presentando la verdadera configuración del reconocimiento, “porque cada una

²³⁸ *Ibid.*, p. 384.

²³⁹ *Ibid.*, p. 365.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 384.

por separado distingue que es plenamente igual a sí en su exteriorización de sí, o en su perfecto contrario”.²⁴¹ Esto es la reconciliación de la que habla Hegel:

La palabra de la reconciliación es el espíritu que es *allí* que intuye el puro saber de sí mismo como esencia universal en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma —un reconocimiento mutuo que es el espíritu absoluto.²⁴²

El movimiento del reconocimiento, entonces, se puede apreciar como el movimiento concreto en la explicación de la estructura del espíritu, mediado por el desarrollo fenomenológico de la conciencia plurivalente.

Actualmente en las sociedades en general prevalece una especie de revalorización respecto del tema del reconocimiento; en específico en ellas se trata de un reconocimiento que aún permanece como tarea por cumplir, pues su objetivo en sentido estricto del término debe precisar las relaciones humanas, tema que en el mundo corpóreo se convierte en una empresa todavía no perpetrada,

porque el hombre no es real sino en la medida en que vive en un mundo natural. Ese mundo le es, por cierto “extraño”; debe negarlo, transformarlo, combatir para realizarse en él. Pero si en ese mundo, fuera de ese mundo, el hombre no es nada.²⁴³

Así el término no llega a desempeñar, o mejor dicho, los hombres no alcanzan a cumplir ese propósito de reciprocidad que demanda el término, porque el hombre en la pervivencia con otros igualmente constituidos como autoconciencias generan el antagonismo que Hegel demuestra en *La lucha por el reconocimiento (Kampf um Anerkennung)* de la figura señor / siervo.

²⁴¹ *Ph*, Perdón y reconciliación. p. 392.

²⁴² *Ibid.*, p. 391.

²⁴³ Kojève Alexandre, *La Dialéctica del amo y el esclavo*, p. 22.

La lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es el fenómeno con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los estados. La violencia que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del derecho, aunque sea momento necesario y justificado del tránsito desde el estado de la autoconciencia abismada en el deseo y singularidad al estado de la autoconciencia universal. Es el comienzo fenoménico o exterior de los estados, no su principio sustancial.²⁴⁴

Con ello podemos considerar que Hegel nos delega las pautas de no cómo debe actuar una sociedad, sino más bien lega y tipifica la relación; *señor / siervo* como un resultado que brota en toda relación social, ya sea en un inicio de su formación o incluso después de hallarse constituida, en alguna etapa o periodo por el que atraviese.

Por tanto, el asentamiento del reconocimiento se plasma en la medida que se participe activamente en la sociedad, con el trabajo y en comunión con los demás, pues en toda sociedad el actuar se convierte en uno solo, pero entendiendo que ese actuar particular es el resultado de una totalidad. Asimismo este desenvolvimiento confirma la presencia del otro, y lo que se procura con él en la esfera social no será un momento de confrontación para desacreditar su actividad, sino de dignificarla y con ello enriquecer la relación humana social. Honneth comentará el “contrato social implícito” natural en ella.

Sin perder de vista la importancia de la *Fenomenología del espíritu* como referente obligado en la ampliación final de la noción del reconocimiento, añadimos que el concepto de reconocimiento ocupa una posición de mando y ha desatado discusiones sobre la exposición hegeliana, pero más aún entre las políticas liberales y comunitaristas desde Rawls hasta Honneth.

Destacadas personalidades del pensamiento filosófico, por mencionar algunos: Jürgen Habermas, Ludvig Sierp, Andreas Wildt, Charles Taylor, y el discípulo de Habermas; Axel Honneth, en los últimos tiempos –en todo caso, a partir de la influencia hegeliana–, han acentuado interés en el estudio del reconocimiento donde las alternativas que permitan la discusión sobre el actuar en base a una libre moral parecen agotarse, enfatizando que para saldar cuentas en las cuestiones centrales de la ponderación del reconocimiento en la

²⁴⁴ E.C.F. § 433.

experiencia moral, prevalece necesariamente el reclamo por volver la mirada hacia el origen del concepto.

