



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**NEGATIVIDAD Y VIDA EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU.**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:**

**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**P R E S E N T A :**

**GUILLERMO MARTÍNEZ PARRA**

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



**MÉXICO, D.F.**

**2008**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

Agradezco ante todo a mis padres: Moisés y Amalia,  
por el amor y el esfuerzo; por la confianza y el apoyo  
que siempre me han brindado.

Agradezco a mis hermanos: Carmen, Amalia e Israel,  
a los nuevos miembros de la familia, Ismael y Leoncito;  
por todas las experiencias compartidas,  
que aunque no siempre han sido buenas  
nos han mantenido juntos

A toda mi familia y amigos.

A Ma, Fernanda (†) por el tiempo que estuvo con nosotros,  
a sus padres Rosario y Mari Tere,  
a sus hermanas: Ana Karen y Paola.

A la Doctora Fabiola De Orta, y a todos los miembros  
del hospital Luís Sánchez Bulnes

A los grandes amigos de la facultad y de la infancia:  
Fidel, Armando, Juve, Octavio, Patricia, Manuel, Martín,  
Omar, Oscar, Mariana, Magali, Abel,  
Albert, Sandra, Edgar, Álvaro,  
Miguel, Dessi, Laura, Manuel, Mauricio,  
David, Ángel, José Luís, Julio, Santos;  
al padre Luís del Valle, a Ilse por la gratuidad de su amor,  
a todos los vallejo, gracias compadres

A mis sinodales y a mi tutor por su apoyo:

Mtro. José Ignacio Palencia Gómez  
Lic. Omar Jiménez Ramos  
Lic. Pedro Joel Reyes López  
Mtro. Ricardo Vásquez Gutiérrez  
Dr. Carlos Oliva Mendoza

La esquina

Anteaman los perdidos en la desolación. Las  
derrotas de la libertad y,  
los jóvenes que nunca llegaron  
callan en mi umbral.  
¿Qué fue de tanto padre entre dos sogas?  
Las vidas que perdí  
ahí están, reclamando.  
Esto no es un poema.  
Hablo de lo que fue.  
De mi hijo, donde cabía  
tanto mar y cupo tanta sombra.  
¡A ver si se presenta la palabra!  
¡A ver si puede!  
¡Ahí da vuelta la esquina  
para no verme más!

Juan Gelman

Quiero dedicar esta tesis a los amigos  
masacrados en Ecuador, a sus familiares,  
nada reparará el daño que les hicieron,  
pero su lucha y esfuerzo siempre vivirá con nosotros,  
gracias: Fernando Franco, Juan Gonzáles,  
Soren Ulises Avilés, Verónica Natalia Velásquez;  
quiero dedicar también a Lucia Morett,  
sobreviviente de ese asesinato, y a su familia este trabajo.

## Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
<b>Primer Capítulo.....</b>	<b>8</b>
La certeza sensible.....	8
1.1 La negatividad sensible en el capítulo primero de la <i>Fenomenología del Espíritu</i> .....	8
1.2 La negatividad en el lado del objeto.....	9
1.3 La negatividad en el lado del sujeto.....	16
<b>Segundo Capítulo.....</b>	<b>20</b>
2.1 Vida y razón, una aproximación.....	20
2.2 La apetencia de la conciencia.....	23
2.3 Autoconciencias contrapuestas, lucha y liberación.....	28
2.4 La forma dependiente de la conciencia.....	40
2.5 El Señor y el Siervo, una relación tormentosa.....	42
2.6 La temeridad y la valentía de la autoconciencia.....	50
2.7 El trabajo que libera, la formación cultural un principio de liberación.....	53
<b>Tercer Capítulo.....</b>	<b>57</b>
3.1 El sistema científico, la unidad de la ciencia.....	59
3.2 La verdad desplegándose.....	63
3.3 De la conciencia a la ciencia, el camino de una experiencia.....	67
3.4 La cultura, gestación del espíritu contemporáneo.....	76
<b>Cuarto Capítulo.....</b>	<b>85</b>
4.1 Hegel, la tentación subjetiva.....	85
4.2 Existencia objetiva, descentramiento del sujeto.....	90
4.3 Latinoamérica. Plenificación de la dialéctica del Señor y el Siervo.....	93
<b>Conclusiones.....</b>	<b>97</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>102</b>

# NEGATIVIDAD Y VIDA EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

## Introducción

La razón y la ocasión.

El año pasado se cumplieron 200 años de la publicación de la obra fundamental de Hegel, la *Fenomenología del espíritu*, que se publicó en 1807 después de la batalla de Jena (1806); su aparición representa una ruptura con la filosofía anterior. En habla hispana el texto fue traducido por Wenceslao Roces en el año de 1966 por lo cual se cumplen ya 42 años de la aparición de la obra. Todas esas fechas no son trascendentes *per se*, en cualquier caso lo que ha trascendido es el texto y eso es lo que a nosotros nos interesa.

En esos doscientos años se han realizado un sinnúmero de interpretaciones que por lo regular resultan parciales o reduccionistas, se ha fragmentado el pensamiento de un autor que paradójicamente buscó la unidad del *sistema* en la totalidad de su obra y pese a ello los trabajos mismos muestran una doble articulación; ciertos estudiosos (como Luckas, Dussel, Trías) mantienen canónicamente la separación entre los textos de juventud y los de madurez como si esa línea se pudiera trazar de forma tajante. Como si no existiese ningún punto en el cual se entrecruzarán el pensamiento de un Hegel maduro con el Hegel joven ¿No resulta paradójica esta dualidad? ¿No es más bien una división impuesta por los lectores e intérpretes que por el propio Hegel?

Entre los lectores destacados de Hegel encontramos a Marx quien intenta separar el *método* del sistema con el fin de utilizarlo para realizar su crítica a la economía, dando un peso ontológico preponderante a la dialéctica; ahí está de igual forma Kojève, para quien la *muerte* es el fenómeno fundamental en el *corpus*

hegeliano. Eugenio Trías, en su ensayo *El Lenguaje del Perdón*, reflexiona en torno al pensar hegeliano desde su fase de transición en el período que va de Frankfurt a Jena: se cuestiona cómo y por qué Hegel abandonó el concepto de *amor* para asumir la perspectiva de la *intersubjetividad*, pues, según él, esta última no aparece en los *Escritos de juventud* y en lugar de ser complementarios (ambos conceptos) resultan contradictorios. Para Trías es indispensable comprender que el pensador alemán poco a poco renunció, en el ámbito teórico, al estatus conferido al amor en el arranque de sus reflexiones, para otorgárselo a un nuevo concepto: el *espíritu*.

Enrique Dussel por su parte al adoptar una posición que intenta ser crítica y renovar la tópica sobre *el fin de la dialéctica*, a saber, si ella es un proceso que concluye o llega a un fin, o si ese absoluto es relativo, se decide por la primera opción; de esto podemos deducir que, para Dussel, en la obra del filósofo alemán se cancela el *movimiento dialéctico* y la construcción sustenta dogmáticamente la defensa del Estado Alemán atentando, por lo tanto, contra la alteridad para dar preeminencia ontológica al *Sistema* o la *Totalidad*. Eugene Gogol analiza la incidencia, o mejor dicho, *la influencia del pensamiento del filósofo alemán, en los movimientos revolucionarios*, indígenas, de piqueteros, en el entorno de nuestra América. Sin lugar a dudas, éste es un buen intento por dimensionar la actualidad de la reflexión crítica que encontramos en los textos de nuestro autor. Toda esta gama de exégesis impone sus propias lindes y se complementan unas a otras para darle un nuevo sentido al legado hegeliano.

Pero, ¿qué sentido adquiere hoy una lectura de una obra que cumplió doscientos años? ¿Tiene Hegel algo que decir sobre nuestra época? ¿No resulta anacrónico pensar nuestra cotidianidad, el futuro y el presente desde la óptica de un idealista alemán que vivió entre los siglos XVIII y XIX? Hegel sigue más vivo que nunca, así lo demuestran las discusiones sobre sus trabajos, la edición de nuevos libros sobre su vida y obra. Mas el texto deviene válido al trascender el trabajo filosófico. ¿Qué sucedería si acaso Hegel se enterara de la manera en que el espíritu humano se ha degradado? ¿Acaso Hegel puede proporcionarnos algunas herramientas para hacer la lectura correcta del *espíritu de la época*? La

necesidad de un replanteamiento de los problemas viene dada desde la vida y la angustia experimentada por los hombres, por el abismo al cual vamos cayendo y del cual es muy posible no se pueda salir.

La naturaleza poco a poco comienza a sufrir los efectos de la destrucción y reacciona ante ellos buscando cierto equilibrio, puede ser que si la tierra demanda ese equilibrio nosotros quedemos fuera de ella. El desastre ecológico es muestra de esa incompreensión, de la ausencia del reconocimiento, de la incapacidad para relacionarnos con lo externo; ahora el resultado de nuestras reflexiones es insuficiente para penetrar el mundo, para asirlo, para hacerlo común, el horizonte de la interpretación se encuentra limitado por el de la práctica. Y, sin embargo, la práctica tampoco ofrece la ansiada estructuración racional del universo, sólo nos acercamos (*extroversión*) al mundo para después *introvertirnos*; pero después de la introversión debemos saldar cuentas con el mundo externo. Oscilamos entre los devaneos teóricos o metafísicos y la angustia por la existencia. Vivimos frustrados. Sobrepasando e incrementando nuestras frustraciones.

Por lo pronto, propongo la necesidad de realizar una *crítica* de nuestra *cultura* y a la sombría *post-modernidad* que por costumbre hemos aceptado sin cuestionar, una post-modernidad inacabable, esta crítica debe ser sin duda un análisis de nuestra historia presente, recordemos que este año se cumplieron sesenta y un años de la detonación de la bomba atómica. Hiroshima y Nagasaki son una gran muestra de la capacidad destructiva de lo humano, de la incompreensión del otro y del sí mismo. La falta de reconocimiento nos puede hundir en una noche más oscura que otras noches por las cuales ya pasó la humanidad. El terror se encumbrará como el monarca de este nuestro mundo si no consideramos la diferencia entre el *ser-me*, el *ser-te* y el *ser-nos*. No tendremos oportunidad de reconducir nuestros pasos si no consideramos que la crisis por la que atraviesa el espíritu humano es provocada por la propia naturaleza humana que en el fondo descansa en el *no-reconocimiento* de la *alteridad*.

La alteridad es la alternativa, no por sí misma, sino por la oportunidad que representa en su relación con la totalidad. Se debe profundizar en el concepto de alteridad, enriquecerlo con nuevos sentidos y significados con el fin de realizar una



crítica y la superación de la cultura postmoderna. Así en la obra hegeliana se aborda el papel de la intersubjetividad en varios pasajes, sin embargo, están presupuestos otros elementos que son la guía sobre la cual pretende discurrir este ensayo.

Al realizar una crítica de la cultura no es posible sustraerse de los productos de esa propia cultura, podemos afirmar que existe un proceso de *positividad de la cultura* (entiéndase positividad en el sentido hegeliano, es decir, desde la vacuidad o fosilización de los conceptos), la *deformación cultural* es el sino de nuestra vida actual; por lo tanto, para que el *espíritu de la época* se muestre en su desnudez debemos examinar su devenir, su desarrollo, su génesis, sin perder de vista la totalidad a la que obedece. Por ahora que vengan los festejos y las críticas, pero no olvidemos lo extraordinario de la situación y lo apremiante de la acción reflexiva, Hegel puede ser un buen abrevadero para estos malos tiempos.

## Los Motivos.

La filosofía tal y como es concebida en nuestros días ha partido de fundamentos o supuestos que constantemente son puestos en duda, ello ha permitido el desarrollo de diversos campos (tanto filosóficos como científicos) pues no sólo la filosofía ha sido presa de la transformación de la cultura. Hegel marca un hito en el desarrollo de la filosofía y en el esplendor del pensamiento occidental pero no sólo ahí; el llamado idealismo Alemán encuentra su cúspide de la mano del originario de Stuttgart, quien a la manera de Virgilio nos va guiando por el periplo que recorre el espíritu para llegar hasta el *saber absoluto*. En cierta medida descendemos al infierno en un desgarrador trayecto para después acceder al cielo, un cielo que será también el principio de la decadencia del idealismo ya que Hegel creará las bases para su superación. La fenomenología puede ser vista como la experiencia que hace de sí misma la conciencia, por lo tanto, el camino puede ser *metafóricamente* considerado como un *ascenso* desde la *certeza sensible* hasta la *idea*.

Para el estudiante de Tubinga es indispensable saber del hueso de la conciencia para saber del desarrollo de espíritu, formulando la importancia de incluir a la historia como elemento esencial para el estudio de la conciencia. El objetivo fundamental de este trabajo será observar la relación existente entre la *vida* (más allá de concebirla como un concepto) y la *negatividad*, la tarea es ir desentrañando los conceptos que nos asistan en la comprensión de ambos fenómenos para mostrar cómo se refieren uno al otro. Por lo ya mencionado, en el primer capítulo emprendo la investigación de lo que se ha denominado la *negatividad*, siempre en su relación con el pensar especulativo, en tanto que, en el segundo capítulo se continua con la investigación sobre el fenómeno de la *vida* desde las diferentes perspectivas que el propio Hegel propone y su relación con la negatividad, a la par de la superación de las determinidades. En un tercer capítulo se observa la relación de ambos fenómenos analizados a través de dos categorías

que han permitido el Análisis de la Realidad: alteridad y totalidad; para finalizar con un cuarto capítulo en el cual intento realizar una crítica a la filosofía hegeliana desde la subjetividad. Los objetivos son los siguientes:

Observaremos el *movimiento dialéctico*, como un elemento inmanente al proceso que impulsa el desarrollo, éste concebido como inacabado. Mostraremos que la idea de la *Vida* es el fundamento sobre el cual se construye el edificio hegeliano, sin que por esto sea un proyecto filosófico vitalista. La *Vida* no la consideraremos en su mera representación conceptual pues su alcance rebasa el hecho de afirmarse como categoría racional que permite la comprensión de lo vivo, en el segundo capítulo será clara la relación de la negatividad y la vida. La exterioridad (Alteridad) y la totalidad (Unidad del sistema) deben ser contempladas independientemente del uso que se les puede dar para la justificación de algún sistema totalitario (siempre y cuando se ciña uno al contexto hegeliano), pues desde ambas categorías es factible realizar una nueva teoría de la ideología, una crítica a la cultura o una crítica a la economía política actual. A nosotros nos servirá para realizar el análisis sobre el absoluto como vida.

La distancia existente entre el pensamiento hegeliano y las tendencias filosóficas actuales es abismal, pero el abismo en su magnitud no puede ser tan grande como para no dar un salto sobre él. El pensamiento hegeliano nos ofrece pistas sobre el despliegue de la humanidad en el tiempo, razón por la cual el pensamiento dialéctico o especulativo puede ayudar a repensar el mundo contemporáneo en el cual habitamos; es factible que la dialéctica como método (separado del sistema) dé luces sobre algunos fenómenos actuales ya sean éstos en contra de la humanidad o a favor de ella. (El multiculturalismo es aquí un ejemplo)

En cada uno de los capítulos desarrollados no faltarán elementos concretos de los cuales arranca la reflexión, así por ejemplo para el primer apartado que tratará sobre el movimiento dialéctico he considerado pertinente mostrar tanto el elemento de la negatividad como el de la *positividad* que permiten el desarrollo del

espíritu<sup>1</sup>, concretamente desde la *certeza sensible*. En un segundo capítulo del texto se analiza la figura del reconocimiento que desemboca en el análisis del movimiento dialéctico y la vida, en el capítulo cuarto de la *Fenomenología del espíritu*. En el tercer capítulo analizo las figuras de totalidad y alteridad en relación con el concepto de absoluto y del saber. El cuarto capítulo cierra las reflexiones sobre la filosofía de Hegel por mediación de la crítica de la filosofía contemporánea de Leonardo Boff, observo las limitaciones de la filosofía hegeliana y sus principales aportaciones. Con todo esto se pretende que cada capítulo se logre entender por sí mismo, aunque siempre conservando la coherencia entre uno y otro con el todo de la obra, pues siempre se toma en cuenta el punto neurálgico de la tesis: la relación entre *negatividad* y *vida* en la *Fenomenología del espíritu*.

Consecuentemente en apartados posteriores se tomarán los momentos que puedan esclarecer lo que Hegel entiende por el concepto de vida, para observar detenidamente la relación vida-dialéctica, pero ahora desde otro par de conceptos: totalidad y alteridad que han permitido la crítica de lo político, desde su materialización.

---

<sup>1</sup> En los textos juveniles Hegel refiere con el concepto de *positividad* al anquilosamiento de las instituciones y de las leyes. Mientras que, en la *Fenomenología* se alude a un movimiento donde el movimiento de la negatividad adquiere nuevas determinidades.

## Primer Capítulo

De todas las cosas que se han de buscar,  
la primera es la sabiduría.  
Hugo de San Víctor

La certeza sensible

1.1 La negatividad en el capítulo primero de la *Fenomenología del Espíritu*

El presente ensayo nace de dos intenciones. La primera se expresa bajo la necesidad de referirme al pensamiento hegeliano desde su entraña y no desde fuera; muchos de los comentaristas han sustentado sus análisis a partir de un *método comparativo*, es decir, toman ciertas categorías desplegadas por Hegel enfrentándoles categorías desarrolladas con anterioridad por la tradición, con el fin de explicar ambas (como hace Gadamer), corriendo el riesgo de confundirlas o de no explicarlas; no juzgo este método como inadecuado, pero mi punto de partida se funda sólo en una interpretación de los pasajes significativos, manteniendo un diálogo conmigo mismo, un monólogo dialéctico si se quiere denominar de alguna forma a este ejercicio.

La segunda intención está implícita e intenta mostrar la factibilidad de ir revalorando algunos términos filosóficos caídos en el olvido o en el desprecio, nos opondremos a quienes pretenden ver en el *proceso dialéctico* únicamente la vía que desemboca en lo absoluto, concebido éste como la mancha bulímica que va engullendo todo lo que se le pone al frente; mientras la realidad tiembla (esta interpretación es sustentada entre otros por Colomer<sup>1</sup>), las tesis a exponer son las siguientes:

---

<sup>1</sup> Cfr. Colomer Eusebi, *El Pensamiento Alemán De Kant A Heidegger*, "El Idealismo: Fichte, Schelling Y Hegel", Barcelona, Biblioteca Herder, t. II, 1986.

1. La *certeza sensible* es insuficiente para determinar nuestro conocimiento. Como presupuesto diremos que la *certeza sensible* se concibe a sí misma como el *saber verdadero*.
2. La *negación* es una condición *sine qua non* (elemento constitutivo y constituyente del movimiento dialéctico, el cual es atravesado por un rasgo de positividad), observaremos la paradoja que subyace en lo negativo por lo cual resulta insuficiente la mera negación, haciéndose necesaria la superación de la negación a través de la negación de la negación. Por otro lado, notaremos que la negación no se encuentra restringida al ámbito epistémico o al terreno de la lógica formal pues la negatividad cala en lo ontológico.

Para advertir el método dialéctico prevaleciente en toda la obra del pensador alemán se deben tomar en cuenta tres aspectos que en mi opinión son los de mayor relevancia: La negación, la identidad y la diferencia; el foco de la discusión gira sobre la primera. Así que debemos tomar en cuenta que recurrimos aquí a un momento concreto de la *Fenomenología Del Espíritu*, como es la certeza sensible, para explicar cómo funciona la negatividad.

## 1.2 La negatividad en el lado del objeto.

No es para nada casual que *La Fenomenología Del Espíritu* arranque con la figura de la *certeza sensible* o la expresión del sentido común porque el proyecto filosófico de Hegel parte de fenómenos que irán enriqueciéndose, en un proceso de clarificación desde la certeza sensible hasta el absoluto, por ello se debe partir de lo más abstracto que en el inicio parece ser lo más concreto, para ser negado y así obtener un mayor grado de determinación. A lo largo del ensayo confrontaremos dos tesis para apoyar nuestras reflexiones sobre la función de la negatividad en el movimiento dialéctico:

1. La teoría sensualista plantea que el saber adquirido por el hombre es un conocimiento inmediato, obtenido a través de datos que nos llegan de los sentidos.
2. El conocimiento empírico no puede ofrecernos una explicación acerca del saber que no hemos obtenido por nuestros sentidos.

Esta disputa se puede traducir en términos kantianos en la distinción entre verdades de razón y verdades de hecho, el ser humano sin duda siempre parte de su sentido común, del buen sentido que parafraseando a Descartes es "la cosa mejor repartida del mundo" pero la peor utilizada. Para la conciencia ingenua, el saber obtenido con relación al mundo nos llega gracias a los sentidos, la característica fundamental de la certeza sensible no es su infinitud o su riqueza sino que ese saber inmediato se supone el más verdadero. El problema es cómo puede establecerse desde la certeza sensible un criterio de verdad. Para comprender teóricamente los supuestos encontrados en la base de la conciencia natural, observemos su aparecer:

[...] Este conocimiento se manifiesta, además, como el más verdadero, pues aún no se ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud. Pero, de hecho, esta certeza se muestra ante sí misma como la verdad más abstracta y más pobre. Lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que es; y su verdad contiene solamente el ser de la cosa. La conciencia, por su parte, es en esta certeza como puro yo, y yo soy en ella como puro éste y el objeto, asimismo, como puro esto.<sup>2</sup>

Por un lado, se presupone que el saber sensible es el más verdadero; por otro lado, se sustenta la separación ontológica del sujeto-objeto, defendiendo así un realismo ingenuo pues únicamente puedo decir desde la *certeza sensible* que el mundo es, es decir, todo lo existente fuera de un yo, es un *esto*, en consecuencia la conciencia nada más puede concebirse como "*un éste*", pero no como una conciencia ni como autoconciencia. Podemos ir más allá de la inmediatez comprobando que el yo se encuentra en realidad siempre mediado por "el esto" y viceversa; esa certeza que enunció el yo no es una certeza a la cual se

---

<sup>2</sup> Hegel, G. W. F., *Fenomenología Del Espíritu*, 410 reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p.63.

haya accedido por la reflexión sobre sí o sobre la cosa, pero si criticamos detenidamente tal certeza observaremos que ambos se determinan de forma mediata. Si algo es sensible es porque existe una sensibilidad que le siente pero también si alguien siente es porque de hecho hay algo que sentir. Lo sentido y lo sensible conforman la unidad de la certeza sensible como totalidad:

[...] y si nosotros reflexionamos acerca de esta diferencia, vemos que ni el uno ni lo otro son en la certeza sensible solamente como algo inmediato, sino, al mismo tiempo, como algo mediado; yo tengo la certeza por medio de un otro, que es precisamente la cosa, y ésta, a su vez, es en la certeza por medio de otro, que es precisamente el yo.<sup>3</sup>

El capítulo correspondiente a la certeza sensible se divide en tres apartados anteceditos por una breve introducción, comenzado con el objeto de la certeza se llegará al sujeto de ella para finalizar con su experiencia, que es al mismo tiempo el paso al segundo capítulo. El sentido común se representa al objeto como la esencia contraponiéndole lo subjetivo como lo inesencial. El objeto existente tiene una realidad propia e independiente de la conciencia, el objeto sólo es; advirtamos los tres momentos:

1. *El objeto es lo esencial*, el objeto se caracteriza aquí porque posee una existencia autónoma respecto al sujeto, en consecuencia el lado de la conciencia es lo no esencial, es lo inesencial que siempre cambia mientras que el objeto es lo que permanece. (Un resultado de esta posición es un realismo inocente y lo único que dice es que la cosa es, pero no puede explicar cómo es, ni cómo llegó a ser lo que es)

2. *El sujeto es la esencia*. El supuesto sobre el cual descansa esta afirmación denota el hecho de la no-esencialidad del objeto, el objeto es porque existe un yo que lo puede conocer pero manteniéndonos aún en la inmediatez de la relación. Pero una consecuencia es que nos retraemos a la subjetividad de tal forma que nos contemplamos como individuos aislados. (solipsismo)

3. *La experiencia de la certeza sensible*, desde tal figura podremos conciliar la relación sujeto-objeto sin que ninguno sea lo esencial, pues la relación será la esencia de la certeza sensible

---

<sup>3</sup> *Op. Cit.* p. 64.



Así se define el primer momento dialéctico por encima de la experiencia inconsciente de la conciencia, pues ella no se da cuenta del curso del proceso en su interior pero lo está viviendo, surge poco a poco en la profundidad de sí un nuevo objeto, que es ella misma pero su pobreza en este momento la imposibilita para preguntarse cómo mira, han entrado desde ahora en juego los elementos fundamentales en el proceso dialéctico, la identidad, la diferencia y la negación, reparemos en lo que Xirau dice de la última:

Dentro de este mecanismo, descrito por ahora desde un punto de vista externo, lo más importante es la presencia de la negación. La idea fundamental en Hegel es que cualquier término, ente físico, espiritual o moral, contiene en sí su propia negación. *No una negación definitiva, sin embargo, sino una negación que nos conduce a la afirmación de una síntesis enriquecida por la presencia de los dos contrarios.* (las cursivas son mías)<sup>4</sup>

En la afirmación que manifiesta la esencialidad del objeto se encuentra la problemática siguiente: si lo esencial es el objeto frente al cual aparece inesencialmente el sujeto, entonces cómo es posible que lo insustancial pueda conocer lo esencial, ello es factible exclusivamente si imaginamos al conocimiento como un médium recibiendo pasivamente todos los impulsos del exterior sin hacer nada o como instrumento para apoderarse de lo absoluto, pero Hegel nos advierte, en la introducción, de la inconsistencia de preconcebir al conocimiento separado del ser, ya que "el saber es saber de lo absoluto":

[...] La razón pura de este idealismo, para llegar a este otro que le es esencial, es decir, que es, por tanto, el en sí, pero que no lo tiene en ella misma, es remitida de nuevo, por ella misma, a aquel saber que no es un saber de lo verdadero; de este modo, se condena, a sabiendas y por su voluntad, a un saber no verdadero y no puede apartarse del suponer y del percibir, que no encierra verdad alguna para ella misma. Se halla en contradicción inmediata al afirmar como la esencia algo doble y sencillamente contrapuesta, la unidad de la apercepción y, al mismo tiempo, la cosa que, aunque se llame el impulso ajeno, la esencia empírica o la sensibilidad o la cosa en sí, sigue permaneciendo la misma en su concepto extraña a dicha unidad<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Xirau, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. 6ta reimp. México, UNAM, 2003

<sup>5</sup> Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, - 4ta reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p.52.