Con la intención de encontrar en el análisis final del concepto elementos que iluminen las discusiones, o mejor, para solventar los paradigmas que se gestan en su realización, el tema del reconocimiento en persistente fluir dentro del contexto que lo hace surgir deja a este último inacabado respecto de una concreción, por lo que resultan oposiciones morales en la eticidad (*Sittlichkeit*): “el Estado o el pueblo”. Estado que forma parte del “Espíritu Objetivo”,²⁴⁵ a su vez, dentro de éste forma la región que concierne a la eticidad. Ahí “el mundo ético viviente es el espíritu en su verdad” lo que en últimos de los casos, con el advenimiento del espíritu –como ocurría en el proceso de la conciencia– podría resarcirse, sin embargo, el espíritu constituido como “eticidad real”,²⁴⁶ y en ella arrojado el hombre, ser humano, la disolución de oposiciones, según Honneth debe referirse a lo estrictamente moral –eticidad es comparada con moralidad. Las causas que sitúan a la filosofía moral en una especie de atolladero por no hallar conceptualización hacen recalar entonces tales situaciones hacia una revisión del concepto de reconocimiento en las sociedades contemporáneas que al tratar de establecer la función real del reconocimiento sólo quedan en disputa porque es imposible desvincularlo de una situación equiparable a la figura señor siervo, donde hablar de reconocimiento

[...] implica por necesidad hablar de una lucha a muerte por el reconocimiento.²⁴⁷

²⁴⁵ *Ph*, p. 261. El espíritu objetivo está dividido en tres regiones, Derecho, Moralidad y Ética que son a su vez correlativas con las tres regiones del espíritu subjetivo concernientes al Alma, la Conciencia y la Psicología.

²⁴⁶ Respecto al tema de la Eticidad (*Sittlichkeit*) en Hegel, para ampliar su comprensión de forma más delimitada, más específica, como materia de la Filosofía del Derecho, V. 3. El problema del Estado. Marcuse y su interpretación de Hegel. En Gandler Stefan., *Fragmentos de Frankfurt*, p. 85, ¿Cuál es el núcleo de la Doctrina del Estado en Hegel?. p. 86 y ss.

²⁴⁷ Kojève Alexandre, *op. cit.*, p. 15.

Conclusiones

El pasado trabajo en aras del desarrollo del tema del reconocimiento pretendía partir de la conciencia ya apreciada como particular, singular o persona, aunque esta última cualidad en la *Fenomenología* no es conforme a la exposición de Hegel, ya que lo único que Hegel reconoce es lo espiritual, “la conciencia”. Así, sobre la marcha consideré que en el objetivo que me había propuesto debía efectuar una transición, pues al pretender considerar el concepto de reconocimiento desde un enfoque de la figura señor / siervo, los elementos subyacentes en la figura distaban para cumplir mi objetivo: concretar desde ahí una exposición completa sobre el concepto. A la vez justificaba que, quien aborde el tema partiendo de ese punto, ineludiblemente recale en los antecedentes o primera parte del concepto, así el momento que he aludido como parte media resulta sólo el enlace con las figuras antecedentes y procedentes, complementando la continuación del concepto. Tales circunstancias manifiestan en todo su esplendor el método que coloca a Hegel como el gran pensador dialéctico idealista.

El diseño de este trabajo era considerar que la función real del concepto de reconocimiento, inserto en la *Fenomenología*, en su forma concreta se aprecia en momentos posteriores de la figura señor / siervo, donde generalmente los tratamientos se enfocan con mayor atención. Convocó recusar este análisis a partir de tal figura, porque en ella no encontramos los elementos que permitan establecer un reconocimiento concreto. Así, tal figura se soslayó en un principio porque la posición que ahí comporta el concepto de reconocimiento resultó ser sólo como una parte media del concepto. De este modo, mi propósito ratificó el designio propuesto, el cual fue que para hablar de reconocimiento real y efectivo de la conciencia en la *Fenomenología* es inadmisibile prescindir de la carga ontológica precedente a esta figura, finalidad que comúnmente no se realiza, de tal forma que esta exposición se trasladó a lo sintiente que la conciencia resulta en su principio de formación, sentando con ello las bases para lograr su continuidad del tema en etapas posteriores de la figura señor / siervo, comprobando que no es sino a partir del tema de la razón que la conciencia se reconoce con otras de su misma índole mostrando atisbos de un conocimiento que empieza a reconocerse alcanzando su culmen en la eticidad.