La conciencia, para realizar el estudio de sí misma, comienza por la posición notoriamente más ingenua, de algún modo esa perspectiva debe ser criticada pues ella sólo admite la existencia del ser; el ser se mantiene a través del devenir pero la certeza sensible concibe el saber de ese ser como algo separado e insustancial, de tal planteamiento se deducen las siguientes conclusiones:

- El conocimiento depende únicamente del objeto y el sujeto es meramente un médium.
- Los objetos tienen realidad separada pero la conciencia sumida como está en este nivel de la certeza sensible no puede ir más allá de afirmar un esto. Nos encontramos en el nivel más abstracto aunque de hecho la conciencia piense encontrarse en el nivel de concreción más elevado.

Para Hyppolite esta posición es la defendida por Parménides, una perspectiva que refleja la *identidad* entre el ser y el pensar en la forma de la mera inmediatez, además, de dar cierta preeminencia de aquél sobre éste; señalemos ya que para Hegel no existe un *saber inmediato*; contrariamente a esta opinión, Hegel fundamentará la mediación de todo conocimiento, luego entonces la relación "*ser-pensar*" se encuentra mediada. Consideremos la reflexión del comentador de la *Fenomenología* acerca de las incoherencias con las cuales se enreda la propia certeza sensible:

[...] Al considerar la experiencia de tal inconsistencia veremos cómo la certeza sensible descubre por sí misma que ese ser, que es su verdad esencial, no es tal más que gracias a la negación. En vez de ser el ser inmediato, es la abstracción, lo universal, como la negación de todo «esto» particular, primera manifestación negativa de lo universal en la conciencia.<sup>6</sup>

Al nombrar la certeza de lo sensible el *esto* como lo inmediato puesto ahí o como lo inminente y lo esencial, demuestra lo opuesto de lo que supone, pues el *esto* al cual la certidumbre de lo sensible ha llegado es producto de la negación de otro, por medio de la abstracción incluso ha postulado un *universal*, ya que se ha negado cualquier *esto* en su peculiaridad, se ha negado *este* árbol, *este* cielo, *este*

---

<sup>6</sup> Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*. España, Ediciones Península, 1974. p. 84.

arroyo para afirmar el “*esto*” como ser. Hay un aspecto doble caracterizado en el *esto*, el *aquí* y el *ahora*, el espacio y el tiempo aparecen como universales gracias a los cuales el objeto es. Hegel propone dos casos para examinar con detenimiento, ambos servirán para comprender cómo el *aquí* y el *ahora* no son las determinaciones inmediatas que la certeza sensible cree:

- **Ahora es de día - Ahora es de noche.**
- **Este es un árbol - Esta es una casa.**

Concediendo demasiado y suponiendo que desde el fenómeno de la sensibilidad puedan articularse las determinaciones de este lenguaje, un lenguaje dependiente de una estructura más compleja, Hegel está dispuesto a revisar ambos casos. Al cuestionarnos sobre lo que sean el *Ahora* y el *Aquí*, caeremos en la cuenta que el *Ahora* resulta ser un elemento universal que es la articulación de muchos ahora, de todos los ahora determinados. El *Ahora universal* negará todos los *ahora particulares* pero subsumiéndolos, aquí la disquisición sugiere pensar en cómo es factible que mientras yo menciono el ahora, éste ya pasó y que este ahora sea idéntico a otro ahora pero diferente. Al leer el pasaje anterior donde se enuncia el proceso de unidad y diferenciación de los ahora, uno no puede dejar de recordar a San Agustín de Hipona tratando los tópicos del tiempo y el instante:

¿Qué es, pues, el tiempo? Sé bien lo que es, si no se me pregunta. Pero cuando quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Pero me atrevo a decir que sé con certeza que si nada pasara no habría tiempo pasado. Y si nada existiera no habría tiempo presente.

[...] Luego, si el presente para ser tiempo es preciso que deje de ser presente y se convierta en pasado, ¿cómo decimos que el presente existe si su razón de ser estriba en dejar de ser? No podemos decir, pues, que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser.<sup>7</sup>

Si en este momento suponemos por ejemplo que ahora es de día y de hecho es de día, nuestro supuesto coincide con el hecho pero cuando haya

---

<sup>7</sup> Agustín. *Confesiones*, Madrid, Alianza Editorial, 1997. Cap. XI, p.327.

pasado el tiempo, se haga de noche y afirmemos de nueva cuenta que es de día siendo en realidad de noche entonces nuestra afirmación no corresponderá al hecho. El fenómeno en la relación con lo afirmado no corresponde de forma inmediata (entre otras críticas salta aquí a la vista una a la teoría de la adecuación), no obstante, la certeza sensible pretende ostentar el saber inmediato y verdadero; pero, se produce una inversión pues una de sus afirmaciones ha sido negada por la otra, ésta a su vez puede ser negada por aquélla en otro momento. Entonces al reconocer el despliegue del tiempo concluimos que la conciencia a partir de diversas mediaciones, niega las determinaciones particulares de ambos ahora, dejando el ahora que surge de la negación en una determinabilidad más compleja, concreta y universal. El *Ahora* no es este día o esta noche, es algo que trasciende la singularidad, debemos ver detrás del ejemplo, *el concepto*.

El ahora es pues este ahora que no es otro ahora, pero ese otro ahora también es un ahora que no es aquel inicial, ambos tienen su propia identidad, ella consiste en ser diferentes, uno puede pensar en el tiempo y decir: este instante ya no es, pues mientras lo menciono ha dejado de ser, pero en el instante en el que ahora me encuentro también es un instante como el pasado; la duración del instante es pasajera, esa cualidad es lo que los hace ser semejantes pero no idénticos, en la médula del instante encontramos al *ser* y al *no ser*, el instante es duración de lo efímero, lo instantáneo deja de ser, pasa pero al mismo tiempo es *siendo, dejando de ser*. Ese movimiento dialéctico indicado en el desarrollo anterior aparece de nueva cuenta en la problemática del *aquí*.

El *Ahora* o el *Aquí* serán la unidad de la unidad y la diferencia, "identidad de la identidad y la no-identidad", los ahora y los aquí se *negarán* en su singularidad pero esa negación también deberá ser negada, en consecuencia se *afirmarán* como otros *Aquí* y *Ahora* diferentes a los particulares, con una mayor concreción:

Nuestro punto de partida era el aquí y el ahora inefables pero positivos; lo que hemos descubierto es la negación que existe en ellos. Sólo son por la negación de su ser otro. La singularidad pasa a ser universalidad, pero la

universalidad no es positiva, se muestra como la pura abstracción y, sin embargo, como el elemento simple que es tal por medio de otro. [...] <sup>8</sup>

La conciencia ha encontrado que la certeza no es un saber inmediato del objeto porque existen determinaciones a las cuales ha llegado por mediación de la negación o por un proceso de abstracción. Entonces lo que subsiste no es el *ser* sino la reflexión que sobre él se realizó, es decir, el objeto puede ser o no ser pero la reflexión es lo inmutable.

### 1.3 La negatividad en el lado del sujeto.

La conciencia en la *certeza sensible* ha experimentado en sí misma que lo que antes concebía como lo esencial ahora aparece como lo inesencial, lo que al principio apareció siendo lo insustancial se revela como la esencia. La verdad e inmediatez se encuentran del lado del sujeto, el conocimiento inmediato es realizable porque el sujeto logra captar el ser al poseer las facultades de la sensibilidad, vista, oído, tacto, etc. La realidad del objeto depende de la actividad del sujeto, sin embargo, es una actividad que se sigue suponiendo inmediata:

[...] Yo, *éste*, veo el árbol y afirmo *el árbol como el aquí*; pero *otro yo* ve la casa y afirma que el aquí no es un árbol, sino que es la casa. Ambas verdades encierran el mismo título de legitimidad, que es el carácter inmediato del ver y la seguridad y la aseveración de ambas en cuanto a su saber; pero una de ellas desaparece en la otra. <sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*. España, Ediciones Península, 1974. p. 86.

<sup>9</sup> Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, - 4ta reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p.66.

Lo subsistente al cambio es el “*puro yo*”, esa permanencia del yo se aclara en el análisis de los ejemplos mencionados; este yo es el que ve un esto, pero que un éste pueda estar viendo un esto determinado a saber esta casa o este árbol, que desaparece si me doy vuelta y donde puede aparecer cualquier cosa, implica mi ser, que yo sea un éste que sabe de un esto. Cualquier afirmación erigida en la inmediatez de nuestros sentidos será negada por la nueva afirmación de una nueva sensación pues de un instante a otro experimentamos algo diferente.

Podemos cerrar también nuestros ojos lo cual provocaría la desaparición del mundo sensible que fundamentalmente toma lo visible como lo real, si abro los ojos ahí está el mundo y si los cierro desaparece; es evidente que toda la especulación expuesta se da desde la certeza sensible, que supone por un momento que el ser humano es pura sensibilidad, pura sensación. Otro inconveniente surge al intentar comparar la experiencia de otro yo, situado en una perspectiva diferente a la mía. Incluso la experiencia de cada individuo es variable a cada instante por eso aquí la certeza sensible se representa como el saber más rico, inmediato y verdadero, aunque en realidad es el más pobre. Entre las consecuencias desprendidas de tal planteamiento me interesa señalar dos de ellas.

Si nos mantenemos en una posición de inmediatez, entonces será imposible la comunicación de la verdad a otros (en el ámbito epistemológico caeríamos en un absurdo solipsismo); la segunda involucra el fenómeno de la no-distinción de una experiencia inmediata de otra. Quizá sólo veríamos un cúmulo de imágenes extrañas pasando rápidamente, una seguida de otra, entonces desde esta primigenia figura de la conciencia no será posible la cultura, la religión, la ética, la política o cualquier producción espiritual. Estaríamos encadenados a nuestros sentidos, como prometeos meramente sensuales.

Pero los hechos desmienten esta posición, en ellos podemos observar nuestra actividad siempre en mediación. El *yo* subsiste como un *yo universal* que no es este *simple yo* de ahora, pues soy diferente a cada instante pero sigo siendo un yo, soy idéntico a mí pero diferente al del otro momento. Éste no se mantiene

en la inmediatez, tiene que salir de ella, por eso Hegel mantiene su proyecto ético<sup>10</sup>, el ser humano no se comporta a la manera de los animales dejándose llevar por sus instintos ya que la espontaneidad de su actividad da por supuesta la *mediación*. La *mediación* (en este nivel) permite diferenciar aunque muy precariamente un otro de sí mismo que no es él. La sensibilidad se diferencia de lo sensible y dentro del campo de esto último puede encontrarse otra sensibilidad. Logro mi reconocimiento como sensibilidad por la existencia de lo sensible pero de igual forma por la existencia de otra sensibilidad que también siente pero que no soy yo.

El tercer momento, fija el paso de la *certeza sensible* a la *percepción*, subrayando la insuficiencia de aquella para la factibilidad del conocimiento y su reduccionismo a lo meramente sensible. Los dos momentos se encuentran diferentes a lo que en el arranque se creía de ellos, se demostró su no-inmediatez. La experiencia de la certeza sensible mantendrá en su base la unidad entre la conciencia sensible y el objeto de la sensibilidad, su esencia es la relación entre la conciencia y el objeto, ésta se presentará, ahora como la esencia verdadera e inmediata. Contemplemos este pequeño texto:

La certeza sensible experimenta, pues, que su esencia no está ni en el objeto ni en el yo y que la inmediatez no es la inmediatez ni del uno ni del otro, pues en ambos lo que supongo es más bien algo inesencial, y el objeto y el yo son lo universal en lo que no permanece o es aquel ahora o aquí y aquel yo que yo supongo. Por donde llegamos al resultado de poner la totalidad de la certeza sensible misma como su esencia, [...]<sup>11</sup>

La certeza se niega a salir de sí e intenta mantenerse en la pura relación inmediata sin que nada la pueda alterar o llamar su atención hacia otra verdad, Hegel nos ha invitado a recorrer el camino del saber propio del espíritu en sus

---

<sup>10</sup> *La Fenomenología del Espíritu* es más que un análisis epistémico-ontológico, es al mismo tiempo una antropología filosófica en la cual se configura una ética, pero al inicio del texto apenas se está constituyendo tal eticidad; de hecho en las primeras figuras de la conciencia, al mantenerse en el *solipsismo*, no existe un desarrollo ético que por lo demás teóricamente sería imposible sostener para la certeza como figura primigenia de la conciencia.

<sup>11</sup> *Fenomenología...* p. 67.

diferentes figuras; al mismo tiempo que nos incita a tomar el lugar de cada una de ellas para saber su verdad, para experimentar la experiencia que la conciencia hace de sí y notar la falsedad que puede existir. Para finalizar nos señala los tres momentos que nos hacen superar la primera determinación de la conciencia.

1. Indicación de la verdad del ahora, como lo superado.
2. Afirmación de la segunda verdad, negando el ahora.
3. Negación de la negación. (positividad que permite el desarrollo del proceso)

Este proceso dialéctico se ve caracterizado en los ejemplos del *Ahora* y el *Aquí*, desde ellos se considera el doble movimiento de *lo puesto* que dejará de ser *lo que se pone* pero aunque sea negado se afirma en la *superación de la negación*. La *negación* no es una negación radical que nos conduzca irremediabilmente hacia la *nada* (contra el nihilismo) pero tampoco es la negatividad que previamente supone el lugar al que ha de llegar, no es la negatividad que regresa al punto de partida, la negatividad será una *negatividad determinada*.<sup>12</sup>

En el siguiente capítulo observaremos de manera más detallada un momento diferente de la negatividad, en el cuarto capítulo de la Fenomenología se desarrolla de una manera distinta, por ser un objeto diferente el tratado, la operación de la negatividad, del proceso y de la superación de las determinabilidades.

---

<sup>12</sup> Cuando hablo de *negatividad determinada* aludo a la visión hegeliana de la superación, es decir, la negatividad es siempre negatividad de algo que previamente ha sido puesto, pero tal negación encierra en sí el movimiento de una nueva determinación, se niega lo inmediato y con ello se consigue el desarrollo de nuevas determinabilidades. Procuro no utilizar el término *determinación* porque posee un carácter más fuerte que puede ligarse a una visión de destino, siendo aquí contradictoria con la propuesta hegeliana.



## Segundo Capítulo

### 2.1 Vida y razón, una aproximación.

Aclaremos de nuevo que aquí recurrimos a una forma concreta del desarrollo de la conciencia para explicar la relación entre vida y negatividad. En los momentos que preceden en el desarrollo de la conciencia cada uno de ellos tenía una representación, la certeza sensible o suposición pone al “esto” como objeto; en la percepción la cosa es el objeto de múltiples propiedades; para el entendimiento, en la fuerza que separa, existe un mundo de oposiciones. Ahora bien, la conciencia es la duplicidad de sí, la conciencia se escinde en dos, esa multiplicación de conciencias al interior de la conciencia es, no obstante, resultado concomitante de otra separación fundamental, la de la vida con la conciencia. Pues sin este radical desgarramiento no hay conciencia.

Para lograr su libertad el hombre se ve obligado a abandonar su estado natural. El hombre ve a su alrededor la multiplicidad de las formas vivientes, todas ellas en movimiento y en expansión, él es también manifestación de esa vida. En un primer momento, en ese estado animal, el hombre tiene como único objetivo devorar el mundo y seguir con vida; en un momento posterior, la ruptura con ese mundo se ha vuelto ahora, para la conciencia, inexorable, la humanidad no puede ya eludir esa su determinación. Hegel pasa de una concepción del hombre como un animal vivo meramente apetente hacia la concepción del hombre como un *apetente-viviente-racional*.

1. El hombre es esencialmente pura *apetencia de la vida*;
2. El hombre es esencialmente *conciencia de la vida*;
3. El hombre es una relación *apetencia viviente racional*.

Como una reflexión introductoria Hegel nos plantea un itinerario del cual no hay un posible retorno, asimismo nos plantea que *la condición necesaria para la existencia de la conciencia es la vida*, esta última no sería concebida como tal sino por una conciencia reflexiva. Para prevenirnos de una posición vitalista o hasta biologicista Hegel apuesta a que la relación entre vida y conciencia sea así: la vida es vida porque hay una conciencia que la piensa, y por el contrario, la conciencia se realiza puesto que se eleva y reflexiona desde la vida. Por lo tanto, hay una *vida conciente* o una *conciencia de la vida*. Véase por ahora la dialéctica que transforma a la vida desde su esencialidad a su independencia como objeto, además, esta independencia no para aquí, pues se trasciende hasta llegar a la libertad del sujeto:

[...] Pero esta unidad (de la conciencia con la vida, porque el objeto de la conciencia es algo vivo) es, asimismo, como hemos visto, el repelerse (es el momento del desdoblamiento o la duplicación) de sí misma; y este concepto se *escinde* en la contraposición entre la autoconciencia y la vida; aquélla es la unidad *para la que* es la unidad infinita de las diferencias; pero ésta es solamente esta unidad misma, de tal modo que no es al mismo tiempo *para sí misma*. Tan independiente, por tanto, como la conciencia lo es *en sí* su objeto. La autoconciencia, que es simplemente *para sí* y que marca de un modo inmediato su objeto con el carácter de lo negativo o es ante todo *apetencia*, será más bien la que pase por la experiencia de la independencia de dicho objeto.<sup>1</sup>

Las dos tesis subyacentes se presentan de manera muy compleja; uno, la vida es la esencia como el ser que supera las diferencias; dos, en el médium universal las diferencias permanecen como diferencia, esto es, en la vida como género se unifica la multiplicidad, se superan las diferencias en la unidad de lo vital, pero aun en el médium universal se conservan los momentos de la diferenciación y el ciclo no se cierra. En la primera de sus representaciones la vida se manifiesta como una multiplicidad de formas, como un organismo donde todas sus partes confluyen, totalidad-parte son la identidad de la identidad y la no-identidad; como sistema el mundo refleja una totalidad viva, la experiencia que

---

<sup>1</sup> Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, - 4ta reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p.109.

hacemos confluye en una ontología relacional o vinculante y auto-generativa; en segundo lugar, la conciencia se sabe vida porque ella forma parte del mundo, se supera la mediación universal. La vida es el objeto, el hombre comprende que todo se encuentra en devenir, todo el mundo se mueve, se transmuta en otro a cada instante, aquí lo vivo le es ajeno al hombre, lo esencial de la vida está fuera de él; al girar en torno de tal *ajenidad* el mundo se le manifiesta como una totalidad esencial a la cual no pertenece. El ciclo vital, exhibe como los seres vivos conviven unos con otros y se devoran en un movimiento perpetuo, sólo después se identificara el hombre con esa vida y la multiplicidad de formas. El individuo libre e histórico del cual habla Hegel es aquí apenas un sujeto que trasunta (exhibe) toda la vida en pura subjetividad, el sujeto se asume como la vida misma. La organicidad de la vida se diluye en el egoísmo de tal sujeto. Y la duplicidad entre la vida externa al sujeto y su propia vida, o duplicación, se mantiene desde la unidad de la vida no del género o de la especie sino de todo lo vivo:

[...] La unidad (simple de la vida) se ha desdoblado, porque es una unidad absolutamente negativa o infinita; y porque es la subsistencia, tenemos que la diferencia sólo tiene independencia en ella. Esta independencia de las figuras aparece como algo determinado, como algo para otro pues es algo desdoblado; y, en este sentido la superación de la escisión se lleva a cabo por otro. [...]²

Proceso y organicidad son los rasgos distintivos de la vida, ella se mantiene como organismo en movimiento. Hegel supone que la individualidad se ve superada por la universalidad y que la infinita fluidez continúa avasallando a lo particular, sin embargo, lo individual siempre persevera (se mantiene a pesar de la contingencia), en la lógica se da el movimiento de lo individual a lo universal por mediación de lo particular, como en el silogismo lo particular es el término medio que concilia la contradicción. Estamos entonces en un continuo devenir de lo uno a lo múltiple y de la multiplicidad a la unidad.

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.109-110.

El ciclo se cierra sobre sí como un círculo perfecto revelando que la vida es la totalidad de los momentos y no uno solo, como se pudiera pensar, que predomina sobre los otros; estos son los estados del ciclo:

- Continuidad inmediata
- Solidez de la esencia
- Figura subsistente
- Lo discreto para sí
- Proceso de ellos
- Agrupación de todos los momentos.

La vida es “*el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento*”<sup>3</sup>, un ir y venir del yo a la *alteridad* y viceversa, en la infinitud.

## 2.2 La apetencia de la conciencia

En el movimiento que la conciencia realiza, la primera figura, la unidad inmediata se opone a una nueva configuración que ha superado los otros momentos en la unidad refleja o universal (se supera a la configuración pero de igual forma al retorno), atendamos a lo dicho por Hegel.

[...] (la unidad universal) Es el género simple, que en el movimiento de la vida misma no existe para sí como esto simple, sino que en *este resultado la vida remite a un otro de lo que ella* es precisamente, a *la conciencia*, para la que la vida es como esta unidad o como género. <sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>4</sup> *Ibidem.*

La alteridad de nueva cuenta ha hecho su aparición, es distinta a la sustancialidad que es el yo; frente a la vida concebida aquí como género, irrumpe como un otro la conciencia que se pone como objeto de sí misma, sin embargo, este objeto es el yo inmediato o la indeterminación, la conciencia se encuentra en la pura abstracción; al interior de ese movimiento de la vida observamos, por lo tanto, un número infinito de formas concretas de la conciencia. La autoconciencia supera el momento del *en sí*, para encontrarse en un estado de apropiación de sí, deviene *para sí*. Aun así la certeza de su verdad se encuentra mediada por la negación del otro, incluso si ese otro es ella.

Al anular a la alteridad la autoconciencia se sabe certeza de lo verdadero, es decir, se percibe a sí misma como la certeza de la certeza, aquí encuentra una primera satisfacción, se apetece a sí como conciencia. Sin embargo, el ciclo es incompleto si falta la alteridad, que es según nuestra interpretación lo que está espacial, físico, emocional y temporalmente más allá de nosotros, que identificamos desde su *ajenidad* al yo; la ausencia de la *otredad* provoca la insatisfacción de la autoconciencia.

Cuando el nuevo objeto se pone para la conciencia, él es la conciencia, es allí el momento donde se abre el camino hacia lo verdadero. La *alteridad* no es ya otro objeto cualquiera pues ahora la autoconciencia se duplica (sale de sí hacia el otro e invierte su recorrido). Lo cierto, es que la verdad no será una adecuación entre saber y ser de forma espontánea como lo era para los filósofos griegos. Para Hegel todo se encuentra mediado, no hay nada en la pura inmediatez ni en la pura soledad; al ser todo mediado, la verdad también lo será, lo verdadero es el todo y en su relación con el todo. No es una autoconciencia satisfaciéndose a sí misma (en solitario) ni es la negación absoluta del otro que culmine con la muerte, ni la recuperación misma; la verdad no se desliga nunca del proceso como tampoco lo hace del movimiento, por lo tanto, siempre se está realizando en el mundo. Baste señalar que para acceder a la autoconciencia, la conciencia debe recorrer una odisea agotadora, en la cual ella misma se desgarrar, se angustia, sufre y por momentos parece perder el rumbo, camina dando tumbos, observemos ahora

algunas conclusiones parciales sobre este apartado que refiere a la apetencia en el capítulo de la autoconciencia:

1. Se superan los momentos de la conciencia porque esta conciencia fragmentada no puede ser el fundamento para el reconocimiento de las otras conciencias. La conciencia duplicada y sin conciliación no puede ser elemento sobre el cual se funde el reconocimiento, nos acercamos a una mayor precisión terminológica, además de acercarnos a una mayor concreción en la autoconciencia
2. La Autoconciencia surge o “nace” como objeto de sí misma, objeto que al mismo tiempo es sujeto, saber y conocer se corresponden en la mediación.
3. La Autoconciencia ensimismada no es reconocida, por lo tanto, necesita de otra Autoconciencia para ser a través de múltiples negaciones.
4. El reconocimiento implica la existencia de por lo menos dos conciencias y la identidad de cada una de ellas. No existe una autoconciencia solipsista.
5. Como condición necesaria para la objetivación del reconocimiento una de tales conciencias debe ser negada en su condición de autoconciencia independiente lo cual desemboca en la imagen de una falsa conciencia y un falso reconocimiento.