En este mismo desarrollo, sin duda comprobamos que el decurso de la conciencia a partir de su formación en su experiencia fenomenológica, nos guió por diversas figuras necesarias en el arribo a su conocimiento *en sí y para sí*. De este modo, la conciencia en este mismo trayecto se apreció con un aspecto tortuoso, sin embargo, ineludible para determinar una demostración completa de sí misma, pues es su conocimiento de la conciencia el que implica un reconocimiento de sí.

Así, abordamos desde una situación primera de su ingenuidad, lo simple o natural, llegando a una parte crucial como fue el desdoblamiento que la conciencia efectuó para conocerse, el deseo por conocerse donde con ahínco se condujo para encarar lo otro de sí, el otro o lo otro de sí, circunstancia definitoria para lograr tal distinción. Entrados en la sección “Razón”, ahí notamos con mayor claridad el espíritu –siempre presente en el desarrollo fenomenológico– hecho conciencia, y la conciencia ser humano –en la eticidad–, estableciendo las pautas para considerar con mayor lucidez la conciencia como ser humano.

Como he mencionado, este trabajo precisaba hablar de reconocimiento propio entre particulares; sin embargo, en principio me tuve que ceñir exclusivamente al reconocimiento de la conciencia, pero en la parte final ya se muestran elementos con los cuales ahora la pasada exposición la estimo punto básico para hablar de reconocimiento de los hombres en una investigación posterior, como se maneja en la *Filosofía del Derecho* de Hegel y como lo abordan autores como Charles Taylor, Axel Honneth, a quienes la exposición de Hegel les resulta un paso obligado.

Bibliografía

- Albizu, Edgardo. *Hegel, filósofo del presente*. Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- Bataille, G. *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena, 2005.
- Bloch, Ernst. *El pensamiento de Hegel*. Trad. Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- _____ *Sujeto objeto, El pensamiento de Hegel*. Trad. de Wenceslao Roces (edición original), José María Ripalda (capítulo VI), Guillermo Hirata y Justo Pérez del Corral (ediciones 1951 y 1962). México, Fondo de Cultura Económica, 1985. [Segunda edición en español]
- Châtelet, François. *Hegel según Hegel*. Trad. de Josep Escoda. Barcelona, Laia, 1973.
- Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa. 1933 - 1978*. Trad. Elena Benarroch. Madrid, Cátedra, 1982.
- Dri, Rubén. *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007.
- Espinosa Proa, Sergio. *El fin de la naturaleza: ensayos sobre Hegel*. México, Universidad Autónoma de Zacatecas, M. A. Porrúa, 2004.
- Fabro, Cornelio. *La dialéctica de Hegel*. Traducción de Juan R. Courreges. Buenos Aires, Columba, 1969.
- Findlay Niemeyer, John. *Reexamen de Hegel*. Trad. castellana de J. C. García Borrón. Barcelona, Grijalbo, 1969.
- Freud Sigmund, *Más allá del principio del placer; Psicología de las masas y análisis del yo; El yo y el ello*. Traducción directa del alemán Luis López Ballesteros, y de Torres, Luis. Barcelona, RBA Coleccionables, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg. *La dialéctica de Hegel: Cinco ensayos hermenéuticos*. Traducción de Manuel Garrido. Madrid, Colección Cátedra–Teorema, 1988. [Tercera Edición]
- Gandler, Stefan. *Fragments de Frankfurt*. México, Siglo XXI Editores-Universidad Autónoma de Querétaro-Facultad de Ciencias, Políticas y Sociales, 2009.
- Garaudy, Roger. *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*. Trad. Alfredo Llanos. Buenos Aires, Editorial Siglo Veinte, 1973.