Sobre la superación del objeto por mediación de la *negatividad*, al respecto nos dice Hegel que la *superación* no se realiza con una actitud estrictamente negativa, esto es, no sólo se trata de negar al objeto en tanto que objeto sino que se le afirma como objeto de la conciencia; la conciencia reproduce el objeto como reproduce también la apetencia. Por un lado la *autoconciencia* se diferencia del simple apetecer, éste es otro que aquélla; por otro lado, la *autoconciencia* es unidad de sí misma en el *para sí*, y mientras supere a lo otro será afirmada como *autoconciencia*. Mientras que la “*apetencia*” es el *simple querer*, el deseo de vida aún sin el reconocimiento.

Hegel pone como ejemplo la negación del objeto, el proceso que se da en la apetencia: se niega el objeto, el movimiento es unívoco va del lado del sujeto al objeto, la apetencia siempre perdura, es decir, el hombre siempre busca cumplir su deseo y al satisfacerlo busca un nuevo deseo hasta el día de su muerte. Con todo, la autoconciencia va más allá del puro deseo y cae en la cuenta de que cada *autoconciencia* encuentra su satisfacción, se sacia, en otra *autoconciencia*, y en

nada más la puede realizar. Recordemos que Hegel subraya un principio de semejanza-identidad que tiene eco en la teoría del conocimiento; en la *Fenomenología* se enuncia el desarrollo como el reconocimiento de la semejanza y la diferencia en la unidad de los muchos que es el *nosotros*.

[...] Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el *espíritu es; esta sustancia absoluta* que, en la *perfecta libertad e independencia de su contraposición*, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* es el *yo*. [...] <sup>5</sup>

Pongamos ahora nuestra atención en cuatro de los momentos ineludibles para que se cumpla el concepto de autoconciencia.

- El *yo puro* (indiferenciado) es el objeto inmediato.
- La inmediatez es en verdad mediación absoluta, superación del objeto independiente. Apetencia.
- La reflexión de la autoconciencia es la satisfacción del apetito, el camino de la certeza a la verdad.
- Hasta aquí la verdad de la certeza es solamente la duplicación de la conciencia. Ahora es necesaria la aparición de otra figura, una forma que contenga a las dos conciencias.

El último párrafo citado es un enlace hacia el punto nodal de la lucha a muerte de las autoconciencias, en él se tratará de los distintos tipos de relación que los individuos fundan entre sí y de cómo la conciencia se relaciona consigo misma, ésta deberá pasar de su primigenio y aparente aislamiento a su realización como una conciencia en sociedad (por llamarla de alguna forma), transitando del *en sí* al *para sí* (el lazo instaurado con el otro no siempre es erótico, es posible aproximarse al otro con otras intenciones, incluso perversas; es posible establecer relaciones económicas dejando fuera el aspecto amoroso, o relaciones políticas donde el otro es negado). En conclusión, el ideal de entrar en contacto con el otro es el amoroso pero no siempre se realiza, por eso Hegel completa la problemática

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 113.

tratada en sus escritos juveniles con una visión más fuerte en la obra de Jena. Así continúa Hegel con aquel párrafo:

[...] La conciencia sólo tiene en la *autoconciencia*, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia *el día espiritual del presente*.<sup>6</sup>

La unidad no es el resultado de la relación ni la relación misma, ni el proceso: son todos los momentos anteriores subsumidos al nuevo estado, la organicidad de una ontología vinculante, una red ontológica, puede explicar tal fenómeno; la unidad de la conciencia, es decir, la autoconciencia es el movimiento mismo de la conciencia en el cual se vive como tal, se experimenta, esa unidad apenas se está logrando. Aún no encuentra satisfacción real, ella descubre la falsedad de los momentos anteriores, además, debe pasar por otros tantos para descorrer el velo que cubre la verdad, para así allegarse al mundo y a la realidad.

Con todo, la ruptura, como ya he señalado con anterioridad, nunca es total: las conciencias se encuentran imbricadas en un tejido de relaciones infinitas. Es obvio que una autoconciencia no puede conocer a todas las otras autoconciencias existentes, a las que serán y han sido, sin embargo, el problema de fondo no es ese, lo importante para Hegel es la posibilidad real de llegar al *nosotros* en el reconocimiento de la humanidad en nosotros mismos, siempre y cuando los otros inmediatos (ceranos) sean considerados también en su humanidad, en su peculiaridad. Entonces, veremos lo universal que hay en ti que soy yo, y también viceversa. En el *cara-a-cara* se consigue esa visión del reflejo autoconciente que deviene *nosotros*, la conciencia que se encuentra en el concepto del "*espíritu*" ha trascendido la elemental sensibilidad y su separación con aquello que se le presentó como no inmanente. La conciencia se sabe inmanente al mundo y a los otros hombres que son sus *hermanos*.

---

<sup>6</sup> *Idem.*



Lo que se habla duele menos.  
Hegel

No moriré del todo.  
Horacio

La vida no vale nada.  
J. A. Jiménez

### 2.3 Autoconciencias contrapuestas, lucha y liberación.

En el apartado que Roces traduce como: “*La lucha de las autoconciencias contrapuestas*” se analiza la relación de cada una de las autoconciencias respecto a la otra y sus diversas formas de interacción. El primer movimiento de cualquiera de las autoconciencias es el de *exclusión* (aquí el concepto no remite a su referencia política, el contenido es ontológico), de separación si mejor se quiere; este devenir para la conciencia sólo ostenta el carácter de esencialidad: el yo, un yo que se aparta de sí, un yo arrogado como semejante a sí mismo al diferir de otro. Lo *otro* es en el caso peculiar lo externo, una subjetividad aún no constituida. Tal momento de *separatividad* es un estadio de la inmediatez de la conciencia que se enuncia como sigue:

- La autoconciencia en su inmediatez se reconoce a sí misma, exclusivamente, partiendo de su reflexión consigo misma; sin embargo, tiene que salir de esa inmediatez de la *yoidad* y dar un salto cualitativo para hacer efectivo el verdadero reconocimiento. El primer movimiento (el *en sí*) se gesta desde la exclusión de sí mismo en relación con lo otro.
- La *alteridad* es puesta como lo *in-esencial*, en ella no es posible reconocernos. La negatividad es una característica fundamental en el movimiento realizado, la exclusión ontológica. Lo otro es lo no esencial, no es autoconciencia ni un *yo*.
- Pese a todo, la otra-autoconciencia es también autoconciencia, es decir, en un movimiento unilateral, esta segunda autoconciencia sería ella misma lo *esencial* y la primera sería lo negativo, por lo tanto, alteridad no esencial. Lo otro del *otro*.

- Aparecen las conciencias, una frente a otra ¿Cuál es la esencial? ¿Cómo se reconocen, o ninguna es esencial y sólo el devenir de ambas dará ese reconocimiento del ser *para sí* de la conciencia? Con Hegel podremos afirmar que tan esencial es una como la otra.

Algunos filósofos griegos emplearon aquel principio que enunciado se sintetiza así: lo semejante busca lo semejante (Plotino); obviamente lo semejante participa con lo desemejante, de lo disímil, desacorde, diferente, así que resulta pertinente preguntarse ¿Cómo nos relacionamos en primera instancia con los otros? El *otro* aunque siempre sea un misterio *se-nos-parece*; en ese su aparecer, en ese su mostrarse a sí mismo nos *ex-pone* quiénes somos nosotros. El *otro* es nuestro *semejante*, es un espejo diferente de sí mismo, aquél es éste y éste es aquél.

En todo el trayecto del espíritu en la *Fenomenología*, que hasta ahora hemos intentado comentar, se despliega entre tanto el *desprendimiento* de una nueva figura, hemos caminado con Hegel desasiéndonos o liberándonos de imágenes de la conciencia que eran al mismo tiempo sus límites, sus convencionalismos e impedimentos. Ahora, corresponde a la conciencia desprenderse de la forma autocomplaciente de la conciencia. Si bien la conciencia encuentra reposo, es una satisfacción limitada, es cierto que siempre intenta sobrepasar sus propias determinaciones. Entonces debemos desbaratar el círculo del sujeto en su *falso reconocimiento*, cuando éste se ha postrado en la mismidad. A la osificación de la conciencia Hegel opone la *fluidéz del concepto*, la implacable liviandad del pensar especulativo; ante la pura abstracción del yo que descansa en la mitificación o endurecimiento de la conciencia se opondrá la fluidificación del saber para sí. Veamos lo que Hegel dice acerca de la lucha de las autoconciencias y su relación:

[...] Pero lo otro es también una autoconciencia; *un individuo surge frente a otro individuo*. Y, surgiendo así, de un modo inmediato, *son* el uno para el otro a la manera de *objetos comunes*; figuras independientes, *conciencias hundidas en el ser de la vida* –pues como vida se ha determinado aquí el objeto que es-, conciencias que aún no han realizado la una para la otra el

movimiento de la abstracción absoluta consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma; o, en otros términos, *no se presenta la una con respecto a la otra todavía como ser para sí, es decir, como autoconciencias.*(las cursivas son mías) [...]<sup>7</sup>

¿Qué implica que ambas conciencias sean al mismo tiempo conciencias *hundidas en el ser de la vida*? Hegel quiere mostrarnos cómo al encontrarse ambas conciencias en la inmediatez de concebirse a sí como la totalidad de la vida, de hecho, no han llegado sino a una parcial comprensión de la vida, en todo caso la objetivación es su muerte. Lo que encontramos es una apuesta por el reconocimiento, incluyente y sistémica. Debemos exponer cómo la construcción del texto subsume dos momentos, la empatía no surge en la inmediatez ni la razón en la pura abstracción a costa del mundo. Se trata pues de un renacimiento de la conciencia, lo que Hegel propone es que la conciencia alcance una metanoia. Bien podemos señalar por nuestro lado: seamos auto-concientes, que la autoconciencia lo permite por la imitación de su capacidad, que es nuestra capacidad. O en las palabras del propio Hegel: “*sed para vosotras mismas lo que todas sois en vosotras mismas: racionales*”<sup>8</sup>

¿Cómo es el proceso de reconocimiento de una individualidad respecto a otra? ¿Cómo a lo largo de la historia humana nos hemos reconciliado con nuestros semejantes? Cuando nos acercamos a los *otros* lo hacemos porque se nos parecen, porque están en el mundo *con-viviendo* con nosotros, su corporalidad es símbolo de la nuestra, y en ella se intuye nuestra vida. Nuestro *cuerpo* aparece como esencia de lo vital en una primera negación o *separación de sí mismo*, nótese que Hegel no anuncia la exclusión del otro, su desaparición o su muerte.

¿Por qué Hegel discute la problemática del enfrentamiento de las conciencias, es decir, cuáles son sus motivaciones teóricas? Es notorio que la

---

<sup>7</sup> Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, - 4ta reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p.115.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 317.

intención de Hegel es saber cómo se constituyó nuestra sociedad, la sociedad moderna; tal discusión fue sostenida por filósofos naturalistas y iusnaturalistas. Pero, Hegel representa la superación de la disputa. La filosofía hegeliana intenta superar cualquier tipo de dualismo, por ejemplo, el de la verdad y la falsedad como entidades *en sí* (epistemología); el de lo bello y lo feo (estética) como entidades fetichizadas. Que quede claro de una vez, para Hegel no existe nada inmediato, pero la inmediatez es un momento de la conciencia, por lo tanto, existe en tanto que momento de la conciencia.

Dado que el pensador alemán nos ha mostrado su proyecto filosófico como el camino que va de la conciencia al espíritu, entonces al detenernos en la figura de las autoconciencias contrapuestas veremos que en su inmediatez ambas autoconciencias se consideran a sí mismas como la certeza de sí, ambas son en su *separatividad* el *en sí* de la autoconciencia. No obstante, el momento no puede permanecer invariable, es decir, las conciencias no se pueden mantener aisladas, en perpetuo estado de alejamiento. Los hombres se reúnen por su insuficiencia para satisfacer toda la gama de sus necesidades, por ello podemos asumir que la necesidad socializa al hombre, la necesidad es el motor de la *formación cultural*, sin embargo, para que la cultura emerja debe existir sin duda una base amoroso-racional, una cultura separada del hombre es en todo caso síntoma de enajenación o de un desmoronamiento cultural. Ahora bien, independientemente de ésta o de aquél, lo verdaderamente esencial es la relación y cómo se da.

Resulta que la constitución de las conciencias contrapuestas pasa por la configuración de su *autonomía*, voy a explicar esto detalladamente. Cada una de las autoconciencias es perfectamente *independiente* pero, al mismo tiempo, está ineludiblemente ligada a la otra. Primero una de ellas (aquí no importa cual de las dos) toma distancia, se afirma como libre (en lo inmediato); ésta se afirma como lo esencial, con ello niega el carácter de certeza de la otra. En segundo lugar, sucede que la conciencia negada unilateralmente realiza el mismo movimiento unilateral de aquélla. Por lo tanto, se nulifican sin ser lo esencial ninguna de ellas (ambas son esenciales para ellas y por su lado, pero en el *actuar* trasciende la

nulidad). La intuición sobre el cuerpo puede aclarar muy bien este movimiento dialéctico, este cuerpo mío no es el cuerpo del otro y viceversa, el cuerpo tuyo no será nunca mi cuerpo. La corporalidad es el principio autonómico de lo radicalmente distinto. Con todo, dentro de la multiplicidad de cuerpos existentes hay cuerpos a los cuales el mío se parece, de ahí que pueda diferenciarlos al menos por, llamémosle así, la intuición corporal.

Nos encontramos desde la ontología vinculante hegeliana en un nivel, elemental, de certeza; la certeza de sí mismo no es la certeza de la autoconciencia en la inmediatez; siempre es necesaria la “*mediación extrañadora*” de la certeza del otro para que la certeza de sí mismo en su proceso y complejidad se realice, Hegel afirma al respecto que:

[...] Cada una de ellas (las conciencias) está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad pues su verdad sólo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como objeto independiente o, lo que es lo mismo, en que el objeto se presentase como esta pura certeza de sí mismo. Pero, según el concepto del reconocimiento, esto sólo es posible si el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro.<sup>9</sup>

Las conciencias duplicadas se reconocerán *en-un-hacer* que resulta fragmentado y diverso, pero unilateral, ambas actúan pero aún no caen en la cuenta de que en su actividad se están realizando; el proceso está en ellas de forma inconsciente, ven al nuevo objeto formado pero no saben que ese objeto es ellas mismas. Por eso cada cual negará la totalidad de lo externo para después recuperar la exterioridad. En su afirmación niegan, están condenadas a *no-ser*, para afirmarse habrán de luchar con la *contraimagen* de sí mismas. Se lucha a muerte exponiendo la propia vida ¿Cuál es el sentido de esta batalla, está de por medio la satisfacción de una necesidad particular? No, no se lucha por dinero, por hambre, tierra, o por cualquier otra objetividad determinada. La lucha de las autoconciencias tampoco es una sublimación de lo absurdo, lo cierto es que sin

---

<sup>9</sup> *Idem.*

conflicto no hay tampoco reconocimiento. Hegel sostiene, por lo tanto, que “*solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad*”.

Entonces la disputa sí tiene un sentido, aquí el filósofo da una vuelta de tuerca más, porque si arriesgamos nuestra vida podremos conservar nuestra autonomía, revelándose la *libertad* como una conquista de nuestro proceder. Aunque en tal acción se corra peligrosamente el riesgo fatal de morir. Pasando por la angustia de la muerte, del no ser o la *nadificación*, es como el *individuo* llega a ser dueño de sí, autodeterminado, autopoietico; es pues una conciencia mediada; después de todo, otro sujeto como yo arriesga su vida por las mismas razones (el reconocimiento) y por las cuales *con-venimos*. La conciliación se resuelve sólo si previamente se pasa por la *escisión* de las conciencias, la sumisión de una de ellas y los distintos momentos de su *liberación*. La libertad inmediata (abstracto-universal) tampoco puede ser denominada *libertad real* si antes no ha salido de su *in-determinabilidad*; observemos el cuadro que hace el propio autor sobre tal situación:

Pero la presentación de sí mismo como pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse como pura *negación de su modo objetivo* o en mostrar que no está vinculado a ningún ser allí determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni se está vinculado a la vida. Esta presentación es el hacer duplicado; *hacer del otro y hacer por uno mismo*. En cuanto hacer del otro cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, el hacer por sí mismo, pues aquél entraña el arriesgar la propia vida. Por consiguiente, *el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte* (las cursivas son mías). [...] <sup>10</sup>

Analicemos detenidamente las posibles consecuencias de esa lucha que acontece entre ambas conciencias:

1. En la lucha a muerte una de las autoconciencias muere, una acaba con la otra, pero al aniquilarla no obtiene como resultado un reconocimiento, por lo tanto, la conciencia que triunfa en realidad concreta su derrota porque

---

<sup>10</sup> *Ibidem.*, p. 115-116.

pierde la posibilidad de ser reconocida y debe emprender nuevas luchas con otras conciencias.

2. En el enfrentamiento ambas conciencias terminan con su ciclo vital, con ello consiguen eliminar toda factibilidad. Ambas se eliminan.

3. En tal disputa, la muerte del otro sólo es simbólica, es decir, se encuentra ligada a la condición del no-reconocimiento, se afirma su muerte social, se le condena al ostracismo.

4. En el combate, ambas autoconciencias retroceden ante el temor de perder su vida, entonces, el reconocimiento tampoco se cumple en esta figura, es más, la lucha puede no realizarse. El individuo no arriesga su vida y no será nunca afirmado en su independencia.

5. En el enfrentamiento una de las autoconciencias ante el pánico despertado por la probabilidad de fenecer, de la aniquilación de su vida, se retrotrae, reconociendo al otro como su señor.

Hegel se decide por esta última opción, observemos con detenimiento ¿cómo se desenvuelve la conciencia?, ¿cuál es su desarrollo en esa lucha? En el enfrentamiento cada uno de los sujetos “*tiende a la muerte del otro*”, al ponerse en acto uno enfrente del otro cada cual se presenta a sí mismo como la sustancia de la conciencia; mientras el otro queda confinado a experimentar su muerte real (en el miedo) para que la conciencia que soy yo permanezca como el *en sí* de cara al otro. Luego, la otra conciencia también desea mi muerte, es obvio que para el pensador alemán no se trata de un conflicto de magnitudes descomunales donde se decida la vida del género; empero, si los hombres no realizan acuerdos mínimos tenderán a su desaparición (el presente es el mejor de los ejemplos), es decir, el conflicto o su intensidad deben disminuir por el bien de todos.

Es, pues, significativo lo señalado, pero nuestro deseo no es abundar en ello; situémonos de nueva cuenta en la temática de la *emancipación del sí mismo*. Este bregar de la conciencia indica su *desgarramiento*, un desgarramiento que ahora ya no es interno sino respecto de otro; debemos considerar esa lucha como un proceso necesario, así como sucedió con el cuerpo, momento imprescindible para un simple e inmediato reconocimiento, ahora es ineludible el conflicto para quien quiere ser reconocido, el precio en un caso extremo es la pérdida de la vida; así lo subraya Hegel en el mismo texto:

[...] Y, del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo; su esencia se representa ante él como otro, se halla fuera de sí y tiene que superar su ser fuera de sí; el otro es una conciencia entorpecida de múltiples modos y que es; y tiene que intuir su ser otro como puro ser para sí o como negación absoluta.<sup>11</sup>

Reflexionemos ahora sobre las condiciones en las que se enfrentan ambas autoconciencias, tal ejercicio mental trazado por Hegel nos hace recapacitar en torno a los límites y los valores detentados por la conciencia. Las conciencias no luchan por el territorio, por ambición, por la riqueza del otro, el *egoísmo* no es el móvil de estas conciencias, el resorte que las impele jamás será algo externo. Podemos decir que en tal estadio de abstracción ambas conciencias están solas en el mundo, además, no poseen un solo bien. Con todo, arraigadas como se encuentran a la vida creen que se tienen a sí mismas. Son la abstracción de la conciencia. Las *falsas conciencias* se creen verdaderas y su única posesión es la vida. Aquí vale la pena recordar la propuesta de Kojève, quien considera el fenómeno de la muerte o la angustia ante la muerte como el punto de inflexión que lleva al sujeto a construir su historia, la cultura y la realización de su libertad en la filosofía hegeliana:

Mas, describir al Hombre como un *Individuo libre histórico* es describirlo como “finito” en y por sí mismo, en el plano ontológico; como “mundano” o espacial y temporal en el plano metafísico, y como “mortal” en el plano fenomenológico. En este último plano, el Hombre “aparece” como un ser siempre conciente de su muerte, y con frecuencia la acepta libremente y con conocimiento de causa, y otras veces busca la muerte por su propia voluntad. *Así, la filosofía “dialéctica” o antropológica de Hegel es, en última instancia, una filosofía de la muerte [o lo que es igual: el ateísmo] (las cursivas son mías).*<sup>12</sup>

Hegel aclara de cualquier modo que “*la muerte es la negación natural de la conciencia*” (desde un plano biológico nos quedaríamos con esa simple interpretación, por ello es indispensable superar esa limitación y trascender hacia

---

<sup>11</sup> Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, - 4ta reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p.116.

<sup>12</sup> Kojève, Alexandre, *La idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires, Editorial Leviatán, 1987, p. 138.



una nueva ontología de lo orgánico-vital); con ello se afirma la vida en la negación de la conciencia *en sí* hundida en su inmediatez, recordemos que el método dialéctico da una preeminencia ontológica a la negación determinada como “*sangre vital*” del movimiento, es el *alma del desarrollo*. Empero la *negación absoluta* será la muerte, cancelación final de cualquier desarrollo. Aquí tienen que morir esas conciencias *en sí* las cuales aman la vida más que otra cosa, si no lo hacen no pueden sobreponerse. “Sígueme y deja *que los muertos entierren a sus muertos*” (Mt, 8, 22.), tales palabras del evangelio gustaba citar a Hegel en sus textos de juventud y también en el prólogo de la *Fenomenología*<sup>13</sup>, tal parece que aquí serán un principio rector para la nueva conciencia. El *amor a la vida* (inmediata) es aquí el ancla que detiene a la conciencia de elevar su vuelo hacia una fase superior en la autoconciencia. Los momentos se pueden diferenciar de la siguiente forma:

1. Afirmación del reconocimiento de la conciencia de sí apegada a lo vital.
2. Negación del reconocimiento de la conciencia de sí por otra conciencia que es igualmente una conciencia de sí.
3. Negación de la negación, afirmación y reconocimiento de las dos autoconciencias que ven en el otro su sí mismo. Ahora aparece la certeza de sí misma que es también su verdad gracias a esta mediación.

La primera de las conciencias es la independencia *en sí*, sin negación, la pura libertad (abstracta); la segunda, es la pura negación sin independencia (vive la pura muerte). El resultado de la relación es la libertad que se ha restituido, con la fuerza de la negatividad de las conciencias, en su determinabilidad. Atendamos al desarrollo de la tópica según el discurso hegeliano:

Por medio de la muerte llega a ser, evidentemente, la certeza de que los dos individuos arriesgaban la vida y la despreciaban cada uno en sí mismo y en el otro, pero no se adquiere para los que afrontan esta lucha.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, - 4ta reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 47.

<sup>14</sup> *ibid.*, p. 116.

A pesar del movimiento todavía no llegan las conciencias a la certeza de sí y no saben de la pérdida que puede darse, aún no se desarrolla el movimiento dialéctico en la negación de la negación, pues las conciencias solamente se oponen como contrarias la una a la otra, cancelándose a sí mismas. Ante aquella “*negación abstracta*” se hace patente una “*negación concreta*”, aquélla es negación que conduce al nihilismo, una negación donde no se gana en determinabilidad pues se llega a un concepto vacío, mientras que, en la negación concreta vamos ganando en contenido y con cada superación se manifiesta una nueva determinabilidad.

Es claro que la conciencia solamente encuentra la satisfacción de su deseo por el reconocimiento de otra conciencia; en el momento actual (elemental) no lo consigue; en consecuencia se ven ambas empujadas a sobrepasar o superar ese momento *universal abstracto* donde aún no poseen su individualidad subjetiva, tal negación de lo vital de sí mismas es la condición de la conciliación sin una muerte real, esto quiere decir que cada conciencia supera la esencialidad ajena pero no cae en la cuenta de que ha arriesgado su vida y de cómo la despreciaba, para el observador externo (el filósofo) el movimiento es evidente, mientras que para cada conciencia ese devenir sucede a sus espaldas.

Cada conciencia puede ser *para sí* pero las dos serán conciencias en una mera oposición abstracta, son indiferentes la una respecto a la otra como si fuesen meras objetividades. La *potencia dialéctica* se apaga en la mera *universalidad vaga*, o en el trivial *entendimiento* que separa, estos individuos desvitalizados, empobrecidos y objetivados en su ser no pueden ser individuos reflexivos. A lo sumo son objetividades que, oponiéndose, delatan su imposibilidad de ser espejo de la *otredad*.

En el cara-a-cara, la alteridad encarna el significado de lo desconocido para nosotros, es fundamentalmente, el otro. Pese a ello, mejor, gracias a ello me sé por la alteridad, en saber de lo inmediato me percibo, me siento; se refleja en mí, actúa como yo, posee rasgos similares a los míos. El otro es el símbolo de mí mismo en su alteridad, así lo manifiesta Alano de Lille cuando afirma que “*Toda*

*criatura del mundo/ es para nosotros como un libro/ y una pintura y un espejo*<sup>15</sup>. Él alude a ese juego especular en el cual nos podemos ver como individuos actuantes y conscientes en el mundo, en los hombres y en sus obras, está claro que para Alano, el libro fundamental es el libro divino, el libro de Dios. Guardando la discusión para otro momento, centremos nuestra atención en la figura de lo visto, en la reflexión como una manera de salida-retorno de la subjetividad hacia la intersubjetividad.

En el capítulo siguiente de la *Fenomenología*, Hegel define a la razón como “*la certeza de la conciencia de ser toda realidad*”; con ello, se corresponden ser y pensar; realidad y conciencia, por tanto, el mundo también es considerado desde un orden lógico, en ese mundo hecho espejo, la conciencia es reflejo del mundo y también viceversa.

Pero retornando al momento del reconocimiento entre las conciencias debemos convenir en que desde la mirada del filósofo, desde el *nosotros*, se puede contemplar el devenir de los estadios para llegar al saber de sí mismo. En el espacio de la lucha, el filósofo como observador externo ha vislumbrado cómo ambas conciencias, sin consideración, arriesgan sus vidas. No obstante, ellas no han caído en la cuenta de lo puesto en juego. En esta aparente tranquilidad de las conciencias contrapuestas no se alcanza la superación; será necesario ahora que ambas conciencias o al menos una de ellas sienta una tremenda angustia y un violento dolor ante lo que puede ser el fin de su vida, un camino hacia la nada; porque si las conciencias se mantienen en la pura indeterminación de la superación de la esencialidad en lo externo, entonces se igualan la vida y la autoconciencia sin diferenciarse. Por lo tanto, ambas serán la vida lo mismo que autoconciencias pero en su inmediatez. Observemos ahora las conclusiones y la transición hacia otro momento del análisis que hasta aquí se ha realizado de forma abstracta:

---

<sup>15</sup> Lille, Alano De, Cit. por Iván Illich en *El Viñedo Del Texto*, “Etiología De La Lectura: Un Comentario Al ‘Didascalicon’ De Hugo De San Víctor”, México, FCE, 2002, p. 163.

1. Se disuelve la unidad simple del yo.
2. Gracias a la mediación de la experiencia se pone en el saber, abstractamente, una autoconciencia pura y una conciencia como *coseidad*.
3. Los dos momentos resultan esenciales. Hasta aquí no se unifican y por tal razón son meramente momentos contrapuestos.
4. Una de las Autoconciencias es *conciencia independiente*, es decir, es esencialmente para sí misma.
5. La otra es *conciencia dependiente* que tiene como esencia la vida, su ser es para otro.

En este momento, en lugar de que las autoconciencias se constituyan en autoconciencias reconociéndose alternativa y mutuamente, se hace efectiva la oposición de ambas en extremos, de los cuales surgirán dos momentos que podríamos anunciar como los estadios necesarios del *falso reconocimiento* para acceder al *reconocimiento real*. En el primer movimiento emergen dos figuras fundamentales: el señor y el siervo, con la característica básica de un reconocerse en la asimetría, el *señor* es la manifestación de un “*para sí*” que obtiene su reconocimiento del *siervo* que es un ser “*para otro*”.

## 2.4 La forma dependiente de la conciencia.

¿Por qué la lucha a muerte en la cual se enfrentan las conciencias no puede ser omitida y desplazarse para dar paso al mutuo reconocerse de las conciencias? ¿Por qué es necesario pasar por el momento de la sujeción, donde una de las conciencias es la dominante y la otra la dominada? ¿Acaso una de las conciencias es más fuerte que la otra? Tales preguntas son la guía de nuestro análisis interpretativo. Sucede pues que una de las conciencias cede ante el miedo a morir y reconoce al señor como un ser *para sí*, en tanto que, ella únicamente se concibe siendo un *para otro*. Lo cual no significa que ésta sea más débil que aquella, al menos en un sentido físico, es sólo que, en ese pugnar contra la otra y bregar por ser ella misma, aprecia más su vida que cualquier tipo de reconocimiento; como conciencia otorga, al mismo tiempo, a la conciencia dominante, la propiedad de su sí mismo.

En tanto estas dos figuras aparecen necesariamente en el universo de la conciencia que se esfuerza por ser autoconciencia, habremos de anticipar claramente que nunca podrán reconocerse de forma inmediata como conciencias *per se*, pues les corresponde sufrir un penoso trayecto hacia su *sí mismo* en la desesperación. Preguntemos mejor ¿Cómo llegamos a reconocer al otro en nosotros mismos, a través de qué mediaciones nos reconocemos como conciencias *en sí* y *para sí* en la simetría de un *nosotros orgánico* hasta aquí no conseguido?

En la experiencia resulta para la autoconciencia que la vida es para ella algo tan esencial como la pura autoconciencia. En la autoconciencia inmediata, el simple yo es el objeto absoluto, pero que es para nosotros o en sí la mediación absoluta y que tiene como momento esencial la independencia subsistente. La disolución de aquella unidad simple es el resultado de la primera experiencia; mediante ella se pone una autoconciencia pura y una conciencia, que no es puramente para sí sino para otra, es decir, como conciencia que es o conciencia en la figura de la coseidad. [...] *una es la*

*conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo (las cursivas son mías).*<sup>16</sup>

Observemos ahora las diversas interrelaciones de las representaciones encarnadas en el señor y el siervo; desentrañemos poco a poco su esencia para que éste deje de guardarse, deje de perseverar sólo en el ser de su vida, gracias a la que ha identificado al otro como la autoconciencia.

- El señor se une con el objeto como el fin de su apetencia.
- El señor se liga con el siervo, para el cual lo esencial es ser objeto.
- El señor se experimenta como ser para sí.
- El señor es un ser para sí por medio de otro, del siervo.
- El señor se relaciona de forma inmediata con todos estos momentos sólo por la mediación de otro.

Si al siervo lo condena el excesivo amor a la vida, al señor lo condena del mismo modo el *desapego* de lo vital, en consecuencia, para la conciencia servil lo esencial es el señor, en cambio, para el señor la esencia es saberse sí mismo. En esta dialéctica de la servidumbre y el señorío ambas conciencias habrán de considerarse los momentos fundamentales del desarrollo de la autoconciencia, ésta no busca únicamente su certeza, quiere entrañablemente la identidad de la certeza con su verdad. Las manifestaciones de esa dominación se invierten a tal grado que el siervo será el señor del señor y la conciencia del señor será la sierva de la conciencia servil. Mostrándose con ello lo esencial, es decir, la relación de ambas, la multiplicidad de las relaciones aun en su indeterminación. Las identidades se trastruecan, una apariencia deviene otra en un renovado devenir sin cancelación, sin descanso, ni aniquilación dialéctica (absoluta). Está claro, hay aniquilación relativa del otro, nunca será una aniquilación absoluta. La otredad siempre subsiste, no por una necesidad interna o inmanente a sí misma, sino por la necesidad intrínseca de la otra *otredad*.

---

<sup>16</sup> Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, - 4ta reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 117.

La “*galería de imágenes*” es el conjunto de figuras que a lo largo del trayecto hacia la meta aparecen y desaparecen en la *subsunción* del espíritu absoluto. Saber y certeza son una y la misma cosa. Ahí donde conciencia y espíritu encuentran su coincidencia desaparecen las figuras anteriores, se desvanecen pero se conservan, es como si de pronto en las manos de la conciencia se hiciesen humo sus momentos anteriores, al mismo tiempo, cada momento resulta indispensable en la constitución del proceso. Por ejemplo, la lucha de las autoconciencias tiende a su propia *superación*. No existen, ni existirán jamás dos conciencias y sólo dos conciencias en su pura soledad, de las cuales se genere una sociedad ulterior. Hegel describe la relación del individuo con su sociedad, de forma por demás amplia, en los *Fundamentos De La Filosofía Del Derecho*; en ella concluye que la *libertad* del individuo, su realidad y su realización acontece *de facto* sólo al interior de la sociedad a la que pertenece. Observaremos ésa relación en la *Fenomenología del Espíritu*, en la “*formación de la cultura*”.

## 2.5 El Señor y el Siervo, una relación tormentosa.

En la relación nacida de la lucha entre las conciencias aparecen dos características nuevas en estas conciencias: en su duplicidad denotan una asimetría fundamental porque mientras una de las conciencias es independiente, la otra no lo es. Tal condición asimétrica, desemejante, es un momento transitorio en el que la conciencia de sí se pierde por un instante para después ganarse. Los movimientos subyacentes en el desarrollo del apartado se pueden enunciar más o menos de la siguiente forma:

1. El señor es la *conciencia esencial* que no tiene miedo ante la muerte y es reconocida por la otra conciencia.
2. El siervo es la *conciencia inesencial* que por retrotraerse ante un miedo fundamental reconoce al señor como la conciencia esencial.
3. En el movimiento de las conciencias que se han reconocido asimétricamente, aparecerá la figura fundamental de su *reconciliación simétrica*.

Si observamos detenidamente la relación señor-siervo desde una perspectiva amorosa se aclara, por un lado, el desarrollo de lo propuesto; por otro lado, se atiende a la metodología dialéctica hegeliana. El señor se relaciona consigo mismo, con la cosa, con el otro; el sujeto servil al mediar la satisfacción, del señor, por mediación de su acción objetiva en el trabajo se constituye en su identidad. Por la mediación del siervo, el señor, será esclavo ya que al apropiarse del objeto creado por aquél se cierra sobre lo inmediato mismo, en la desaparición del goce. Tan sólo en la mediación de su *sí mismo* y de su *para sí* llegará al reconocimiento de ambos como sujetos autónomos. Veamos lo que al respecto nos dice el propio Hegel:

El señor se relaciona al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; esta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad. [...] y, asimismo, el señor se relaciona con la cosa de un modo inmediato, por medio del siervo; *el siervo* como autoconciencia en general, *se relaciona también de un modo negativo con la cosa* (las cursivas son mías) y la supera; pero al mismo tiempo la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de la negación, sino que se limita a transformarla. [...] <sup>17</sup>

¿No sucede lo mismo al individuo sumergido en una relación amorosa?  
 ¿No pasa que el *otro* nos hace sentir como esclavo y amo? Cuando en la dialéctica del amor no se completa la relación *Inter-humana*, cuando solamente uno de los miembros ama sin ser correspondido, entonces el amor se quiebra, Papini dice que “*el amor es como el fuego que si no se trasmite se apaga*”. El otro

---

<sup>17</sup> Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, - 4ta reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 117-118.



puede disponer de nosotros como él lo desee, cosificamos el amor en la alteridad, nos enajenamos en su corporalidad porque su espiritualidad está cada vez más alejada de nosotros. Cuando se pervierte la relación amorosa entonces la alteridad es configurada desde su endurecimiento a través del cual satisfacemos nuestros instintos, nuestros deseos. Sin embargo, en tal relación esclavizante del amor no hay en realidad algún sujeto profesando amor al otro. En todo caso, existe nada más una relación de dominación. El extremo de la interacción perversa de los sujetos está bien ilustrado en la literatura de un Sade y su *pornotópica*, en ella el individuo siempre es forjado en la abstracción, como mera *coseidad* u objetividad de la cual se puede disponer sin ningún compromiso ético (recordemos que Sade realiza un sinnúmero de tipologías de las relaciones interhumanas, algunas pueden ser analizadas desde la conceptualización de la *victima* y el *victimario*; porque siempre hay variantes, la victima supone un estado de inocencia no poseído por el masoquista, por ejemplo). La vitalidad de la autoconciencia se halla destinada a desaparecer en los brazos de un amor asfixiante, también se aprehende el poder de la sexualidad, de la carnalidad; y con este poder, uno de los amantes pretende dominar al *otro*. Opongamos ahora dos tesis subyacentes en la fenomenología:

- El sujeto dominador impone su poder y no desea perderlo.
- El sujeto dominado es el encargado de la creación cultural y de la liberación.

Dice una canción popular: “qué influencia tienen tus labios que cuando me besan tiemblo y hacen que me sienta esclavo y amo del universo...”. La dialéctica del señor-siervo se hace presente en el sentir de esta melodía, aquí lo significativo resulta del doble movimiento que se opera en una de las conciencias, el individuo es a su vez amo y esclavo, movimiento *multi-voco* en la unidad del sujeto. El sujeto que es amado, se sabe poseedor del amor del otro, se cree dueño de ese amor, de esa vida, al tiempo que se quiere esclavo del otro. El sujeto reconoce en su debilidad, en su fragilidad, la fuerza del amor, de una alteridad que lo esclaviza. Hay aquí, en la dialéctica del amor, una diferencia sustancial respecto a la

dialéctica del reconocimiento, en primer lugar cualquiera que se haya enamorado se dará cuenta de que las dulces cadenas del amor devienen ligeros anillos que no aniquilan la libertad. En segundo lugar, las relaciones *intra-humanas* pueden devenir enfermizas a tal grado que en nombre del amor podemos cometer los crímenes más atroces, *en el amor siempre habrá un remanente de odio*, no hay, desde este segundo enfoque una superación real de las relaciones de dominación. En cambio, en el reconocimiento que se alcanza desde la lucha de las autoconciencias, la *liberación* es un efecto de la *formación de la cultura* y, por tanto, del esclavo. Al amo, apostado en la comodidad de su posición desde la cual consume los productos creados por la fuerza de trabajo del otro, no le interesa la liberación del esclavo, no obstante, la fuerza de la conciencia transmuta esa realidad, la liberación debe ser total sin que permanezcan resabios de la dominación (la libertad abstracta es un sueño de la autoconciencia inmediata). En el amor siempre existe la posibilidad de que el otro nos ame, pero en la esclavitud es muy claro que el otro no quiere nuestra libertad. Si no acontece el amor, siempre encontramos la factibilidad de alejarse, del marcharse o de la separación; en la segunda figura, siempre pesa sobre el esclavo la importunante loza de la esclavitud, únicamente él podrá derribar el muro de odio o del dolor de no reconciliarse con el señor.

Dentro de la tipología hegeliana, en la caracterización de la lucha de las autoconciencias y su desarrollo, una de las autoconciencias se ve reducida a la dependencia, por lo tanto, su existencia se experimenta exclusivamente en la existencia de la autoconciencia independiente. Con todo, la reciprocidad está dada de un modo abstracto, es decir, ambas se reconocen porque son conciencias pero se distinguen porque una de ellas es libre, mientras que, la otra es subyugada. En esta relación específica de las autoconciencias se establece la sumisión de ambas autoconciencias en el horizonte de la "cosa", podemos enunciar la relación como sigue:

1. El señor no produce la “cosa” nada más la devora, se apropia de ella, la consume y con ella se apropia del ser del siervo. La conexión señor-esclavo se configura por mediación de la cosa.
2. El siervo produce el objeto como “cosa” pero no puede apropiarse de ella, puesto que, le pertenece al amo; el hombre se enajena del objeto de su trabajo, se separa de él a través de la apropiación que el señor hace del objeto realizado. La forma negativa es aquí la pura no-pertenencia.

¿Cómo puede el siervo superar la enajenación de su producción respecto a sí mismo?, ¿cómo será reconocido en una relación simétrica por medio de la cual ambas autoconciencias sean libres? En la lucha de las autoconciencias, Hegel, muestra el sometimiento de una respecto de la otra como resultado de la angustia de perder la vida, esto es, más allá de la relación comunitaria que establezca una relación social de una paz hipotética, en un estado de naturaleza siempre existe el conflicto.

El conflicto, la lucha, la muerte, la destrucción, son elementos vitales los cuales no podemos rehuir, si cerramos los ojos ante una realidad como ésta para mantener una visión optimista del mundo, caeremos en la autocomplacencia del engaño, no por cerrar los ojos desaparece el mundo. Entonces, ante tal realidad del conflicto, una de las autoconciencias modifica su entorno, la tierra produce frutos cuando el trabajo del hombre se objetiva.

La cosa es la mediación de la relación de las autoconciencias pero los papeles de éstas se invertirán, pues al ser aquélla el nudo fundamental al cual vive atado el señor, éste se ve aprisionado al puro poseer de lo ajeno, de lo no suyo, no se *auto-devela* como conciencia libre. Valoremos lo dicho por Hegel en este punto:

[...] el señor se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo; el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a transformarla. Por el contrario, a través de esta mediación la relación inmediata se convierte, para el señor, en

la pura negación de la (cosa) misma o en el goce, lo que la apetencia no logra lo logra él: acabar con aquello y encontrar satisfacción en el goce. [...]<sup>18</sup>

Lo trascendente del planteamiento hegeliano, en este instante en particular, radica en la superación del *falso reconocimiento*, de la *falsa conciencia* y del goce que se instaura como un goce efectivo sin observar la determinabilidad de la cosa como una producción del otro. La superación fomenta una nueva forma de Interrelaciones humanas, sociales-objetuales. La enajenación o alienación se altera para bienestar del sujeto, no cuando se restablece una primitiva forma de apropiación, sino cuando se constituyen nuevas formas organizativas de la comunidad. La fragmentación original trabajo-producción se percibe ahora, desde la *liberación*, en el hacer del hombre *su sí mismo* (en su actividad) y del objeto (forma objetiva del obrar), en lo que Marx designa como la *praxis*. No asistimos aquí a una mera superación abstracta de la enajenación, por el contrario: a la actividad realizada por la conciencia siempre la acompaña la voluntad con el deseo por saberse, por reconciliarse con el espíritu. ¿Cómo se logra el reconocimiento equilibrado o simétrico entre las partes en conflicto? ¿Lograremos acaso una superación de las condiciones materiales sin que exista una modificación en nuestra actividad espiritual? En primer lugar, ambas conciencias se determinan a sí mismas como el movimiento esencial de la actividad. Para el amo el otro simplemente es visto como un medio, no como un fin en sí mismo. El otro elabora el mundo sin que por ello rompa directamente su dependencia con el señor. Con todo, el señor no se da cuenta de que él mismo está en *dependencia-de-la-otra-conciencia*.

En segundo lugar, si el objeto deja de ser forjado, o si el otro deja de existir, entonces (dentro de la lógica de la dependencia) el goce del señor nunca encontrará satisfacción. Más allá de esa complacencia estará perdiendo la oportunidad de encontrar su goce en su satisfacción como autoconciencia, es decir, en el auto-constituirse, vale decir, en la existencia del objeto (trasmutado) y

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 118.

la conciencia alterativa. Al parecer nuestro mundo está condenado a la ausencia de reconocimiento en su organicidad y a la eternización de la dependencia, si esto es cierto, entonces el proyecto ético de Hegel no tiene cabida en el espíritu de nuestra época. Con todo, es indispensable re-actualizar esa posibilidad, pues nos encontramos en *convivencia-con-los-otros* y, si nos relacionamos únicamente de forma negativa con ellos, podemos asegurar el fin de la humanidad. Observemos ahora un pasaje clave para mostrar la realización del reconocimiento.

[..] Se da, pues, aquí, el momento del reconocimiento en que la otra conciencia se supera como ser para sí, haciendo ella misma de este modo lo que la primera hace en contra de ella. Y otro tanto ocurre con el otro momento, en el que esta acción de la segunda es la propia acción de la primera; pues lo que hace el siervo es, propiamente, un acto del señor; [...] Pero, *para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de que lo que el señor hace contra otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí mismo lo haga también contra el otro* (las cursivas son mías). Se ha producido solamente, por tanto, un *reconocimiento unilateral y desigual*.<sup>19</sup>

En el obrar de las conciencias ambas cambiarán su posición, actuarán como si fuesen la otra; se modifican las tesis enunciadas anteriormente, precisándose con ello otro tipo de nexos entre las conciencias, se invierte la interacción.

1. El señor es la conciencia in-esencial, pues la otra conciencia hace lo que el señor ha hecho contra ella. La otra conciencia, el siervo, no concibe al señor como lo esencial.
2. El siervo deviene conciencia esencial que en su praxis transforma el mundo y cae en la cuenta de que no depende del señor para ser, supera su miedo fundamental, se repliega y ya no reconoce al señor.
3. He aquí la diferencia entre ambas conciencias, mientras que el señor produce y reproduce el sometimiento del siervo y el suyo; el siervo se libera liberando al señor de su dependencia, lo cual no quiere decir que la liberación sea siempre unilateral (de hecho, la lucha de liberación se dará en la superación de los momentos determinados en la dialéctica del siervo y el señor). Lo cierto es que lograr la superación desde un movimiento unívoco es imposible.

---

<sup>19</sup> Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, - 4ta reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 118.

En el proceso del reconocimiento, en el desarrollo de esta dialéctica donde una de las conciencias es dependiente de la otra, se descubrirá un nuevo velo, se rompe esa imagen de la dependencia de una bajo la otra y su respectiva esencialidad; en el suponer, la conciencia se pone como lo esencial (al principio era el señor), no obstante, hemos visto que los papeles se cambian, la relación esencial emergida hasta aquí es la de la dependencia de ambas conciencias respecto a la *alteridad*. La sujeción no es unívoca, las dos conciencias se descubren autoconciencias, son necesarias; sin embargo, en este momento únicamente se presenta el lado de lo negativo, el cual también habrá de ser negado o superado:

Para el señor, la conciencia no esencial [ya invertidos los papeles] es aquí el objeto, que constituye la verdad de la certeza de sí mismo. Pero, claramente se ve que este objeto no corresponde a su concepto, sino que en aquello en que el señor se ha realizado plenamente deviene para él algo totalmente otro que una conciencia independiente. No es para él una conciencia tal, sino, por el contrario, una conciencia dependiente; el señor no tiene, pues, la certeza de ser para sí como de la verdad, sino que su verdad es, por el contrario, la conciencia no esencial y la acción no esencial de ella.<sup>20</sup>

El sometimiento de una de las conciencias en relación con la otra y el concepto de sí mismas no se corresponden, asimismo se intuyen en la falta de su ser esencial. Lo esencial descansaba, en primer lugar, en el señor, en el devenir de las figuras, por el contrario, la esencialidad pasa ahora del lado del esclavo. En consecuencia, al movimiento del reconocimiento le sigue faltando la simetría de la autoconciencia. Si el esclavo reconoce al amo lo hace sólo superficialmente para conservar su vida. Si el amo se afirma en relación al esclavo lo hace porque no tiene frente a sí una conciencia a la que conceda sus propias características. Tales momentos defectivos deben ser negados y superados. En contraste, en el *reconocimiento simétrico* las conciencias se reconocen como una autoconciencia frente a otra autoconciencia en igualdad de condiciones y superando los límites

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 118-119.

impuestos al inicio de la relación. Véase la siguiente caracterización, de las conciencias subyugadas, descrita por Hegel:

La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil. Es cierto que ésta comienza apareciendo fuera de sí y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente, lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornara a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en la verdadera independencia.<sup>21</sup>

Arribamos con ello a los siguientes corolarios:

- Es necesario el *reconocimiento bilateral* de las conciencias.
- Ambas conciencias se reconocen dependientes y como independientes.
- La liberación dará una nueva forma de reconocerse desde una simetría siempre inestable y cambiante. La figura que aparece es la del *reconocimiento real*. (en la interdependencia)

## 2.6 La temeridad y la valentía de la autoconciencia.

El esclavo es amo del amo y viceversa, son las autoconciencias imagen y contraimagen de la misma realidad, de la realidad de saber de la certeza de lo real. Del enfrentamiento de estas conciencias en su duplicidad surge una nueva realidad: la conciencia realizándose en su liberación, en su libertad. En el apartado sobre *El temor*, Hegel, considera que en la esencialidad de las autoconciencias representada por la actitud del señor se pierde de vista el hecho de que “la

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 119.

*servidumbre es autoconciencia*” y destaca los siguientes momentos del proceder de la conciencia.

- El señor es la conciencia, aquí lo verdadero es la conciencia libre en sí misma.
- La conciencia servil pese a todo sabe que tiene la verdad de sí misma en su negatividad, en tanto que su verdad está en su ser otro.

Examinemos ahora la experiencia vivida por la conciencia hundida en la inmediatez de su servidumbre, su expresión se exterioriza en su angustia ante la muerte, así lo plantea Hegel:

[...] En efecto *esta conciencia se ha sentido angustiada* no por esto o por aquello, no por este o aquel instante, sino *por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto* (las cursivas son mías). Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella fijo. [...] <sup>22</sup>

La temeridad no es valentía. Tal obviedad se verifica en la pugna de las autoconciencias: en tanto que se afanan por ser sí mismas son más temerarias que valerosas. En cambio, en el momento presente caen en la cuenta del valor de su vida, habiéndose arriesgado, además, en forma desmedida o irracional, sin valorar cuál era la pérdida posible en el desdoblamiento de tal conflicto.

Por un lado, siendo la conciencia la protagonista de su propia historia evade la reflexión, la observación de sí misma: conformándose solamente con vivir y experimentar cada uno de sus estadios, experimenta pero no reflexiona sobre lo que vive. Por otro lado, la conciencia se observa, reflexiona sobre su experiencia, con ello, también observa sus momentos de trance, de pérdida, de desgarramiento; aquí *nosotros* atendemos al dolor, el miedo y la frustración en relación con la angustia suscitada por el temor de perder la vida. Lo experimentado por la conciencia como valentía se le presenta ahora como temeridad. Sin duda, todos hemos experimentado ese miedo fundamental ante la

---

<sup>22</sup> *Idem.*



muerte más allá de cualquier contienda. El miedo a la muerte no se experimenta solamente en el conflicto. Siempre habrá distintas formas de experimentar ese miedo.