- _____ *El método de Hegel*. Traducción de Ofelia Monga y Alfredo Llanos. Buenos Aires, Editorial Leviatán, 1985.
- Hegel, G.W. F. *Ciencia de la lógica*. Trad. Rodolfo y Augusta Mondolfo, pról. Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Solar, 1993. [6ª ed.]
- _____ *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid, Alianza-Universidad, 1997.
- _____ *Escritos de juventud*. Ed. introducción y notas de José M. Ripalda. Trad. de Zoltan Szankay y José María Ripalda. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- _____ *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. México, Fondo de Cultura Económica, 2003. [Decimocuarta reimpresión]
- _____ *Filosofía del derecho*. Trad. Angélica Mendoza de Montero. México, Casa Juan Pablos, 2004. [Tercera reimpresión]
- _____ *Filosofía real*. Traducción y Edición José María Ripalda. México, Fondo de Cultura Económica, 2008. [Primera edición]
- _____ *La Constitución de Alemania*. Introducción, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón. Madrid, Aguilar, 1972.
- _____ *Lecciones sobre la historia de la filosofía 1*. Trad. de Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 2005. [Octava reimpresión en español]
- Hondt, Jacques D'. *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Trad. castellana de Manuel Ballester. Barcelona, Grijalbo, 1997.
- Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Trad. Francisco Fernández Buey. Barcelona, Península, 1991.
- Jiménez Redondo, Manuel. *Fenomenología del espíritu / George Wilhelm Friedrich Hegel*. Edición y traducción de: Manuel Jiménez Redondo. Valencia. Pre-textos. 2006.
- Kaufmann, Walter Arnold. *Hegel*. Trad. Víctor Sánchez de Zavala. Madrid, Alianza, 1968.
- Kojève, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Trad. de Juan José Sebrelli. Buenos Aires, La Pléyade, 1971.
- _____ *La dialéctica de lo real y la idea de muerte en Hegel*. Trad. de Juan José Sebrelli. Revisión a cargo de Alfredo Llanos. Buenos Aires, La Pléyade, 1972.

- Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto. Estudios sobre los problemas del hombre y el mundo*. Versión y prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez. México, Grijalbo, 1967.
- Kostas, Papaioannou. *Hegel*. Trad. Bartolomé Parera Galmes. Madrid, Ediciones Distribuciones, 1981.
- Küng Hans. *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Barcelona, Herder, 1974.
- Labarrière, Pierre-Jean. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*. Trad. Guillermo Hirata. Revisado por José María Ripalda. México, Fondo de Cultura Económica, 1985. [Primera edición en español]
- Lukács, George. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona, Grijalbo, 1976.
- Marcuse, Herbert. *Ontología de Hegel y Teoría de la Historicidad*. Trad. M. Sacristán. Martínez Roca. Barcelona, 1970.
- _____ *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Barcelona, Altaya, 1994.
- Merleau-Ponty. M. *Las Aventuras de la Dialéctica*. Trad. León Rozitchner. Buenos Aires, ed. La Pléyade, 1974.
- Nancy, Luc-Jean. Hegel. *La inquietud de lo negativo*. Trad. de Juan Manuel Garrido. Madrid, Arena Libros, 2005.
- Palmier, J. *Hegel*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Podetti, Amelia. *Comentario a la introducción a la Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007.
- Ripalda, José María. *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Sartre, Jean Paul, *Critica de la razón dialéctica, precedida de cuestiones de método*. Traducción de Manuel Lamana. Buenos Aires, Losada, 2004.
- Pérez Borbujo Fernando. *Schelling. El sistema de la libertad*, Barcelona, Herder, 2004.
- Serreau, René. *Hegel y el hegelianismo*. Trad. León Sigal. Buenos Aires, Universitaria de Buenos Aires, 1978. [Quinta edición]
- Simon, Josef. *El problema del lenguaje en Hegel*. Versión castellana de Ana Agud. con la colaboración de Rafael de Agapito. Madrid, Taurus, 1982.

Schmidt, Gerhardt. *La religión en el Estado de Hegel*. Barcelona, Laia, 1982.

_____ *Razón y experiencia*. Barcelona, Laia, 1982.

Taylor, Charles. *El Multiculturalismo y la Política del Reconocimiento*. Comentarios de Amy Gutman *et al.* México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____ *Hegel*. Traducción de Francisco Castro Merifield, Carlos Mandiola, Pablo Lazo, México, Anthropos, 2010.

Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Prólogo de Emilio Lledó. Barcelona, Laia. 1979.

Wahl, Jean André. *La lógica de Hegel como fenomenología*. Buenos Aires, La Pléyade, 1973.

Weil Eric. *Hegel y el Estado*. Córdoba (Argentina), Nagelkop, 1970.