¿Quién no ha tenido miedo de morir? Nos resignamos ante tan ineludible hecho. Para Hegel, la angustia no surge frente a un objeto determinado, cualquiera será sobrepasado. La angustia sólo es vivida cuando somos concientes de la posibilidad de perder nuestra existencia, *dejar-de-ser* es nuestro miedo fundamental; otro de esos miedos radica en la imposibilidad de *con-vivir* con los *otros*, de realizarnos en comunión con los ellos y *sernos-en-el-nosotros de nuestra temporalidad*. De ese solo párrafo, que Hegel dedica al temor, podemos encontrar un sin fin de interpretaciones. Por ahora, analicemos un pasaje fundamental donde abunda sobre la tónica de la muerte, como negación del ser del ser humano:

[...] Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí que es así en esta conciencia. [...] Además, *aquella conciencia no es solamente esta disolución universal en general, sino que en el servir la lleva a efecto realmente; al hacerlo, supera en todos los momentos singulares su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo* (las cursivas son mías).<sup>23</sup>

El *señor absoluto*, la *absoluta negatividad*, tales expresiones, utilizadas por Hegel tienden a mostrar a la negación como un elemento fundamental del desarrollo de la totalidad; asimismo, señalan la aniquilación de la vida, el no ser del hombre (la muerte) trasciende todas las figuras de lo humano (en su vida), en la indeterminación (por ser todas las posibilidades); pero aún indeterminada como posible determinabilidad. La muerte es cancelación de posteriores determinabilidades humanas, en tanto que, la negatividad, como negación de determinidades en la inherencia de la conciencia, abre el camino a la fluidificación, al desarrollo de nuevas formas, eliminando formas inertes que sin ella no serían una realidad.

---

<sup>23</sup> *Idem.*

La conciencia debe sufrir ese miedo para superarlo (apropiándose de él), pues, si no lo hace, seguirá arraigada a su ser natural: ensimismada no tendrá el valor de seguir adelante. Es como si de pronto quedara conforme o abúlica, ataráxica ante el terrible futuro que le espera. Catatónica, o eligiendo la muerte y la esclavitud, no supera en nada su miedo. Será valerosa la conciencia cuando por fin rompa las cadenas impuestas por su miedo.

En el desenvolvimiento de las variadas figuras observamos también un doble camino, el itinerario propuesto por el filósofo alemán es la *co-determinación*, *co-evolución* de la conciencia vista desde la individualidad (desarrollo ontogenético) en relación con la especie (desarrollo filogenético). La trayectoria de la conciencia en su camino por saberse a sí misma, es la historia de ella, la biografía; al mismo tiempo, es la historia de todas las conciencias, la historia universal, tal que revisando esta historia observamos sus límites, sus carencias y ganancias; por tanto, podemos concluir que somos la figura presente de las generaciones precedentes, y que estamos condenados biológicamente a hacer historia.

## 2.7 El trabajo que libera, la formación cultural un principio de liberación.

Las tesis fundamentales de este párrafo sustentan la idea de la apropiación por la conciencia de su *sí mismo* y de su *para sí* por mediación del “*trabajo*”, es decir, la conciencia justamente llega a ser autoconciencia por medio del obrar. La realización de su acción, la transforma y transforma su mundo, con ello su ser inmediato (esclavizado) se supera en la objetivación de esa acción en el tiempo. Las tesis se pueden formular como sigue:

- La angustia ante la muerte es el inicio de la sabiduría (*en sí*).
- El “trabajo” nos hace libres, nos hará libres (*para sí*).

El deseo del objeto transformado originalmente por el siervo permanecía en su aspecto de mera *negatividad* respecto a él. El siervo permanece en el lado de lo no-esencial, en esta relación de inmediatez, donde el señor arrebató lo suyo al siervo y surge del lado de éste la postergación del deseo. Revisemos el argumento hegeliano:

[...] Deviene, por tanto, por medio de este reencontrarse por sí misma sentido propio, precisamente en el trabajo, en que sólo parecía ser un sentido extraño. Para esta reflexión *son necesarios los dos momentos, tanto el del temor y el del servicio en general como el de la formación*, y ambos, de un modo universal. Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma. Si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, sólo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad *en sí*, por lo cual su formarse no podrá darle la conciencia de sí como de la esencia.<sup>24</sup>

En su mezquindad el señor devora el objeto, mientras que, en la paciencia de la pérdida, en su ‘*apetencia reprimida*’ el lado objetivo persiste; el siervo trabaja para sí mismo, y para el otro, sobre la independencia de la ‘*cosa particular*’ hacia la cual dirige su actividad, finalmente su deseo reaparece en el trabajo. El individuo activo es consciente de la necesidad de su acción y de la acción misma, al saberse *ser-labrando-el-mundo*, lo recrea desde sí, y provoca el saberse tan necesario para él como para el otro.

Todo hasta aquí parece un proceso muy sencillo: existen las conciencias, luchan por el reconocimiento, una vence sobre la otra que es ahora dominada; ésta, sin embargo, se libera de aquélla cuando trasciende su forma natural, esto es, cuando crea cultura. Aunque la conciencia todavía debe terminar con su temor fundamental, no se puede quedar pasmada frente al miedo de perderse en la

---

<sup>24</sup> Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, - 4ta reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 120-121.

muerte. Y, ahora, o supera su miedo o no llegará a ser nunca una conciencia plena. El impulso de la conciencia de verse en su libertad, en tanto que abstracta, se presenta en los momentos anteriores a éste. Indaguemos cómo la conciencia se ve a sí misma a través de sus ojos, de los del señor y en su desarrollo cultural.

1. El señor es para sí (en lo inmediato), fuera de lo que la autoconciencia es.
2. Con la condición del temor (el miedo a perderse) la conciencia es en ella misma.
3. En el trabajo la conciencia como conciencia activa deviene para sí.

La *conciencia activa observa su actividad*, ella misma sabe que su acción es una acción vista, al inicio esa acción se percibe desde su ajenidad, como mera actividad propensa a reproducir la relación señor-siervo. Mas tal relación se trastrueca cuando del lado de la conciencia del esclavo el mundo comienza a modificarse, lo muerto deviene vivo; lo inerte se fluidifica; lo osificado se despoja de su rigidez y deviene carne y espíritu, con lo cual el mundo comienza a cambiar en su esencia. Hegel concluye que ambos momentos son necesarios (extrañamiento-retorno). El *trabajo enajenado* es apropiado (la contradicción es superada), el pensador alemán también sabe que de mantenerse la dominación del señor sobre el siervo se reproduce la dominación del hombre por el hombre. Frente a esta situación, él sugiere que el *trabajo enajenado* (físicamente extraño) y enajenante (en la pérdida de la identidad subjetiva) son límites, como tales serán superados para encontrar la verdadera relación de la conciencia consigo misma, la verdadera relación de lo humano con el trabajo.

Algunos comentaristas suponen que tal figura de la autoconciencia (señor-siervo) es una muestra del principal problema hegeliano y su limitación: para ellos la contradicción sólo se resuelve abstractamente; por lo tanto, se justifican con ello las relaciones de dominación reales, y se fundamenta su posterior apoyo al Estado absoluto, donde se aniquilan las libertades del individuo; ahí ontológicamente no tiene cabida la libertad efectiva. Tales críticas resultan poco fundadas cuando se remite uno a la orientación filosófica hegeliana, donde las figuras de la conciencia

se develan en su verdad, en el proceso, en su movimiento y en la totalidad. Tal parece que para esos comentaristas la fenomenología terminará con las figuras hasta aquí analizadas, quizá no quieran darse cuenta de que el propósito del trayecto del sistema no es éste. Cuando las esperanzas se cifran en las certezas y dudas de la autoconciencia siempre debemos elevar la vista al Reino de la Libertad. Nos corresponde, entonces, sobrepujar y sobreponernos al imperio del temor absoluto. Así termina, Hegel, con estas figuras del espíritu:

[...] Y si (la conciencia) no se ha sobrepuesto al temor absoluto, sino solamente a una angustia cualquiera, *la esencia negativa* seguirá siendo para ella algo externo, su sustancia no se verá como totalmente contaminada por ella. *Si todos los contenidos de su conciencia natural no se estremecen, esta conciencia pertenece aún en sí al ser determinado; el sentido propio es obstinación, una libertad que seguirá manteniéndose dentro de la servidumbre* (las cursivas son mías). [...] <sup>25</sup>

Es necesario a la conciencia padecer sus miedos para superarlos, debe pasar por los momentos de in-esencialidad para después romper con ellos. En busca de su autodeterminación está obligada a la apropiación de su producción, enajenando su enajenación, superándola por la resolución de encontrar su libertad. Aunque, aclaremos desde ahora, esta liberación que aquí se muestra es una liberación inmediata o abstracta, aún faltan momentos por recorrer a la autoconciencia: *la razón, el espíritu, la religión y el saber absoluto*, para que acceda a una libertad universal concreta, donde su certeza y verdad sean una sola.

Adelante trataremos con la figura del saber absoluto, pero ya con la referencia de lo presentado hasta aquí, veremos que la relación de las autoconciencias que se encontraban en el nivel de una relación esquemática, ahora adquieren un mayor contenido, sólo que se verán las figuras desde un todo sistemático y orgánico.

---

<sup>25</sup> *Idem*, p. 121.

## Tercer Capítulo

La vida le da vida a la vida, pero la razón le da sentido a esa vida, aunque paradójicamente la razón en su absurdo puede acabar con la vida.

Las interpretaciones de los conceptos de *Totalidad* y *Alteridad*, a los cuales Hegel se remite y que han dado pie a confusiones no sólo metodológicas en el contexto de la obra hegeliana, se hacen claras cuando se pasa por ambos elementos ligándolos a su vez con otros elementos que son de igual forma importantes para el sistema. Tales categorías nos sirven a nosotros para ejemplificar el movimiento de la conciencia en sus manifestaciones orgánico-vitales.

Trataré de clarificar, en la medida de lo posible, el significado de categorías tales como: *Totalidad*, *Alteridad* y *Absoluto* revisando sus posibles relaciones: los problemas que quiero plantear ayudan a su comprensión:

¿Son idénticos la totalidad y el absoluto?

¿La *alteridad* es un elemento ontológico inherente a la totalidad?

¿Bajo el estatus ontológico concedido por Hegel a la totalidad cabe cualquier cosa, afirmándose, por tanto, la indiferencia del todo?

¿En la totalidad de la comunidad se elimina la identidad del individuo?

Las tesis de este apartado se atienden porque a través de las lecturas de diversos comentaristas aparecen interpretaciones tan contradictorias como complementarias. No existe pues un acuerdo sobre la trayectoria del pensamiento hegeliano, lo cual, por otro lado, debemos celebrar, ya que abre el acceso a nuevos descubrimientos y discusiones en torno a la obra hegeliana y su influencia en la realidad. Justamente lo inquietante en la obra filosófica del pensador alemán es su insistencia, su pretensión, por mantenerse en la *negatividad*, por lo tanto, su obra misma no es definitiva, es inacabada.

Podemos preguntarnos si ¿es Hegel la apoteosis de una filosofía idealista que busca arrancarle al mundo su devenir real escudándose en un *sistema* abstracto?, ¿Hegel pertenece a alguna estirpe de pensadores que exigieron respuestas últimas a preguntas que no eran definitivas?, ¿Cuántos filósofos han deseado dar la explicación final del mundo?, ¿Platón, Agustín, Kant o cualquier otro pensador han terminado de hablar *en* nuestros días y *para nosotros*?

Entremos, pues, al asunto que nos interesa. Para desmenuzar la temática sobre la *Totalidad* y la *Alteridad*, como elementos constitutivos y constituyentes del sistema, habré de recurrir a dos partes fundamentales de la *Fenomenología del Espíritu*. La primera, es el último capítulo, de la obra en cuestión, titulado: “saber absoluto” allí se sintetiza la discusión sobre lo que es el *Absoluto*. La segunda, es el prólogo de la misma obra. Ambos se encuentran ligados porque serán el punto culminante y el gozne que unen la fenomenología con la lógica. El prólogo es la conclusión del trayecto general de la conciencia que va recorriendo su propio camino hasta encontrarse a sí misma, de la conciencia al saber absoluto; la conciencia se sabe a sí misma en su propio saber con lo cual la propedéutica ha cumplido sus objetivos; adelante será el momento de ir al saber tal y como es en realidad. En el “saber absoluto” se configura la unidad de la conciencia que inicialmente extraviada en la cultura, no involuciona, sino que trasciende esas limitaciones autoimpuestas, es decir, se sabe en su *praxis*, en la elaboración del mundo, superando su última atadura que será la religión.

La tópica irá sembrando su propio camino, ahora se verá que, si bien cada uno de los capítulos incluidos en la tesis aparecían dispares, ahora ganan en concreción y comprensión. Las tesis se enuncian de la siguiente manera:

1. La *totalidad* como momento ontológico fundamenta el desenvolvimiento de la conciencia y no posee más valor que la *otredad*, ambas son determinaciones contrapuestas que habrán de ser subsumidas en un nuevo movimiento de la conciencia.
2. La negatividad siempre se hace presente como contradicción de la totalidad. Esta contradicción será a su vez negada en una nueva negación, surgiendo así un nuevo momento de la totalidad.

3. *Totalidad y alteridad* en su interacción dan como resultado el desarrollo del *sistema*. No hay totalidad por más totalidad que sea, que excluya de sí a lo negativo de sí misma.

### 3.1 El sistema científico, la unidad de la ciencia.

La lectura del texto de la *Fenomenología* me ha llevado a concluir que Hegel asume la opción de un equilibrio inestable entre la *totalidad* y la *alteridad*, vayamos directamente al análisis del discurso para mostrar poco a poco esta premisa. Al inicio del prólogo, Hegel, realiza una diferenciación entre el proceder de las *ciencias particulares* y la filosofía; la “*ciencia filosófica*” no puede ni debe seguir el curso de la “*otras ciencias*” porque, si lo hiciera, pronto se perdería en la pura fragmentación o el formalismo; mientras que, la tarea de *la filosofía* como *ciencia* (entiéndase el concepto ampliado a partir de la experiencia como la define Hegel) debe recorrer el camino que la conciencia realiza para llegar a ser ella misma. Hegel nos advierte que debemos tener cuidado de no elegir el camino de las *ciencias particulares* (historia, física, anatomía y sobre todo le interesa rechazar a Hegel el esquematismo formal del paradigma matemático) que fijan su atención en los resultados, Reparemos en las expresiones de Hegel al respecto:

[...] Además, por existir la filosofía, esencialmente, en el elemento de lo universal, que lleva dentro de sí lo particular, suscita más que otra ciencia cualquiera la apariencia de que en el fin o en los *resultados últimos* se expresa la cosa misma, e incluso se expresa en su esencia perfecta, frente a lo cual el *desarrollo parece representar*, propiamente, *lo no esencial*. [...] <sup>1</sup> (las cursivas son mías)

El pensador Alemán nos anima a dejar de ver solamente los resultados: debemos, en lugar de ello, observar siempre los momentos, los estadios, las múltiples determinabilidades de la conciencia, el proceso en general y la

---

<sup>1</sup> Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, 4ta reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 7.



peculiaridad de las figuras; la totalidad y su movimiento; el tránsito de cada fin relativo y cada principio que se animan a cada instante. En ese mismo párrafo, Hegel dice que: "...se encontraría en situación desigual -la filosofía- si empleara este mismo proceder –el de las ciencias-, que ella misma muestra que no sirve para captar la verdad."<sup>2</sup>

La *verdad* que la filosofía se empeña en buscar se encuentra en la diversidad misma de los sistemas filosóficos. Para quienes desde fuera de la filosofía observan el movimiento de ésta pueden concebir el surgimiento y la desaparición de los sistemas como una "*eterna pugna*", sin tomar en cuenta el desarrollo que gracias a esa diversidad se mantiene. Con tal desarrollo la historia de la humanidad encuentra nuevos sentidos. El conocimiento es, por lo tanto, una experiencia de la *totalidad* que no se conforma con adicionar el saber del pasado y el presente ni con la simple anulación de los sistemas precedentes. La historicidad del pensamiento se une concomitantemente a su organicidad. No esperemos que lo dicho por Platón nos dé respuestas a los problemas de nuestra época, pero tampoco nos deslumbremos ante la vanidad del presente, o su pretendida novedad. El movimiento de la *organicidad compleja* que es el pensamiento y la realidad nos informa de sus desarrollos inherentes en la *totalidad*. Aquí las palabras del propio Hegel:

[...] Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de la unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la *vida del todo* (las cursivas son mías).<sup>3</sup>

Adelante, Hegel, confirma que la importancia de la obra filosófica no radica en sus fines o en los objetivos cumplidos, las obras que así pretendan hacerlo pasarán a la historia de las ideas como invenciones. La *filosofía* como fenomenológica debe ante todo asumir que la verdad de su propuesta se

---

<sup>2</sup> *Idem.*

<sup>3</sup> *Op. Cit. p. 8.*

encuentra sí en los resultados, pero también en el desarrollo, en los momentos diversos, en el automovimiento; el conocimiento debe moverse sobre la totalidad de sus determinabilidades. La metáfora utilizada por Hegel es diáfana, capullo-flor-fruto conforman la totalidad del desarrollo de la planta, aunque parezcan refutarse las figuras, el sistema las subsume. Determinar la dirección del saber por su resultado o fin, es como entrar a la *cosa misma* por detrás del *telón* y de hecho es no entrar, es darle la vuelta sabiendo que sólo el saber del sí mismo es saber. Por eso Hegel asevera que: “la cosa no está más allá del individuo” como tampoco es algo que se pueda conocer en la inmediatez.

Para el filósofo alemán hay que permanecer en la *cosa misma* (saber) atender a su fluidificación; a sus extravíos y retornos; a la disolución de los prejuicios, sólo así será factible conocer a la cosa tal como es en verdad, dejando fuera las aporías, contradicciones o enredos que suponen a la “*cosa*” como incognoscible para un entendimiento humano limitado por su propia naturaleza. Aceptemos que el entendimiento humano abriga límites, eso no indica automáticamente el sometimiento del individuo a éstos, puesto que, esa misma condición humana siempre está abierta a la liberación de tales limitantes, éstas en la mayoría de los casos son auto-impuestas. Aquí está *grosso modo* planteada la disputa con un Kant que separa al objeto del sujeto, convirtiéndolos en elementos contrapuestos. La recriminación hecha por Hegel a Kant se ve precisada en el avance teórico logrado por el segundo (unidad onto-epistemológica sujeto-objeto), Kant logra hacer obvia esa unidad, mas a la postre abandona tal posición y produce la desmembración de la unidad, inclinándose por cierto formalismo que no logra unir los extremos. Observemos el argumento hegeliano:

Y tampoco es posible considerar como algo científico la triplicidad kantiana, redescubierta solamente por el instinto, todavía muerta, todavía aconceptual, elevada a su significación absoluta, para que al mismo tiempo se estableciera la verdadera forma en su verdadero contenido y brotara el concepto de la ciencia; el empleo de esta forma se reduce a su esquema inerte, un esquema

propriadmente dicho, haciendo descender la organizaci3n cient4fica a un simple diagrama [...]<sup>4</sup>

El proyecto filos3fico manifiesto en la *Fenomenolog4a del Esp4ritu* no busca el retorno a cierta unidad dispuesta *a priori* ni al absoluto inmediato ni a un absoluto objetivo ubicado allende del sujeto. El idealismo hegeliano asume que el *absoluto* se constituye en el desarrollo de sus momentos, no ser4 algo ya dado con independencia del individuo, sin embargo, el *sujeto* no es la pura entidad abstracta, inmediata, que constituye el absoluto. La historia es el 4mbito definitivo para observar el devenir en el cual la conciencia procede en la b4squeda de esa unificaci3n de lo universal con lo individual; de lo finito con lo infinito.

Asentar que: "la verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema cient4fico de ella..."<sup>5</sup> es ir m4s adelante de los idealismos anteriores, es afianzar el proceder de la filosof4a como ciencia. La filosof4a bajo esta nueva figura de s4 difiere de la *ciencia positiva* en que aqu4lla se dedica a la b4squeda de la verdad en su mismidad. La *ciencia* ser4 en este tenor el devenir de s4 y consigo que la conciencia realiza en su propio beneficio. Esa verdad de la conciencia solamente puede ser identificada en la totalidad del sistema.

La verdad de la *filosof4a* como sistema debe apropiarse de los instantes, de los cambios menores y de las grandes rupturas; de hecho, la conciencia no llegar4a a un estado superior si se conforma nada m4s con saber de s4 misma, si se complace con el puro enga4o de saberse a s4 misma sin ser reconocida en esa mismidad.

---

<sup>4</sup> *Op. Cit. p. 33.*

<sup>5</sup> *Op. Cit. p .9.*

### 3.2 La verdad desplegándose

La época de nuestro filósofo es una época de revolución, de transición, y una época ilustrada. El espíritu teje en el tiempo su nueva piel y su nueva carne. Tal vez para muchos de nosotros sea hoy incomprensible el entusiasmo hegeliano por el desarrollo de una nueva fase histórica: cada época sucumbe a su historia, todo se renueva modificándose; el devenir de la vida no para en el presente o en lo pasado, el devenir siempre será proyecto. “El espíritu, ciertamente –dice Hegel-, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo...”<sup>6</sup> Citemos un pasaje del texto hegeliano donde se hace patente la relación entre la aparición de un “*nuevo mundo*” y la necesaria aparición de una “*nueva filosofía*” que haga comprensible ese mundo. Con todo, el conocimiento de los *antiguos* y de los *modernos* no se desecha sin más, se recupera reinterpretándose a la luz de los nuevos *acontecimientos*.

[...] El comienzo del nuevo espíritu es el producto de una larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura, la recompensa de un camino muy sinuoso y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos. Es el todo que retorna a sí mismo saliendo de la sucesión y de su extensión, convertido en el *concepto simple* de este todo. Pero la realidad de este todo simple consiste en que aquellas configuraciones convertidas en momentos vuelven a desarrollarse y se dan una nueva configuración, pero ya en su nuevo elemento y con el sentido que de este modo adquieren.<sup>7</sup>

La figura de la ciencia si queremos pensarla desde un modo que sea gráficamente accesible, puede ser la de un círculo de círculos, mejor, de una espiral; al inicio del desarrollo encontramos la verdad, no obstante, la encontramos en su posición más simple, más elemental, sin llegar todavía a reconocer su camino: la analogía empleada, por Hegel, es la del niño surgiendo al mundo en un salto cualitativo, el espíritu es ese niño que sale de la madre al mundo, por lo

---

<sup>6</sup> *Op. Cit. p. 12.*

<sup>7</sup> *Op. Cit. p. 12-13.*

tanto, la verdad está en esa disposición germinalmente. Pero, al *espíritu naciente* le falta recorrer la totalidad del desarrollo espiritual, le falta pasar por el dolor y la pérdida de sí. Simplifiquemos las afirmaciones:

1. La *ciencia del espíritu* no es total al inicio, aunque la verdad está ya germinalmente.
2. La totalidad retorna a sí misma, aunque retorna siempre de diferente modo, esto es, la totalidad no es inalterable, únicamente en su despliegue (extraversión) y retrotrayéndose (intra-versión), es como la totalidad se configura.

El proceso no puede quedarse en su puro *autodespliegue* tiene que llegar a algún lugar, empero, no se trata de un *fin práctico*. En lugar de pensar la totalidad como el fin al cual se tiende y donde culmina el movimiento de la vida y del espíritu, habremos de pensarla como el presente más completo que nunca se desliga de la incompletud.

Ahora bien, si estamos de acuerdo en pensar a la totalidad, entonces, también resulta esencial comprender su *organicidad*. La *sistematicidad* de la conciencia y el mundo pueden ser *aprehendidos* por el “hombre” a través de su *sí mismo*. Tal organicidad convoca a la búsqueda de la verdad de lo real en su racionalidad, para ello, la conciencia no debe buscar fuera de sí lo que ella ya es, Hegel lo señala de forma muy clara en la introducción: “La conciencia nos da en ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma...”<sup>8</sup> Lo que Hegel nos recuerda es que la ordenación del mundo como un organismo vivo y total se corresponde con la estructura básica del ser humano que es también un organismo, no se trata de una conciliación automática o apriorística; por el contrario, la *verdad* se encuentra en el desenvolvimiento de las imágenes evanescentes del *espíritu* en la historia. Exploremos un texto en el cual queda de manifiesto la universalidad del conocimiento:

---

<sup>8</sup> *Op. Cit. p. 57.*

[...] Sólo lo que se determina de un modo perfecto es a un tiempo *exotérico*, concebible y susceptible de ser aprendido y de llegar a convertirse en *patrimonio de todos*. *La forma inteligible de la ciencia es el camino hacia ella asequible a todos e igual para todos*, y el llegar al saber racional a través del entendimiento es la justa exigencia de la conciencia que accede a la ciencia, pues el entendimiento es el pensamiento, el puro yo en general, y lo inteligible es lo ya conocido y lo común a la ciencia y a la conciencia no científica, por medio de la cual puede ésta pasar de un modo inmediato a aquélla.<sup>9</sup> (las cursivas son mías)

Las conclusiones del texto citado son bastante claras:

1. *El conocimiento es patrimonio de todos porque es trabajo de todos.*
2. *La forma racional de la ciencia, es decir, llegar al saber racional es la exigencia de la conciencia.* (Hay un principio de libertad-responsabilidad; la responsabilidad del conocimiento es una exigencia auto-impuesta)
3. *El pasaje de la conciencia a la ciencia se realiza gracias a los dos momentos anteriores.* (principio de transición)
4. *La totalidad puede ser aprehendida por todos.*

Para Hegel, hay un problema fundamental de los pensadores de su época, pues, considera que siguen enredados en un falso dilema que tiene su *quid* en el movimiento del contenido a la forma y en la insistencia de darle prioridad a uno sobre otro. Los principios metodológicos enunciados arriba rebasan al *formalismo*, al *misticismo* o la *edificación* del absoluto, aventajan también a los materialismos e idealismos simplistas. No es el intento de Hegel pintar un absoluto en su mismidad a costa del mundo, de las diferencias o la negatividad, como tampoco quiere adoptar la precisión taxativa del subjetivista; situemos nuestra atención en el texto:

[...] Contraponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento. El *formalismo* que la filosofía de los tiempos modernos denuncia y vitupera y que constantemente se engendra de nuevo *en ella no desaparecerá de la ciencia*, aunque se lo conozca y se lo sienta como insuficiente, *hasta que el*

---

<sup>9</sup> *Op. Cit. p. 13.*

*conocimiento de la realidad absoluta llegue a ser totalmente claro en cuanto a su naturaleza. [...]*<sup>10</sup> (las cursivas son mías)

Hegel está en contra de la apuesta filosófica que se mantiene en la *identidad del absoluto* como algo inmediato y objetivamente dado, en tal absoluto objetivo encuentra lugar cualquier cosa, excepto la negatividad. Aquí su crítica al idealismo anterior al propuesto por él:

[...] (el temor a equivocarse) Da por supuestas, en efecto, *representaciones* acerca del *conocimiento* como un *instrumento* y un *médium*, así como también una *diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento*; pero, sobre todo, presupone el que lo absoluto *se halla de un lado y el conocimiento de otro*, como algo para sí y que, separado de lo absoluto, es, sin embargo, algo real [*reell*]; presupone, por tanto, que el conocimiento, que, al ser fuera de lo absoluto es también, indudablemente, fuera de la verdad, es sin embargo verdadero, hipótesis con la que lo que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad.<sup>11</sup>

No hay lugar en ese *absoluto* objetivo para la diferencia, el movimiento del mismo absoluto, o el desarrollo de la conciencia enfrentada a una entidad metafísica incognoscible, puesto que, es esencialmente diferente a ella ¿Cómo puede la autoconciencia, sumergida en su propio desarrollo como se encuentra, unir dos sustancias que de suyo son diferentes?

---

<sup>10</sup> *Op. Cit. p. 15.*

<sup>11</sup> *Op. Cit. p. 52.*

### 3.3 De la conciencia a la ciencia, el camino de una experiencia.

En el proceso de la conciencia a la ciencia un momento primero debe negar cualquier esencialismo y repensar el movimiento del desarrollo de la ciencia desde la *ontología*; la base de este desarrollo descansa en el *principio de identidad*, y el *de contradicción*, que intenta resolver las múltiples contradicciones entre el sujeto y el absoluto:

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.* [...] <sup>12</sup> (las cursivas son mías)

Después de aclarar cómo hay que interpretar la relación entre el *absoluto* y el *sujeto*, Hegel, destaca que el concepto de *verdad* remite a dos elementos fundamentales del desarrollo del sistema; por un lado, encontramos el concepto de lo *absoluto*; en un segundo momento, daremos con el concepto de la *subjetividad*. No se cansa Hegel de repetir que la diferencia entre *su sistema* y los *sistemas filosóficos* de sus contemporáneos radica en concebir al *sujeto siendo sustancia y a la sustancia siendo sujeto*. La revolución del pensamiento realizada por el pensador alemán vive en esa premisa. Por eso, cometeríamos un grave error si pensamos al individuo como un sujeto poseedor de tales o cuales facultades, y que gracias a ellas puede conocer un mundo objetivamente dado; si postulamos una antropología fundada en los principios que conceden una preeminencia óptica a las facultades humanas no tardaremos en postular un *meta-sujeto* (un sujeto que es todos los sujetos pero no es ningún sujeto, tal como le sucede a Kant), separado y enajenado del mundo

La *verdad* no la encontramos en la *intuición*, en el *entendimiento* o en la *razón* que se desvitaliza en las aporías, estas aporías detienen la fuerza creadora

---

<sup>12</sup> *Op. Cit. p. 15.*



del entendimiento, pero serán superadas por el pensamiento especulativo. La *verdad* no es tampoco el resultado de la aplicación de un método o un modelo a la naturaleza para obtener un resultado sin más. La verdad no podría ser reducida a la *inmediatez* de lo absoluto que está más allá del sujeto viviente, como tampoco el fenómeno del *puro yo* en la sencillez autocomplaciente, o contemplativa de un destino narcisista. La conciencia se encuentra en un proceso evolutivo, sin embargo, del hecho de que evolucione no se sigue que se llegue a una *etapa última* de su *evolución*, se modifique y degrade en la eternidad del presente no incluyendo su pasado ni su futuro. La autoconciencia se desarrolla, se desdobra de forma tal que siempre *se-está-haciendo*, *el último momento de la autoconciencia* siempre *está-por-venir*. Recordemos que para el tiempo de Hegel la biología apenas está dando sus primeros pasos. Analicemos el matiz que se añade al respecto, recordando que he forzado la interpretación, incluyendo el término “*evolución*”, un concepto no empleado por el autor y perteneciente a la disciplina de la biología, un concepto atribuido a Darwin-Wallace. Hegel sostiene que:

[...] lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una **unidad originaria** en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal. *Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin.*<sup>13</sup> (las cursivas son mías)

Respecto a este movimiento de la conciencia que no halla su plenitud en la cancelación de la dialéctica, sino que va más allá de sí misma, en el *Fragmento de Sistema*, uno de los escritos de juventud, Hegel ya ha manifestado la unidad sistémica del desarrollo fenomenológico del espíritu; entremos al detalle del texto:

*El espíritu es una ley que vivifica* en unión con lo múltiple que, entonces, es una multiplicidad vivificada. Si el hombre pone esta multiplicidad vivificada como una cantidad de muchas [entidades] y simultáneamente la pone en conexión con lo vivificante, entonces *estas vidas particulares se convierten en*

---

<sup>13</sup> *Op. Cit. p. 16.*

*órganos y el todo infinito se convierte en una totalidad de la vida. [...]*<sup>14</sup>(las cursivas son mías)

Al interpretar a Hegel es necesario enfatizar que en la dialéctica, de la cual hemos venido hablando a lo largo de los capítulos anteriores, existe una evolución real, y no hay únicamente un retorno a la conciencia que es el camino y el objetivo que se devela cuando la filosofía pretende llegar a ser identificada como mera ciencia particular. Cualquier historia de la filosofía que pretenda resaltar las aportaciones de Hegel en el terreno del conocimiento se ve obligada a acentuar la *sistematicidad* de su pensamiento, el descubrimiento de la experiencia que la experiencia hace de sí junto con la vida, lo mismo que la renovación de la dialéctica. La unidad de verdad y todo no es un fin *per se*, esto es, la totalidad es un elemento funcional (categoría de análisis) dentro del sistema para aclarar el movimiento, para esclarecer el desarrollo del propio absoluto.

*Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello estriba precisamente su naturaleza, que es la de ser sujeto o devenir de sí mismo.*<sup>15</sup> (las cursivas son mías)

Hyppolite defiende una tesis que refuerza la nuestra, tesis que *parece* fiel al espíritu de la obra hegeliana:

[...] En segundo lugar, Hegel define la *Fenomenología* como desarrollo y cultura de la conciencia natural hacia la ciencia, es decir el saber filosófico, el saber de lo Absoluto; *a la vez indica la necesidad de una evolución y el término de esa evolución.* [...] <sup>16</sup> (las cursivas son mías)

Por un lado, el proceso se cumple en el desarrollo porque siempre puede plantearse que, si la verdad está al inicio, para qué se desarrolla entonces tal

---

<sup>14</sup> Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*.- 1era reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 401.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>16</sup> Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*. España, Ediciones Península, 1974, p. 8.

desdoblamiento. Sería absurdo el hecho mismo de evolucionar hacia algo que ya se es. No obstante, allí se encuentra la clave de desarrollo hegeliano; el hombre debe ser lo que ya es, es decir, germinalmente la conciencia se encuentra al principio del proceso, aunque, si no se desarrolla, se malogra. El fin indicado por Hyppolite es en todo caso un fin que se trasciende en la *Ciencia de la Lógica*.

Por otro lado, la totalidad es immanente para Hegel, con lo cual ninguna entidad trasciende las figuras de la conciencia que no sean sino el mismo espíritu en su desarrollo. En su movimiento la conciencia se transfigura, se modifica y vivifica a sí misma. Empero, la dialéctica hegeliana no es un mero círculo girando sobre sí, la conciencia realiza su crítica y sus análisis, investigación mediante la cual se impone límites que después superará. Respecto a la filosofía anterior a Hegel la amplitud que adquiere el fenómeno de la *experiencia* es un punto nodal, al ser la *Fenomenología*: la ciencia de la experiencia de la conciencia.<sup>17</sup>

Se supone que la *experiencia* que la conciencia hace de su historia ejecuta un doble movimiento. En primer lugar, es la reflexión realizada por el individuo singular sobre sus procesos cognitivos que son al mismo tiempo una experiencia vital de ser y su realidad; en segundo lugar, encontramos el *movimiento-evolutivo-del-espíritu*, es decir, el desarrollo de la humanidad en su propia historia experimentada por la autoconciencia, esto es, no es únicamente el filósofo quien puede llegar a ser autoconciente, no hay un punto de privilegio. Dentro de las múltiples factualidades se encuentra la de *ser-nos autoconcientes*. Por lo tanto, no encontramos en esta filosofía, al final de la *Fenomenología*, al espíritu frío que ha sido abandonado por el último aliento de vida, o la pura abstracción de lo universal

---

<sup>17</sup> Dice Hegel respecto a la experiencia, que para aquellos que afirman la relación entre la verdad y la certeza de la realidad de los objetos sensibles "... deberían volver a la escuela más elemental de la sabiduría, es decir, a los misterios eleusinos de Ceres y Baco, para que empezaran por aprender el misterio del pan y el vino, pues el iniciado en estos misterios no sólo se elevaba a la duda acerca del ser de las cosas, sino a la desesperación de él, ya que, por una parte, consumaba en ellas su aniquilación, mientras que, por otra parte, las veía aniquilarse ellas mismas. Tampoco los animales se hallan excluidos de esta sabiduría, sino que, por el contrario, se muestran muy profundamente iniciados en ella, pues no se detienen ante las cosas sensibles como si fueran cosas en sí, sino que, despertando de esta realidad [Realität] y en plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran; y toda la naturaleza celebra, como ellos, estos misterios revelados, que enseñan cual es la verdad de las cosas sensibles. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, 4ta reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 69.

que hace fenecer la riqueza de la autoconciencia y de la vida, dejándolas en la pura vacuidad. Investiguemos el desdoblamiento de la autoconciencia en los términos del propio Hegel:

[...] Lo que es algo más que una palabra así (inmediatez) y marca aunque sólo sea el tránsito hacia una proposición contiene ya un devenir otro que necesita ser reabsorbido, es ya una mediación. Pero es principalmente ésta la que inspira *un santo horror*, como si se renunciara al conocimiento absoluto por el hecho de ver en ella algo que no es absoluto ni es en lo absoluto.<sup>18</sup>

El *movimiento* puntualizado por Hegel puede parecer misterioso, por adjetivarlo de alguna forma: el hecho de que la conciencia pase de un objeto de estudio a otro que, además, es ella misma, causa espanto. Pero esto le pasa a la conciencia in-conciente de la contradicción, a la conciencia que no se sabe mantener en la contradicción o vivir la contradicción.

Toda conciencia, es decir, todo hombre, todo ser humano se formula alguna vez la pregunta por su origen. Se cuestiona cómo es que ha llegado a desarrollarse el espíritu del hombre en el tiempo y en el mundo hasta saber de su sí mismo. De esta manera, se pregunta por el fin de su existencia, y por la crisis de su cultura. La pérdida del sí mismo en el *mundo natural* o en su mera biología es manifestación de la crisis del espíritu de la época contemporánea. Una muestra sintomática de la corrupción moral de una cultura se hace patente en el lenguaje.<sup>19</sup>

La relación de la autoconciencia con su movimiento es confusa, porque si uno tiende a concentrarse en el concepto de teleología como finalidad (telós) puede asociarlo directamente a lo acabado; aquello que ya no puede devenir en nada diferente de lo que ya es, puesto que si cambia quiere decir que no estaba acabado. Pero, si no cambia, entonces, cómo estamos seguros de que la transformación vista es la última. Con Hegel podemos afirmar que el comienzo es el fin porque cada fin será de igual forma un comienzo, hay que entender el

---

<sup>18</sup> Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, 4ta reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 17.

<sup>19</sup> Así lo comenta Octavio Paz: "Cuando una sociedad se corrompe lo primero que se gangrena es el lenguaje", *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 274.

concepto de telós como la tendencia hacia la cual se dirige la conciencia, en tanto que la realidad no se agota o se define. Si concepto y realidad son orgánicos y observamos su perenne devenir, podemos concluir entonces su interacción correlativa en el devenir de la conciencia hacia la ciencia. El *espíritu* busca identificarse con el *espíritu* en el movimiento de la conciencia del mundo, de hecho, el *espíritu* vive sus determinabilidades siempre en su continua superación y subsunción de las figuras anteriores en un absoluto relativo.

La conciencia no se desprende tan fácil del “*santo horror*”, sobre todo cuando aún no es *conciencia de la contradicción*, por lo tanto, la conciencia está obligada por sí misma a superar su simplicidad natural y mantenerse en la contradicción. Al inició la conciencia no es conciencia del absoluto aunque ella misma sea lo absoluto, si bien, el absoluto es también sujeto. En un primer momento la conciencia se vive sí como una subjetividad abstracta y alejada del mundo objetivo situado más allá de sí misma. En la metodología hegeliana se busca pasar de la simplicidad indeterminada a la determinabilidad compleja de la autoconciencia, luego, la conciencia que acepta el desconocimiento de sí puede elevarse al reconocimiento que es lo concomitante del saber. La mediación conciente supera el “*santo horror*” que se produjo al inicio:

Ahora bien, este santo horror nace, en realidad, del desconocimiento que se tiene de la naturaleza de la mediación y del conocimiento absoluto mismo. En efecto, la mediación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el simple devenir. [...] <sup>20</sup>

En el desenvolvimiento dialéctico está implicada una suerte de *culturización de la conciencia*, es decir, el *proceso cultural* se examina a partir de las diversas figuras de la enajenación del espíritu; éste siempre se pierde y se gana a sí mismo pero en la medida en que su pérdida es ganancia. Antes había señalado cómo se trasciende la conciencia, cabe señalar ahora que tal actitud es siempre inherente a ella misma, no se trata pues de la imposición de la trascendencia desde fuera del

---

<sup>20</sup> *Op. Cit. p.17*

mundo. Lo que Hegel quiere es que esa conciencia supere sus límites, reflexione en torno a su existencia; la mediación le permite, sin duda, tomar distancia de su modo de existencia natural. Tal será el movimiento *positivo: por cuanto que la autoconciencia es razón, su actitud hasta ahora negativa se trueca en una actitud positiva*<sup>21</sup>, movimiento en el cual la conciencia asume la *revivificación del espíritu*.

Cuando Hegel afirma que debemos superar la necesidad de *representarse* al absoluto como subjetividad, está apuntando también que debemos arriesgarnos a plantear la muerte del esencialismo en cualquiera de sus formas, asumiendo la responsabilidad que tal movimiento implica, ponderemos minuciosamente las palabras de Hegel:

[...] Pero con esta palabra (Dios) se indica cabalmente que lo que se pone no es un ser, una esencia o un universal en general, sino un algo reflejado en sí mismo, un sujeto. Sin embargo, al mismo tiempo, esto no es más que una anticipación. *El sujeto se adopta como un punto fijo* (las cursivas son mías), al que se adhieren como a su base de sustentación los predicados; por medio de él, podría el contenido representarse como sujeto. [...] <sup>22</sup>

Tal subjetividad, que se contempla a sí, corre el riesgo de devenir vacía como los otros *sujetos* (epistémicos), que el propio Hegel critica. Hay aquí un problema que la filosofía existencialista ha pensado con detenimiento: la subjetividad no es esencia sino existencia. Las críticas al esencialismo subjetivista son pertinentes, pero nuestro filósofo sugiere, anticipándose a las críticas, que esa no es su posición. Mostremos con Hegel el riesgo de representarse a la subjetividad como algo esencial:

[...] Tal y como este movimiento se halla constituido, no puede pertenecer al sujeto, pero, partiendo de la premisa de aquel punto fijo, el movimiento no puede estar constituido de otro modo, sólo puede ser un movimiento externo. Por tanto, aquella anticipación de que *lo absoluto es sujeto no sólo no es la realidad de ese concepto, sino que incluso hace imposible esta realidad; en*

---

<sup>21</sup> *Op. Cit. p. 143.*

<sup>22</sup> *Op. Cit. p. 18.*

*efecto, dicha anticipación pone el sujeto como un punto quieto y, en cambio, esta realidad es el automovimiento* (las cursivas son mías).<sup>23</sup>

En el penúltimo párrafo del apartado aquí examinado Hegel intenta explicar cómo funcionan los dos principios que rigen a la filosofía como fenomenología en su camino hacia la ciencia:

1. El saber únicamente es real cuando se expone como ciencia, esto es, *sistemáticamente*, como una totalidad.
2. Los principios filosóficos, aun siendo verdaderos, deben ser cuestionados en tanto que son principios y pueden ser refutados, *la filosofía no es inmune a la crítica*. (solamente la crítica puede dar vida a nuevos modelos filosóficos)

Hay entonces en el movimiento del saber principios que son negados, con todo, la refutación tiene en sí misma la facultad de implementar nuevos principios, el automovimiento supone las negaciones e indicaciones sucesivas, la postulación de nuevos principios que habrán de ser negados nuevamente. Si observamos el movimiento desde una posición unilateral tendemos a pensar en la pura negatividad como movimiento rector. El resultado nada más es negativo. Hegel opone a tal consideración otra mirada, dice:

[...] La *refutación* deberá ser, pues, en rigor, el desarrollo del mismo principio refutado, complementando sus deficiencias, pues de otro modo la refutación se equivocará acerca de sí misma y tendrá en cuenta solamente su acción negativa, *sin cobrar conciencia del progreso que ella representa y de su resultado, atendiendo también el aspecto positivo*.<sup>24</sup>(las cursivas son mías)

En el último párrafo de este apartado Hegel revisa a fondo este proceso y pone de relieve tres puntos:

1. La verdad es lo real únicamente si está comprendida en el sistema.
2. La sustancia es sujeto. Tal premisa encuentra su extensión en la premisa que formula que lo absoluto es espíritu.

---

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Op. Cit. p. 19*.

3. El espíritu es lo real. Ninguna otra cosa lo es.

El *espíritu* tomado como un concepto adquiere en el contexto de la *Fenomenología* varias significaciones, es un término análogo, puede hacer referencia a la condición espiritual de un pueblo, a la de un individuo o al espíritu de la religión. En el capítulo que corresponde al *espíritu* dentro de la *Fenomenología* Hegel dice que: “La razón es *espíritu* en tanto que eleva a verdad la certeza de la conciencia de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma...”<sup>25</sup> Y aclara que tal concepto expresado por la religión de la época es la manifestación más alta de la conciencia. Al final de la *Fenomenología* en el capítulo del saber absoluto así lo muestra Hegel:

[...] Mediante este movimiento del obrar, el espíritu, -que solamente es espíritu porque es allí, porque eleva su ser allí al pensamiento y, con ello, a la absoluta contraposición, y, partiendo de ésta y pasando por ella, retorna a sí mismo- el espíritu surge como pura universalidad del saber, que es autoconciencia, - como autoconciencia, que es la unidad simple del saber.<sup>26</sup>

Aquí en la *Fenomenología* y más tarde en la *Ciencia de la Lógica* el concepto habrá de seguir un proceso de maduración. Lo real y lo espiritual acabarán por identificarse pero a través de las distintas contradicciones. En el *espíritu* como lo absoluto en su manifestación, encontramos la aparición de lo *otro*. Corroborémoslo en el siguiente argumento:

[...] Sólo lo espiritual es lo real; es la esencia o el ser en sí, lo que se mantiene y lo determinado —el ser otro y el ser para sí- y lo que permanece en sí mismo en esta determinabilidad o en su ser fuera de sí o es en y para sí. [...] El espíritu que se sabe (a sí) desarrollado así (*sic*) como espíritu es la ciencia. Ésta es la realidad de ese espíritu y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> *Op. Cit.* p. 259.

<sup>26</sup> *Op. Cit.* p. 466.

<sup>27</sup> *Op. Cit.* p. 19.



El absoluto no se cierra jamás a la negatividad ni la contiene en su simplificación porque él siempre es relativo, mientras sea así siempre habrá cabida para el otro como vida, como mundo y como subjetividad, sin exclusión. El camino del conocimiento es al mismo tiempo el camino de la autogeneración, de la póiesis, del espíritu. El ser de la conciencia coincide con su pensar en el conocimiento que la ciencia hace del mundo como el conocimiento del espíritu que es real.

#### 3.4 La Cultura, gestación del espíritu contemporáneo.

La *formación cultural* del presente tiene su fundamento en la subjetividad individual, pero aquella debe superar esa primer figura y trascenderla en el *individuo universal* o el desarrollo del espíritu autoconciente. Si la formación cultural fuese exclusivamente la recapitulación de los momentos que se han dejado atrás por el individuo que deviene en la historia, entonces, cancelamos con ello la visión del movimiento total del espíritu. En cambio, se trata de concebir esta *formación* como un camino por el cual han transitado otros hombres y por el cual transitarán los hombres de nuevas épocas. Las cualidades o capacidades de un hombre solo no pueden configurar las formas de la historia, es obvio que existieron y existen hombres que fueron más allá de las lindes impuestas por su devenir histórico, tales individuos aparecen en ciertas condiciones o bajo ciertos *acontecimientos* y son, además, acogidos por otros individuos que permiten su exaltación.

Al analizar Hegel la diferencia entre el *individuo singular* y el *individuo universal* introduce un matiz de forma y contenido. El individuo en su

espontaneidad, aún no desarrollado, podría mantenerse en esa inmediatez, podría incluso no salir de su mismidad a riesgo de no auto-desarrollarse como conciencia. Quizá éste sea uno de los puntos débiles del proyecto hegeliano, por eso resulta pertinente preguntarnos: ¿Es posible que todos los seres humanos lleguemos a ser autoconscientes? ¿Podemos constituirnos como comunidad sin que la constitución misma de esa comunidad adopte la posibilidad de la destrucción total? Sólo si el *individuo* deviene *Inter-subjetividad en libertad* insertada en la *historia y el mundo*, entonces “El movimiento consistente en hacer brotar –dice Hegel- la forma de su saber de sí es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como historia real...”<sup>28</sup> se abre a la constitución de la individualidad universal. Pero todavía falta que el ser humano alcance su humanidad y la desarrolle en el mundo *comunitario*, con la *diversidad de las individualidades en la unidad del espíritu*. El desarrollo del individuo debe conjugarse con la formación cultural intra-subjetiva. De nada sirve al mundo que hagan su aparición dos o tres genios si con el producto de su genialidad alcanzamos la destrucción. Contemplemos lo que Hegel comenta sobre la *comunidad espiritual*:

[...] El espíritu de la comunidad es, así, en su conciencia inmediata, separado de su conciencia religiosa, la que proclama, ciertamente, que estas conciencias no están separadas en sí, pero un en sí que no se ha realizado (se realiza en el saber absoluto) o que no ha devenido todavía absoluto ser para sí.<sup>29</sup>

El individuo debe integrarse al interior de su comunidad, cuando la comunidad acoge al individuo, que de suyo nunca ha estado fuera, puede realizarse entonces paulatina y mutuamente el desarrollo cultural. Me parece que Hegel al igual que Marx, Kant y otros pensadores de la época moderna son herederos de una tradición (Schopenhauer es tal vez la excepción) confiada en que la formación cultural y el “*desarrollo*” traerían consigo un mundo mejor, otro mundo, porque ¿Cuál sería el sentido el resultado de una revolución social sin un

---

<sup>28</sup> *Op. Cit. p. 469.*

<sup>29</sup> *Op. Cit. p. 457.*

cambio espiritual? ¿Cómo podríamos mantener un cambio espiritual sin la correspondiente manifestación material? Esta tradición más que *desarrollista* es *formativa* y no podemos decir que el optimismo sea un defecto de estas posiciones filosóficas, en el *espíritu de nuestra época contemporánea* ese optimismo ha devenido desesperanza y nihilismo. Hoy resulta más fuerte la posibilidad de la *autofagia* que la viabilidad del reconocimiento. Aunque todos esos pensadores nos dirían que el destino de la especie humana siempre ha estado en sus manos y una *ética de mínima responsabilidad* abre las posibilidades para una mejor convivencia. Ninguno de ellos, imaginó las dimensiones del desastre que está por venir, los riegos de esta *formación cultural* y de su posterior *perversión*.

Con todo, Hegel y Marx tienen razón en que el *apartamiento* del hombre de su comunidad, del *hombre-con-su-mundo*, y la *escisión* del hombre con respecto a Dios son expresiones de una ruptura fundamental: la ruptura del hombre consigo mismo. En todo caso, no nos deshumanizamos porque nos hayamos escindido sino que la deshumanización acelera la escisión y la destrucción. Tal deshumanización nos hace romper con todo, el círculo se cierra sobre sí mismo: deshumanizar-romper, romper-deshumanizar hasta que la humanidad perdida en la crisis que ella misma provocó desaparezca o establezca acuerdos de convivencia. Ya se verá en un futuro. Así la razón parece ser el elemento de mediación que subsane la escisión que ella misma ha creado, al menos, esta es la apuesta de Hegel y de Marx implicada en la *formación en la cultura*:

La ciencia expone en su configuración este movimiento formativo, así en su detalle cuanto en su necesidad, como lo que ha descendido al plano de momento y patrimonio del espíritu. La meta es la penetración del espíritu en lo que es el saber. [...]<sup>30</sup>

Opongamos a este texto un fragmento del final de la misma *Fenomenología*, hagamos un parangón y después procedamos a un análisis detallado:

---

<sup>30</sup> *Op. Cit. p. 22.*

Pero el espíritu no se ha mostrado ante nosotros ni como el simple repliegue de la autoconciencia a su pura interioridad, ni como el mero hundimiento de la autoconciencia en la sustancia y en el no ser de su diferencia, sino como *este movimiento* del sí mismo que se enajena de sí mismo y se hunde en su sustancia, que, como sujeto, se ha adentrado en sí partiendo de ella y convirtiéndola en objeto y contenido, al superar esta diferencia de la objetividad y del contenido. [...] <sup>31</sup>

El camino de la formación no repara, por tanto, en el *ser ahí* inmediato, puesto que tal inmediatez ha sido superada por las generaciones que nos antecedieron, en cambio, la fuerza de la *formación cultural* se concentra en la representación de ser subsumida en el “saber absoluto”. Como propedéutica recogemos el conocimiento del pasado, hacemos memoria de él. La conciencia debe mirar su autodevenir, debe hacer una revisión de su recorrido en el mundo, hacer su experiencia en la experiencia y reflexionar, es entonces cuándo descubre al espíritu *en sí y para sí* en sus configuraciones. Por eso Hegel asegura que “lo conocido en términos generales, precisamente por ser conocido, no es reconocido...” <sup>32</sup> Habrá el espíritu de recoger sus figuras porque “la fuerza del espíritu consiste más bien en permanecer igual a sí mismo en su enajenación...” <sup>33</sup> y trascender la enajenación.

Hegel describe el movimiento que realiza la conciencia común dando por hecho ciertas *representaciones* y prejuicios. La conciencia se estaciona en puntos fijos que no cuestiona. Frente a esto sugiere una reflexión crítica sobre tales *representaciones* que son ilusiones creadas por la conciencia. Movida por sí misma, la conciencia se ve impulsada a desmontar toda esa trama de imágenes que no coinciden con el desarrollo de la *ciencia*, la *cultura* y el *espíritu*. Desmitificar los conceptos que han cosificado progresivamente la vida del espíritu es una condición *sine qua non* para recuperar el sentido de una *formación cultural* que eleve la vida del ser humano hacia la libertad. Expliquemos este desarrollo:

---

<sup>31</sup> *Op. Cit. p. 470.*

<sup>32</sup> *Op. Cit. p. 22.*

<sup>33</sup> *Op. Cit. p. 471.*

[...] Este devenir (histórico) representa un movimiento lento, y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu, razón por la cual desfilan con tanta lentitud, pues el sí mismo tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia. Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en saber completamente lo que él es, su sustancia, este saber es su ir dentro de sí, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo. [...]<sup>34</sup>

El obrar del entendimiento y de la razón especulativa no se concentra en la pura revisión de los acontecimientos pasados, o en la escueta comprensión de los saberes; entendimiento y razón se encargan objetivar y fijar conceptos, en tanto que, el pensamiento especulativo vitaliza los conceptos encontrando nuevos sentidos, renovando significaciones, para dar así una mejor explicación del mundo surgida de la negación de lo inmediato y de lo fijo establecido.

[...] La actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta. El círculo que descansa cerrado en sí y que, como sustancia, mantiene sus momentos es la relación inmediata, que, por tanto, no puede causar asombro. *La potencia portentosa de lo negativo* reside, por el contrario, en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que sólo tiene realidad en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del yo puro [...]<sup>35</sup>

Pensar especulativamente es saber mantenerse en la negación, es apropiarse de la contradicción. La fuerza que separa es importante, pero más importante es darle fluidez al pensamiento gracias a la negatividad, tal labor está reservada al pensamiento dialéctico.

Al hablar de la negatividad, Hegel, no incluye un elemento extrínseco al sistema ni una meta-categoría o un elemento puramente abstracto; la negatividad es un factor que constituye la propia *organicidad* del sistema, por eso en el penúltimo párrafo de la *Fenomenología* Hegel confirma que “El saber no se conoce solamente a sí, sino que conoce también lo negativo de sí mismo o su

---

<sup>34</sup> *Op. Cit. p. 472-473.*

<sup>35</sup> *Op. Cit. p. 23-24.*

límite. Saber su límite quiere decir saber sacrificarse...”<sup>36</sup> Establezcamos aquí un matiz importante: el entendimiento considerado como la fuerza que separa se queda sólo en crear oposiciones, en mostrar las antinomias o paralogismos. Empero, esa separación solamente se unificará en el devenir del pensamiento especulativo, sin que esto quiera decir que se realice una síntesis sin más; si somos estrictos diremos que la negatividad no se identifica con alguna facultad humana, esto es, para Hegel no hay facultades humanas separadas unas de otras, sino figuras de la conciencia que conforman la organicidad. De entrada esta tesis supone una crítica al criticismo kantiano, que contempla al entendimiento como una facultad separada de la sensibilidad, por ejemplo, y que después no puede ligar si no es a través de un tercer elemento (imaginación). A través de la negación el espíritu rompe con lo viejo, pero como lo viejo también es espíritu, entonces la conciencia se desgarrá al interior de sí, puesto que, tiene que morir para dar vida y mantenerse en ese perenne movimiento. El *espíritu* y la conciencia que al principio veía a la muerte como algo apartado deben admitir ahora el movimiento de su vitalidad desde la negación. Si el *individuo universal* ha de dar un giro a la estructura del mundo actual y a su filosofía, deberá mantenerse en la negación, algunos apuntes para una posible *formación cultural alternativa* que permita la crítica de la sociedad actual deben ir en este sentido, se critica la formación de la cultura tradicional y se alienta una formación nueva que descansa en la relación del *sí mismo* con la *otredad* (esto lo tratare en la última reflexión). Todo filósofo debe asomarse al vacío sin lanzarse a él, o lanzarse y retornar siendo otro. Abrazar la negatividad es tomar conciencia de la propia muerte y desquebrajar ese miedo innato, vencer el miedo a la muerte es ser conciente de la finitud, el nacimiento del sujeto promueve la desaparición de los sustancialismos. Cuál será la consecuencia de este movimiento, Hegel lo dice de una forma más inteligible, el texto es un poco largo pero aclara:

---

<sup>36</sup> *Op. Cit. p. 472.*

[...] La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza... *Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella.* El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento... Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto, el cual, al dar un ser allí a la determinabilidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que sólo es en general; y ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma.<sup>37</sup>

En la propuesta de la filosofía hegeliana la *representación es apariencia*, en tanto que aún no es la unidad de la verdad y la certeza; el movimiento de la formación de la conciencia en la historia de la filosofía remite a la pugna entre *antiguos y modernos*, añadiéndose el *espíritu de la época* que se encuentra en transición. Veamos las tesis en su generalidad:

- En los *tiempos antiguos* la conciencia se encuentra en su forma natural.(en sí)
- En la *época moderna* la forma ya está dada y el individuo debe apropiarse de ella. (para sí)
- La propuesta de Hegel (*el espíritu en gestación*) consiste en vitalizar los pensamientos fijos y determinados, la tarea recae en el pensamiento especulativo que tiene a la negatividad como elemento que impulsa el devenir de la conciencia. (en sí y para sí)

En contraste, la razón misma (como entendimiento absolutizado de la realidad) es uno de los obstáculos más fuertes para dar fluidez a los pensamientos, un ejemplo de ello lo indicaba Octavio paz en el contexto de la guerra fría:

[...] Quizá es demasiado pronto. O, tal vez, demasiado tarde: la historia va muy de prisa y el ritmo de expansión de los poderosos es más rápido que el de nuestro crecimiento. Pero antes de que la congelación de la vida histórica – pues a eso equivale el “empate” entre los grandes- se convierta en definitiva petrificación, hay posibilidades de acción concertada e inteligente.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> *Op. Cit, p .24.*

<sup>38</sup> Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 208.

Para ambos pensadores la única posibilidad consiste en que irrumpa un nuevo momento espiritual en la historia para dar vida a los pensamientos o modelos caducos; la aparición de un nuevo paradigma presume que en el movimiento de la historia mundial se contempla el devenir del individuo, lo cual no lo determina invariablemente. El hecho es que toda la historia y el desarrollo del espíritu en su *mundialidad* nos afecta y en nuestros días la interrelación es más transparente. Por el contrario, es también urgente observar el otro lado de ese movimiento, el individuo en su *formación cultural*, desde su integración comunitaria, puede incidir en esa historia mundial. Es ineludible ir más allá de la imagen de la historia como una sucesión de eventos lineales. La historia no puede ni debe concebirse como el sepulcro del espíritu. La historia es justamente el espacio de vivificación; el absoluto-relativo donde el individuo y la comunidad espiritual se codeterminan, coinciden y realizan. Por lo tanto, es una necesidad intrínseca al ser humano poner en duda sus creencias, sus convencionalismos o valoraciones morales. En dos páginas, de la *Fenomenología*, se encuentra la llave que nos abre la puerta para entrar al sistema hegeliano:

[...] He aquí por qué ahora no se trata tanto de purificar al individuo de lo sensible inmediato y de convertirlo en sustancia pensada y pensante, sino más bien de lo contrario, es decir, de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados. Pero es mucho más difícil hacer que los pensamientos fijos cobren fluidez que hacer fluida la existencia sensible... Los pensamientos se hacen fluidos en tanto que el pensamiento puro, esta inmediatez interior, se conoce como momento o en cuanto que la pura certeza de sí misma[o] hace abstracción de sí...<sup>39</sup>

El pensamiento no se conforma nunca con las ideas que ya ha generado. Los griegos consideraban que el asombro creaba las condiciones de posibilidad para conocer. Para Hegel el espíritu crítico propio de la filosofía y de la misma razón es lo que mueve a la conciencia para trascenderse constantemente en la inmanencia. La abstracción de la conciencia, lo *aquende*, que no corresponde ya

---

<sup>39</sup> *Op. Cit.* p. 24-25.



con el objeto, es también superada; lo mismo que la inmediatez, lo *allende*, constituida en el esencialismo que desmoviliza al espíritu. No habrá más entidades metafísicas en la fenomenología ni siquiera el sujeto será una entidad. Finalicemos con estas palabras de Hegel:

[...] Su conservación (del espíritu) vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; [...] <sup>40</sup>

En todo momento la filosofía hegeliana responde al movimiento del espíritu que se busca para saberse. Incluso al final de la *Fenomenología* mantiene la posibilidad de que la conciencia siga trascendiéndose en la historia, la lógica será el desarrollo posterior de un sistema filosófico al cual de hecho ya ingresamos. El objetivo de la lógica será reflexionar en torno al pensamiento que se piensa a sí mismo. El punto de llegada en la *Fenomenología* es el punto de arranque de la *Ciencia de la Lógica*. Ésta será el esqueleto de o armazón de la filosofía de la naturaleza y del Espíritu que es lo que propiamente le interesa a Hegel.

Ya definidas las relaciones entre el saber absoluto y el absoluto, la relación entre totalidad y alteridad, será momento de pasar a la revisión crítica del pensamiento hegeliano, desde la posición de un pensador contemporáneo que plantea la revisión de los supuestos ontológicos sobre los cuales descansa la filosofía occidental.

---

<sup>40</sup> *Op. Cit*, p .473.

## Cuarto Capítulo

### 4.1 Hegel, la tentación subjetiva

Asumir una posición frente a la filosofía que ha venido uno trabajando durante un período de tiempo relativamente largo resulta complicado, sobre todo cuando se ha querido comprender con claridad un texto tan complejo como la *Fenomenología del Espíritu*. Pero desde la separación del discurso y mi posición particular me gustaría asumir tal ejercicio. Quiero comenzar como lo he venido haciendo a lo largo de este trabajo, partiendo de un nivel esquemático sobre el absoluto y lo relativo en sus diversas posibilidades para después comenzar la discusión, para ir ganando en contenido y complejidad. La relación del absoluto con la filosofía se ha mantenido en una constante revisión de sentido, incluso se puede realizar una historia de la filosofía que fije su atención en ese solo tema. Tal historia podría muy bien abonar el campo para una discusión más profunda con la filosofía contemporánea y si hay alguna representación del absoluto que concibamos en nuestros días; veamos pues las diversas formas en que se ha representado al absoluto:

- Absoluto absolutizado
- Absoluto relativo
- Relativo absoluto
- Relativo relativizado

Este apartado tiene en principio que explicar las diferentes relaciones del absoluto, para después observar en particular el desarrollo de la subjetividad, a la cual según mi interpretación, Hegel, siempre está tentado a retornar; es cierto que con el idealismo alemán se intenta subsanar una ruptura con la cual la tradición

filosófica siempre ha pugnado: el mundo subjetivo se opone al mundo objetivo; la subjetividad trascendental se enfrenta con la *cosa en sí*; el hombre se separa de su mundo; la conciencia y el ser se manifiestan como ámbitos diametralmente opuestos. Ante estas dicotomías se sacude la reflexión del hombre, a pesar de ello, el que los pensadores hallan separado estos mundos no es lo más grave, lo grave es mostrar una preferencia de un momento en menoscabo del otro; se absolutizó el valor de uno de los elementos, mientras que, el valor del otro era relativizado. Platón, por ejemplo, concede prioridad ontológica al mundo de las ideas sobre el mundo de las representaciones; San Agustín asume una entidad trascendente que conecta con el mundo a través de la gracia, pero aquí también el valor absoluto lo tiene la ciudad de dios sobre la ciudad terrena. En esa separación se ha decidido el destino de la filosofía. Con Hegel vemos aparecer esta tensión: por un lado, siempre está asumiendo el valor ontológico del mundo, de la sensibilidad, de las fuerzas objetivas de la naturaleza; por otro lado, parece que la conciencia, la razón, es siempre superior al mundo, como si se elevara por encima de él, dejando de tener contacto con la objetividad, como si la autoconciencia o la razón se separara absolutamente del mundo. Con todo, la mediación unificadora de todas esas contradicciones será el trabajo, así lo señala Ricardo Guerra:

[...] El hombre es más que un mero intérprete o teórico de la realidad. Siguiendo a Hegel, Marx dirá: 'se acaba el tiempo de la filosofía como 'interpretación', la filosofía debe ser 'transformación'. Todos sabemos que el marxismo cayó, lamentablemente, en interpretaciones triviales y esquemáticas. El verdadero sentido de la transformación, como lo plantea Marx y subrayo viniendo de Hegel, es el comprender que el hombre es, en su estructura última, acción. Y esta actividad está en relación con la naturaleza. El hombre transforma la naturaleza y se transforma a sí mismo de forma necesaria.<sup>1</sup>

El concepto de trabajo debe modificarse puesto que se refiere casi siempre al sentido de retribución económica, cuando el sentido original es más amplio

---

<sup>1</sup> Guerra Ricardo, *Filosofía Y Fin De Siglo*, México, FFyL, UNAM, 1998, p. 24.

contiene el sentido de la actualización de lo que está en potencia, de la transformación, e incluso la acción que se realiza en el mundo con la finalidad de vivir mejor y en convivencia con los otros; observemos como interpreta Boff esa reelaboración conceptual y real del trabajo en las relaciones cooperativas:

El socialismo utópico sueña con un planeta Tierra que integre a todos los seres en la inmensa comunidad terrenal y biótica. Con todo, conviene pasar de la utopía a la historia y rescatar la tradición del socialismo histórico, que formula mediaciones concretas para ser implementadas en la política, en la economía, en la educación, en los sistemas de poder, en las comunidades, en las familias, y en todas las relaciones con la naturaleza [...] Este socialismo es connatural al ser humano, ser de <<amorosidad>>, de cooperación, de sinergia y solidaridad, porque es en este tipo de relaciones donde se inscribe la singularidad del ser humano en cuanto humano, en comunión con los demás seres y a la vez distinto de ellos.<sup>2</sup>

Los conceptos de acción transformativa, reconocimiento, vida, totalidad y subjetividad adquieren en nuestros días significados diversos a los que poseían en la época hegeliana, por eso no podemos asumirlos a-críticamente y fundar con ellos una nueva ética. El caso del concepto de reconocimiento es el más claro: en la *Fenomenología del Espíritu*, parece limitarse a la relación entre las autoconciencias; hoy, debemos precisar el reconocimiento de las diversas religiones en el mundo a través del ecumenismo. El concepto de absoluto hegeliano no sería rechazado pero sí enriquecido; podría referir, por ejemplo, al diálogo interreligioso como lo propone Hans Küng al aseverar que “*No puede haber paz entre las naciones sin paz entre las religiones o, dicho más brevemente: ¡Imposible la paz mundial sin paz religiosa!*”<sup>3</sup> Hasta cabría en ese absoluto religioso la convivencia de Jesús y el Espíritu Santo con los dioses africanos o los dioses americanos en diálogo con las tradiciones religiosas árabes o judías, y de tal ecumenismo quizá surja una ética mínima coincidente con los valores fundamentales del hombre en el mundo.

---

<sup>2</sup> Boff Leonardo, *Del Iceberg Al Arca De Noé*, “El Nacimiento De Una Ética Planetaria”, Santander, España, Sal Terrae, 2003, p. 110-111.

<sup>3</sup> Küng Hans, *Proyecto de Una Ética Mundial*, Madrid, Trotta, 1991, p. 98.

Nos podemos referir al concepto de reconocimiento en el diálogo entre los pueblos en busca de la paz y del encuentro libre; el reconocimiento de los hombres en su dignidad más allá de las diferencias de clases e incluso el hecho de que los hombres reconozcan en la naturaleza su subjetividad. Sin lugar a dudas estas posibilidades no las pudo ver Hegel, por las propias condiciones de su época y los nuevos fenómenos de nuestro siglo, la nueva subjetividad se constituye desde otra óptica:

El otro <<modo-de-ser-en-el-mundo>> se realiza por medio del cuidado. El cuidado no se opone al trabajo, pero le confiere una tonalidad diferente. Gracias al cuidado dejamos de ver como objetos la naturaleza y todo lo que existe en ella. La relación no es de sujeto-objeto, sino de sujeto-sujeto. Sentimos los seres como sujetos, como valores, como símbolos que remiten a una Realidad fontal. La naturaleza no es muda. Habla y evoca. Emite mensajes de grandeza, belleza, perplejidad y fuerza. El ser humano escucha e interpreta esas señales. Se pone al pie de las cosas, junto a ellas, y se siente unido a ellas. No existe; coexiste con todo lo otro, la relación no es de dominio sobre, sino de con-vivencia. No es pura intervención, sino interacción y comunión.<sup>4</sup>

Conformar esa nueva óptica implica el comenzar a concebirnos como un sistema vivo que pertenece a un meta-sistema vivo, a un meta-organismo que es la Tierra e identificar a la subjetividad con ese desarrollo cosmogénico, biogénico y antropogénico, Boff va más allá y pide que observemos esas diversas relaciones en un proceso cristogénico. No sólo se trata de observar al hombre inmerso en la historia que él mismo constituye en sus paulatinas figuras culturales, sino que se trata de observar la historia del hombre vivo desde esa complejidad que lo rebasa en el desarrollo de la vida. Tenemos que realizar una nueva negación en la cultura actual, con ello asumir que el hombre no es el dueño del mundo y menos puede disponer de la totalidad de la vida. El reconocimiento humilde de su pertenencia al cosmos como una ínfima parte de esa totalidad viviente es sólo un primer paso. Resulta imprescindible revalorar la relación naturaleza-cultura, el resultado de la

---

<sup>4</sup> Boff Leonardo, *El Cuidado Esencial*, “Ética De Lo Humano Compasión Por La Tierra”, España, Trotta, 2002, p. 77-78.

pugna debe ser superado dialécticamente en una nueva forma de concebir la naturaleza humana como. Bio-cultura, una *cultura de vida* que tenga como base a la comunidad de vida en la cual caben la comunidad religiosa, la comunidad política y la comunidad económico-cooperativa.

Quizá Hegel no aceptaría del todo que el mundo fuese visto como otra subjetividad, pero aquí es donde debemos radicalizar el punto del reconocimiento y, con ello, llegar a sus últimas consecuencias. No se realiza una vuelta sin más al mundo natural, un mundo que para los filósofos modernos no existe, pues todo el mundo será un mundo cultural, esa separación es la que debemos resolver, puesto que, si analizamos con precisión nos daremos cuenta de que es, lo mismo que las otras dicotomías, falsa. La ciencia contemporánea está abriendo la brecha admitiendo que no todo es cultura o formación cultural. Desafortunadamente Hegel tampoco pudo prever los efectos negativos del desarrollo científico que marcan nuestras formas de vida, su optimismo lo cegó en cierta medida. La ciencia y el discurso científico parecen dar pasos en dirección al nuevo enfoque cultural alternativo, éste supone la superación del paradigma dominante, por ejemplo, en el caso de la neurología se llegó a plantear que la aparición de la conciencia y de la autoconciencia tiene su origen y su condición de posibilidad en el desarrollo de la humanidad sólo a partir de su condición biológica.

La vida humana sería así un fragmento infinito de la vida en la tierra y de la vida del universo, el valor superior que el hombre mismo se concedió debe ser revalorado y descentrado, con el fin de conciliarse con esa naturaleza, ese valor auto-impuesto no es criticado nada más por los filósofos existencialistas que vieron en la filosofía idealista un antropocentrismo excesivo, aunque ellos mismo no se salvan ahora de esa propia crítica, la ciencia está descubriendo estas pocas diferencias que hay entre nosotros y el mundo natural. Debemos colocar al hombre en su exacta medida, para que ese antropocentrismo sea por fin desterrado, debe llegar la hora de establecer nuevos parámetros de investigación desde una conciencia que se piense como conciencia viviente o desde lo que yo he llamado la bioracionalidad. Aquí una muestra de ello:

En el nuevo pacto social, expresión de dicha corresponsabilidad, se nos urge incluir a la naturaleza y a la Tierra, con su subjetividad. Ellas dan forma al nuevo ciudadano. Plantas, animales, ríos, paisajes y montañas entran en la constitución de nuestra sociedad ecologizada [...]<sup>5</sup>

Desde el fundamento de una ciencia de “pensamiento complejo”, no una que mezcle saberes de aquí y de allá sin más, sino una verdadera ciencia que involucre conocimientos de diversas áreas de forma sistémica, una ciencia que descansa en la multidisciplinariedad puede dar respuesta al orden del absoluto en nuestros días. Los avances genuinos en la genómica nos dicen, por ejemplo, que las diferencias entre un mexicano, un árabe y un chino son casi nulas, e incluso la diferencia entre un ser humano y un animal es mínima. Si nuestras diferencias biológicas son elementales esto indicaría que el desarrollo de nuestros conflictos descansa en el orden cultural. Los racismos, la diferencia entre pobres y ricos como la injusticia fundamental o las diferencias de género son expresiones del desarrollo de la sociedad que, paradójicamente, aquí muestra su grado de involución. Si logramos atenuar estas diferencias culturales entonces tendremos la posibilidad de una armonía inestable pero deseable y factible.

#### 4.2 Existencia objetiva, descentramiento del sujeto.

Cuando hablamos de la reflexión que hoy suscita preguntarse por la existencia del género humano caemos en la cuenta de que nuestra cosmovisión ha estado determinada históricamente; cada edad del hombre conceptuó la vida

---

<sup>5</sup> Boff Leonardo, *Del Iceberg Al Arca De Noé*, “El Nacimiento De Una Ética Planetaria”, Santander, España, Sal Térrea, 2003, p. 110.

de diversas formas. También aparecieron diversas respuestas a la pregunta que se cuestiona por la existencia del hombre; la época de Hegel y algunas de sus respuestas han cedido su paso a nuevos planteamientos, a nuevas expresiones. El propio pensador alemán era consciente de que cada individuo es hijo de su época y, por tanto, advirtió la superación de su filosofía. Ahora nos queda cuestionarnos a nosotros mismos si lo que comprendemos de nuestra existencia se ha enriquecido o revelado a la luz de los nuevos movimientos históricos en la vida espiritual del género humano, o si se ha obscurecido bajo el velo de la rapidez pragmática, bajo el desarrollo vertiginoso de nuevas tecnologías, bajo la conducta moral del hombre. Avanzamos técnicamente pero involucionamos en nuestras condiciones éticas y morales; el posible amigo es atacado mortalmente cuando se le coloca a *priori* la máscara del terrorista; la vida del hombre y la del mundo son objetos que en el precio del mercado mundial ostentan un valor que siempre es asequible o pagable.

[...] O consideran (la mayoría de las personas) la Tierra como un baúl de recursos del que se puede extraer indefinidamente materias para ser usadas indiscriminadamente por el ser humano. Pero la Tierra no es eso. Como han mostrado muchos científicos, la Tierra como planeta presenta un equilibrio de sus elementos físico químicos [...] No es sólo que haya vida en la Tierra, sino que ella misma es un superorganismo vivo [...] el ser humano es hijo o hija de la Tierra. Más aún, es la propia tierra que ha alcanzado la facultad de hablar, sentir, pensar, amar y venerar. Debemos, pues, amar a la Tierra como a nuestro propio cuerpo [...]<sup>6</sup>

Negamos nuestra naturaleza social para afirmar la facticidad del egoísmo y para triunfar sobre los otros en una competencia en la que ninguno que no sea el que detenta el poder, gana. Al incentivarse el individualismo, o el hedonismo, desarticulamos nuestra capacidad natural para la *con-vivencia* con el otro, al tiempo que reproducimos los mecanismos de de-socialización sistemática. Frente a estas figuras algunos recursos filosóficos hegelianos pueden ser recuperados pero no bastan, son insuficientes para explicar nuestra realidad. Yo propongo

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 66-67.



algunos ejes que pueden seguirse como guía para la recuperación de una socialización sistémica.

1. Todo es de todos y de ninguno.
2. Considerar a la vida como el fundamento en el cual descansan toda ética, política y económica.
3. Buscar el diálogo de las partes en conflicto, ya sea éste económico, político, social o religioso.
4. Cuidar del mundo como otra subjetividad, no como una subjetividad más, sino como la subjetividad que puede dar sustento a los otros.
5. Configurar relaciones de con-vivencialidad en todas las esferas de nuestra existencia.

No se trata simplemente de reconocernos en el otro como autoconciencias puras o abstractas, se trata de reconocer con antelación la existencia y la vida como la posibilidad de todo lo demás. Sin vida no hay nada. La muerte es la pura soledad, allí no hay nada más. Nuestra existencia en el mundo es una parte de la existencia de toda la vida, el mundo biológico trasciende lo humano, esto es, vivimos *cohabitando* la Tierra con un sin fin de especies vivas, los seres humanos formamos parte de esa vida pero no somos lo primordial de ella. Por eso se vuelve necesario reorganizarnos culturalmente en pos de una nueva conciencia ecológica o ecologizada; mientras que, la ciencia debe reformular sus conceptos con el fin de atender a la lógica de la vida y no a la lógica del mercado.

Por su lado los artistas, sobre todo los poetas, pueden acceder al encuentro con la naturaleza, con la belleza del mundo y, además, expresarla; este retorno simbólico al orden de la naturaleza, del hombre con su mundo, contraerá un renacimiento del romanticismo. En el romanticismo los grandes sabios y poetas se contemplaban en la unidad de la conciencia con el mundo, aquí el cuidado de los otros será fundamental para ese retorno, con lo cual una neo-ilustración será consecuente con sus límites dentro de la razón-vital. Recordemos que el romanticismo surge también en la época de la ilustración y de hecho surge planteando una clara oposición al idealismo, su crítica está dirigida contra la razón, como el elemento fundamental del hombre. Frente a la razón que encarna la

esencia humana, que en la mayoría de las ocasiones parece omnipotente e intenta explicarlo todo, se eleva una postura, más que filosófica, artística, desde esta posición se tratan de rescatar las pasiones, el impulso, el deseo e incluso la locura como elementos primordiales de lo humano porque justamente los poetas, pintores o músicos caen en la cuenta de esos resortes de la acción humana que se encuentran el fondo irreflexivo del hombre, aquello que no puede ser racionalizado también es parte del hombre. Y aquí se hace más patente lo que Hegel dice sobre la pasión *“Nada grande se ha hecho jamás sin pasión, nada grande puede realizarse sin ella”*<sup>7</sup>

#### 4.3 Latinoamérica: Plenificación de la dialéctica del Señor y el Siervo

He insistido en el cambio epocal, en la transformación y desarrollo de una nueva manifestación del espíritu en el presente, de la cual seamos partícipes. Esto no sería posible si la filosofía no critica las condiciones materiales y formales que constituyen su ser mismo. La sociedad de nuestra época se encuentra separada en sociedades que desempeñan un rol de centro económico, mientras que, otras sociedades se encuentran en el subdesarrollo económico como naciones periféricas pertenecientes a un sistema global desquiciado. Así lo denunciaba en 1990 un documento previo a la Asamblea mundial de las Iglesias cristinas, efectuado en Seúl:

---

<sup>7</sup> Hegel, G. W. F., *Enciclopedia...*, Cit. por Jean-Michel Palmier, p. 88.

Cada minuto gastan los países del mundo 1.8 millones de dólares en armamento militar.

Cada hora mueren 1.500 niños de hambre o de enfermedades causadas por el hombre.

Cada día se extingue una especie de animales o de plantas.

Cada semana de los años 80, exceptuando el tiempo de la Segunda Guerra Mundial, han sido detenidos, torturados, asesinados, obligados a exiliarse, o bien oprimidos de las más variadas formas por regímenes represivos, más hombres que en cualquier otra época de la historia.

Cada mes el sistema económico mundial añade 75.000 millones de dólares a la deuda de billón y medio de dólares que ya está gravando de un modo intolerable a los pueblos del tercer mundo.

Cada año se destruye para siempre una superficie de bosque tropical, equivalente a las tres cuartas partes del territorio de Corea.<sup>8</sup>

Este sistema justifica ideológicamente al liberalismo como política y en lo económico al libre mercado, al menos en el discurso, pero la realidad es otra; el intercambio comercial regularmente se encuentra viciado, la competencia siempre es desleal; el centro económico (compuesto por unos pocos países) somete a la periferia, la dependencia no se da solamente en el orden de la economía, la observamos de igual manera en el orden ideológico, en ese sentido muchos de nuestros pensadores justifican las formas de opresión heredadas de los centros económicos, imitando formas de pensamiento que no corresponden a nuestra realidad latinoamericana, en esas esferas se siguen discutiendo tópicos que incluso en occidente están ya pasadas de moda. Así los filósofos mexicanos y latinoamericanos nos convertíamos en simples repetidores, pero, afortunadamente bajo esa filosofía iba emergiendo otra filosofía con impronta propia, con rasgos y características peculiares:

El primer paso fue una decisiva toma de conciencia de la realidad latinoamericana frente a la sociedad mundial. Se descubrieron situaciones de miseria y subdesarrollo, de pobreza y marginación [...] Los teóricos latinoamericanos de la estructura de la dependencia propusieron estrategias políticas que llevasen a romper los lazos opresores y orientasen todo un proceso liberador. El desarrollo supone el cambio de la propia estructura social, así como la creación de una nueva sociedad, tal exigencia suscitó un señalado interés por el conocimiento de los valores nativos, de *ethos* cultural del pueblo, de los movimientos históricos del pasado que, aun fracasados,

---

<sup>8</sup> Cfr. Küng Hans, *Proyecto de una ética mundial*, p. 17.

llegaron a anticipar soluciones liberadoras [...] No se puede ni se debe esperar que las metrópolis renuncien a su dominio [...]<sup>9</sup>

La composición y pensamientos propios son ya ese primer paso para mostrar que la filosofía no tiene una marca registrada o un sello de origen, la filosofía no pertenece a ésta o aquella clase, es decir, la filosofía no es propia de un grupo: es cierto que el pensar se encuentra determinado por ciertas condiciones históricas e incluso geográficas, pero también es cierto que la filosofía cuando es auténtica rebasa esas fronteras o límites. Con todo la filosofía occidental no refiere a un espacio o un tiempo sino a una disposición, su análisis lo hace desde su sí mismo ignorando lo otro, que es ese excluido de la historia concreta que a su vez está construyendo su historia alternativa.

Las condiciones objetivas de este nuevo orden planetario fueron inaccesibles a nuestro filósofo alemán, pero la formulación de la dialéctica del señor y el siervo puede ayudarnos a reafirmar las luchas de liberación de los pueblos oprimidos, y a repensar nuestra realidad latinoamericana en el siglo XXI. Leonardo Boff: habla de esa posibilidad de liberación que incluye a la esfera de la religión:

La fe contempla como una irrupción de la gracia la toma de conciencia continental del régimen de dependencia y opresión que caracteriza a nuestras sociedades. Ve como gracia la concientización, es decir, la acción que intenta traducir dicha toma de conciencia en una praxis transformadora, alumbrando caminos para un proceso de liberación, de suerte que hombre oprimido y hombre opresor sean superados por un hombre nuevo más abierto al amor, a la comunión y a la justicia social.<sup>10</sup>

En la dialéctica contemporánea de la historia persisten modos de dominación, las categorías que Hegel utiliza para hablar de la historia como conflicto perpetuo son las del siervo y señor junto con su relación de dominación y de liberación; esas categorías adquieren un sentido diferente desde la teoría de la dependencia, hay naciones ricas y pobres aunque dentro de las naciones

---

<sup>9</sup> Boff Leonardo, *Gracia Y Experiencia Humana*, Madrid, Trotta. 2001, p. 110-111.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 123.

periféricas se reproduce el mismo sistema, pues la riqueza del pueblo se acumula en pocas manos mientras que la mayoría vive en la miseria, en la pobreza extrema, en condiciones de salud deplorables, muriendo de hambre y de enfermedades curables.

Para superar estas determinaciones habremos de negar esta realidad en el terreno material-formal, el desarrollo de una economía y políticas diferentes depende de la liberación intelectual, nuestros pensadores tienen la obligación de pensar los acontecimiento de la historia, del desarrollo de su propio pensar en relación con la totalidad. Con ello su discurso adquiere un aire crítico frente a los grupos de poder y su compromiso se refleja en los grupos más golpeados y vulnerables por el desarrollo de esa política que a ellos no les ha tocado.

El segundo movimiento de la conciencia reflexiva de nuestros pensadores debe concentrarse en la transformación del modelo económico vigente, en buscar la praxis liberadora de ese modelo de dependencia económica que nos mantiene en el subdesarrollo. Ese modelo depredador viene mostrando desde hace ya un buen tiempo su real faz, está acabando con el mundo, los recursos naturales son sobreexplotados, entre ellos se encuentran los acuíferos, bosques y ataca también a hombres inocentes que luchan porque el mundo sea más justo; el sistema mata y asesina a todo aquel que se atreve a desear un mejor mundo, esa gente que se atreve a cuestionar lo dado, porque este mundo que habitamos es sin lugar a dudas injusto, Y la injusticia fundamental es la económica, solamente transformando esa injusticia primera es como el hombre puede conciliarse consigo mismo. En estos dos frentes deben moverse la reflexión y la acción, no hay una que predomine sobre la otra, se puede acometer por ambos frentes. Hegel no pudo ver esos cambios, las revoluciones de nuestros países latinoamericanos, las luchas sangrientas por la liberación de los pueblos sometidos por los nuevos imperios, las luchas de los pueblos indígenas por el reconocimiento de su autonomía y cultura, la transición de las dictaduras militares a los gobiernos tecnócratas, tales fenómenos nos toca pensarlos a nosotros y contribuir a la praxis de liberación.

## Conclusiones

Frente a la relación fundamental que he planteado en esta tesis, sobre la vida y la negatividad, algo hay todavía que agregar. Al concepto que intenta atrapar la vida siempre se le escapa un *más allá*, la vida es siempre ese *algo más* que aún no se ha dicho. Por eso quizá podemos decir, con Kant, que el objeto de estudio rebasa nuestras capacidades; sin embargo, el hecho de que no podamos asumir completamente el *factum* de la vida, no nos libera de la responsabilidad que el vivir implica. La condición inefable de la vida no hace a la vida irrelevante, incluso considerando que el sentido de la vida sea el absurdo, tal como se cuestiona Sabato:

¿Podemos vivir sin que la vida tenga un sentido perdurable? Camus, comprendiendo la magnitud de lo perdido dice que el gran dilema del hombre es si es posible o no ser santos sin Dios. Pero, como ya antes lo había proclamado Kirilov, 'si Dios no existe, todo está permitido'. Sartre deduce de la celebre frase la total *responsabilidad del hombre*, aunque, como dijo, la vida sea un absurdo. Esta cumbre del comportamiento humano se manifiesta en la solidaridad, pero cuando la vida se siente como un caos, cuando ya no hay un Padre a través del cual sentirnos hermanos, el sacrificio pierde el fuego que lo nutre.<sup>1</sup>

La sacralidad de la vida en nuestros días se encuentra en riesgo, no quiero parecer calamitoso o que se piense que hay una filia hacia lo apocalíptico. Ya muchas veces se han realizado predicciones respecto del fin del mundo o de catástrofes que acabarían con lo humano; con todo, seguimos aquí. Pero esas predicciones sólo eran parciales o se referían a algún tipo de región, nunca como hoy implicaban a la totalidad del mundo. Hoy, la globalización y sus efectos permiten anticipar un camino esperanzador o un camino dramático. Si logramos dar un salto superando el espíritu de nuestra época que es un espíritu de la

---

<sup>1</sup> Sabato Ernesto, *La resistencia*, México, Seix Barral, sexta reimp, 2001, p. 49.

*negación de la vida, de la negación del mundo, de la negación del otro, es decir, si negamos las distintas negaciones en las cuales se afirma hoy el curso del mundo y con ello afirmamos y consentimos un sí a la vida, un sí a nuestro mundo que es el mundo de todos, un sí al otro en su humanidad, un sí a la convivencialidad, entonces podremos ir hacia un camino esperanzador. De otro modo puede resultar fatal el resultado de la acción del hombre en el mundo.*

El mundo que habitamos es la casa de todos, el *cuidado* de cada uno de los seres que existen y pueblan esa barca nos alentara a vivir de otra manera. No sólo necesitamos un cambio material, es urgente una transformación espiritual, donde la *solicitud*, el *cuidado* y el *reconocimiento* por el otro sean lo fundamental. Detengámonos un momento en la sugerencia de Boff:

... La exasperación del trabajo productivo ha agotado los recursos no renovables de la naturaleza y ha roto los equilibrios físico-químicos de la Tierra. La sociabilidad entre los humanos se ha visto quebrada por la dominación de unos pueblos sobre otros y por la reñida lucha de clases. En el ser humano no se ve sino su fuerza de trabajo, que hay que vender o explotar, o su capacidad de producción y de consumo. Cada vez más gente, en realidad 2/3 partes de la humanidad, está condenada a una vida totalmente insostenible. *Se ha perdido la visión del ser humano como un ser de relaciones ilimitadas, ser de creatividad, de cuidado, de espiritualidad depositario de un proyecto sagrado e infinito.* (las cursivas son mías)<sup>2</sup>

La estructura que se manifiesta en la tesis es la que intenta resaltar la tendencia del reconocimiento en las autoconciencias vivientes; la lucha a muerte que Hegel plantea es la lucha por la vida reconocida en su dimensión de dignidad humana, que sabe de sí. No obstante ese reconocimiento total sólo puede ser conseguido en el absoluto, en el Reino de la Libertad. Así lo refrenda Boff:

La historia es vida vivida y reflexionada. Por lo tanto, sólo viendo y viviendo la vida podremos descubrir el futuro de la vida. Pero el futuro es lo que aún no es. ¿Podemos hablar acaso sobre lo que aún no es? Sí, podemos hacerlo, porque en el ser humano y en el mundo no solamente existe el ser sino el poder ser, posibilidades y apertura hacia algo mayor. Por eso las

---

<sup>2</sup> Boff Leonardo, *El Cuidado Esencial*, “Ética De Lo Humano Compasión Por La Tierra”, España, Trotta, 2002, p. 80.

afirmaciones del futuro que hacemos no pretenden sino explicitar, desentrañar y patentizar lo que está implícito, latente y dentro de las posibilidades del ser humano.<sup>3</sup>

El Reino de la Libertad es la posibilidad plenificadora. El hombre siempre busca rebasar sus límites, ir más allá de ellos lo hace un hombre completo y complejo. El absoluto es el *fin-meta* donde las posibilidades se realizan, no es el *fin-final* donde acaba la historia y que puede parecer extrínseco; es en el primer sentido como podemos afirmar que el absoluto es relativo. El absoluto se realiza en la historia, con lo cual el hombre desde esta inmanencia se realiza en la prospectiva del futuro. Es menester del filósofo, del pensador, no sólo reflexionar entorno a la vida, hay que vivenciar la experiencia de la vida, responsabilizarse de los acontecimientos que representan el devenir de esa vida en el reconocimiento del otro, pero siempre tendiendo hacia el absoluto.

La vida, la muerte y la negatividad son momentos del absoluto, del desarrollo del individuo que realiza (obra, trabaja, actúa) la historia; en ésta se enajena o se libera, pero la vida de esa autoconciencia que ocupa un lugar en un tiempo y espacio determinados no es la vida de un individuo solipsista. La intuición sistémica, de que todo está en todo, es ya una realidad para la ciencia y cada día se hace más presente está interconexión a las autoconciencias de nuestro tiempo. Sabemos que en la temporalidad nos encontramos y coincidimos con los otros, sabemos y quizá este es un saber tan viejo que lo dejamos en el olvido, que nuestras vidas están conectadas con las vidas de los otros. Si logramos tejer nuevamente el movimiento de las conciencias en su conexión con el movimiento de la vida y la reflexión y logramos tender un lazo, partiendo de una nueva formación cultural del espíritu, entonces podremos pensar que es factible acercarse al Reino de la Libertad.

Esa *nueva formación cultural* deberá superar la formación cultural anquilosada que hoy permea nuestra existencia. La formación cultural alternativa

---

<sup>3</sup> Boff Leonardo, *La Vida Más Allá De La Vida*, “El Presente: Su Futuro, Su Fiesta, Su Contestación”, México, DF., Dabar, 2000, p. 11.



que aquí propongo, con base en los textos hegelianos discutidos hasta ahora, supone una reestructuración de los mitos modernos, una reeducación individual y colectiva que incluya el cuidado del mundo y del hombre. Para ello es necesario realizar una *negación determinada* de las formas de dominación, podemos comenzar con las formas introyectadas en nuestro aparato psíquico, liberarnos del amo que está dentro de nosotros, fomentar la paz entre hombres y naciones, educar a nuestros hijos bajo cierta ética mínima que sirva como brújula de sus acciones. Generar una política y economía diferentes, que atiendan al fundamento de la existencia como base para todo lo otro. Tal propuesta es sostenida entre otros por Leonardo Boff, pero en el fondo de la filosofía de Boff encontramos el elemento sistémico aportado por Hegel. Hay que atender directamente el discurso del pensador brasileño:

La nueva óptica que está difundiéndose aquí y allá arranca desde una distinta comprensión de la realidad, fundada en el conjunto de saberes que constituyen las ciencias de la tierra.

La tesis fundamental de dicha óptica afirma que la *ley suprema del universo es la de la interdependencia de todos con todos*. Todo está relacionado con todo en todos los puntos y en todos los momentos. *Nadie vive fuera de la relación*. Incluso la ley de Darwin –la del predominio del más fuerte– se inscribe dentro de esa pan-relacionalidad y solidaridad universal. Son las inter-retro-relaciones de todos con todos las que garantizan la diversidad en todos los campos, y en particular de la *biodiversidad*, y el hecho de que todos podamos llegar al punto al que actualmente hemos llegado.<sup>4</sup>

Las condiciones del mundo desde la aparición de la filosofía hegeliana hasta nuestros días han venido transformándose con gran rapidez. Algunos fenómenos que hoy conocemos no fueron imaginados por ese gran pensador que fue Hegel, como subrayé en un momento de la tesis, Hegel destaca más el momento positivo del trabajo que su cariz negativo y enajenante, éste lo hace patente Marx; su optimismo excesivo tampoco puede ser considerado como un defecto filosófico; aunque debemos ponderar si el concepto de subjetividad que

---

<sup>4</sup> Boff Leonardo, *Del Iceberg Al Arca De Noé*, “El Nacimiento De Una Ética Planetaria”, Santander, España, Sal Terrae, 2003, p. 90.

Hegel propone no es limitado o limitante, aun en su descentramiento, puesto que en algunos momentos la tensión es tal que la subjetividad parece trascender a la comunidad; en otros, parece que ese sujeto vive inmerso en aquélla perdiendo su peculiaridad. Todos estos puntos son difíciles de hilar en el discurso hegeliano. Pero particularmente me interesa destacar el carácter central que Hegel concede al concepto del reconocimiento, aquí creo yo es donde se juega toda la relación intersubjetiva. Este concepto de reconocimiento puede también hoy ser enriquecido bajo la perspectiva de esa *nueva óptica* que menciona Boff:

El rostro tiene una mirada y un brillo a los que nadie puede sustraerse. El rostro y la mirada lanzan siempre una pro-puesta que busca una res-puesta. Nace así la res-pon-sa-bilidad de la obligatoriedad de dar res-puestas. Aquí encontramos el lugar de nacimiento de la ética que reside en la relación de res-pon-sa-bilidad frente al rostro del otro, en especial, del 'más otro', que es el oprimido. En la acogida o en el rechazo, en la alianza o en la hostilidad hacia el rostro del otro, se establecen las relaciones más primarias del ser humano y se deciden las tendencias de dominación o cooperación.<sup>5</sup>

Así la racionalidad de nuestra época debe ser una racionalidad viva, vivificada y vivificante, que en su centro fundamental contenga a la negatividad; una *Bio-racionalidad* que cobre conciencia de la magnitud del futuro plenificado. El reconocimiento como cooperación y como cuidado del otro fomentará la realización de lo que Hegel ha llamado el Reino de la Libertad, o lo que Boff denomina el Reino de Dios.

---

<sup>5</sup> Boff Leonardo, *El Cuidado Esencial*, "Ética De Lo Humano Compasión Por La Tierra", España, Trotta, 2002, p. 113.

## Bibliografía

- D' Hondt, Jacques, *Hegel*. Traducción de Carlos Pujol, Tusquest Editores, Barcelona 2002
- Dussel, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación*. Obra filosófica de Enrique Dussel 1963-2003, (versión provisional en CD)
- Fromm, Erich, *El arte de Amar*, "una investigación sobre la naturaleza del amor", México, Paidós, 2001, p. 128.
- Hegel, G. W. F., *Escritos de Juventud*, 1ra reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, 4ta reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Hegel, G. W. F., *Historia de Jesús*, tr. Santiago Gónzales Noriega, Madrid, Taurus, 1981.
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la "fenomenología del espíritu" de Hegel*. tr. de Francisco Fernández,
- Illich, Ivan, *En El Viñedo Del Texto*, "Etiología De La Lectura: Un Comentario Al 'Didascalicon' De Hugo De San Víctor", México, FCE, 2002, p. 210.
- Kojève, Alexandre, *La idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires, Editorial Leviatán, 1987.
- Palmier, Jean-Michel, *Hegel*, "Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano", México, FCE, 1971, p. 118.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad, Posdata, Vuelta a El Laberinto de la Soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 351.
- Trías, Eugenio, *El lenguaje del perdón*, "un ensayo sobre Hegel", Barcelona, Editorial Anagrama, 1981, p 233.

## Bibliografía Complementaria

- Agustín. *Confesiones*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p.427
- Beuchot, Mauricio, *Ética*, México, Editorial Torres Asociados, 2004, p 174.
- Boff, Leonardo, *Del Iceberg Al Arca De Noé*, “El Nacimiento De Una Ética Planetaria”, Santander, España, Sal Terrae, 2003, p.160.
- Boff, Leonardo, *El Cuidado Esencial*, “Ética De Lo Humano Compasión Por La Tierra”, España, Trotta, 2002, p 164.
- Boff, Leonardo, *Gracia Y Experiencia Humana*, Madrid, Trotta. 2001, p 298.
- Boff, Leonardo, *La Vida Más Allá De La Vida*, “El Presente: Su Futuro, Su Fiesta, Su Contestación”, México, DF., Dabar, 2000, p 230.
- Colomer, Eusebi, *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, “El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel”, Barcelona, Biblioteca Herder, t. II, 1986.
- De la fuente, Gerardo, *Amar En El Extranjero*, “Un Ensayo Sobre La Seducción Y La Economía En Las Sociedades Modernas”, México, Media Comunicación, 1999, p.309.
- Dussel, Enrique, *Introducción A Una Filosofía De La Liberación Latinoamericana*, Editorial Te-ixtli, Bogotá, Colombia, 2000. p 143.
- Gadamer, Hans Georg, 1900, *La dialéctica de Hegel: Cinco ensayos hermenéuticos*. tr. Manuel garrido, Madrid: Cátedra, c1979
- Goethe, J. W., *Werther*, tr. Luis Miguel Nieto, México, Grupo Editorial Tomo, 2002, p. 167.
- Gogol, Eugene, *El Concepto Del Otro En La Liberación Latinoamericana: La Fusión Del Pensamiento Filosófico Emancipador Y Las Revueltas Sociales*. Casa Juan Pablos, México, 2004, p 367.
- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, Tr. Directa de Tierán de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar: Hachete, 1974.
- Hölderlin, F., *Hiperión*, México, Ediciones Coyoacán, 1996, p 160.
- Küng, Hans, *Proyecto De Una Ética Mundial*, Trotta, 1991, p 174.

Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar En Clave Tojolabal*, México, Porrúa, 2002, p. 273.

Maturana y Varela, *El Árbol Del Conocimiento* “Las Bases Biológicas Del Entendimiento Humano”, Buenos Aires, Lumen, 2003. p 172.

Miranda, Porfirio, *Comunismo En La Biblia*. México, SXXI, tercera edición, 1988, p 86.

Sabato, Ernesto, *La resistencia*, México, Seix Barral, sexta reimp, 2001 p 149.

Zizek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*. tr. Isabel Vericat Nuñez, SXXI, México, 1992.