Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Escuela Profesional de Filosofía

El universal como representación social. Formas de conciencia en la Fenomenología del espíritu de Hegel

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Jesús Demesio TECCSE ALEJANDRO

ASESOR

Dr. Silvestre Zenón DEPAZ TOLEDO

Lima, Perú

2018



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Teccse, J. (2018). *El universal como representación social. Formas de conciencia en la Fenomenología del espíritu de Hegel*. [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Escuela Profesional de Filosofía]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Metadatos complementarios

Datos de autor	
Nombres y apellidos	Jesús Demesio, Teccse Alejandro
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	41100878
URL de ORCID	0009-0000-7592-0416
Datos de asesor	
Nombres y apellidos	Silvestre Zenón de Paz Toledo
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	07107780
URL de ORCID	0000-0002-7641-9823
Datos del jurado	
Presidente del jurado	
Nombres y apellidos	Javier Ulises Aldama
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	08005787
Miembro del jurado 1	
Nombres y apellidos	Dante Dávila Morey
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	08542536
Miembro del jurado 2	
Nombres y apellidos	Carlos Abel Mora Zavala
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	06283695
Datos de investigación	

Línea de investigación	Historia de la Filosofía
Grupo de investigación	No aplica
Agencia de financiamiento	Sin financiamiento
Ubicación geográfica de la investigación	País: Perú Departamento: Lima Provincia: Lima Lugar: Universidad Nacional Mayor de San Marcos Central Latitud: -11.9546373 Longitud: -76.987467
Año o rango de años en que se realizó la investigación	Enero 2015 – Marzo del 2018
URL de disciplinas OCDE	http://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.01

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

Escuela Profesional de Filosofía

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Reunido el Jurado en el Repertorio, el jueves 9 de agosto de 2018 a las quince horas, integrado por el Dr. Javier Ulises Aldama (Presidente), Dr. Silvestre Zenón Depaz Toledo (Asesor), Mg. Dante Dávila Morey (Informante) y el Lic. Carlos Abel Mora Zavala (Informante), para calificar la sustentación de la tesis titulada **El universal como representación social. Formas de conciencia en la Fenomenología del espíritu de Hegel,** presentado por el bachiller Jesús Demesio Teccse Alejandro, para optar el título profesional de Licenciado en Filosofía.

Después de la exposición del tesista, la lectura de sus conclusiones y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, este se retiró a deliberar y acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Pregrado.

Aprobado con mención honrosa **18**

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el título profesional de Licenciado en Filosofía del bachiller Jesús Demesio Teccse Alejandro.

Concluido el acto académico a las 17:00 horas, firman la presente acta.

Dr. Javier Ulises Aldama Pinedo
Presidente

Mg. Dante Dávila Morey
Jurado Informante

Lic. Carlos Abel Mora Zavala
Jurado Informante

Dr. Silvestre Zenón Depaz Toledo
Jurado Asesor

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE
SAN MARCOS
Universidad del Perú, Decana de América

Anexo 1
CERTIFICADO DE SIMILITUD

Yo, Silvestre Zenón Depaz Toledo, en mi condición de asesor acreditado con el Dictamen de la Escuela Profesional de Filosofía N.º 011-FLCH-EPF-2018, de la tesis, cuyo título es El universal como representación social. Formas de conciencia en la fenomenología del espíritu de Hegel, presentado por el bachiller Jesús Demesio Teccse Alejandro, para optar el título profesional de Licenciado en Filosofía, CERTIFICO que se ha cumplido con lo establecido en la Directiva de Originalidad y de Similitud de Trabajos Académicos, de Investigación y Producción Intelectual. Según la revisión, análisis y evaluación mediante la plataforma PIDS, el documento evaluado cuenta con el 18 % de similitud, nivel PERMITIDO para continuar con los trámites correspondientes y para su **publicación en el repositorio institucional.**

Se emite el presente certificado en cumplimiento de lo establecido en las normas vigentes, como uno de los requisitos para la obtención del grado de título profesional de Licenciado en Filosofía.

Lima, 30 de abril de 2026



Firma del Asesor

Nombres y Apellidos del asesor: Silvestre Zenón Depaz Toledo

DNI: 07107780

La vigencia del presente certificado corresponde a un período de noventa (90) días desde la fecha de su emisión; siempre que no haya observaciones en el texto durante el proceso de revisión por el jurado informante o surja alguna contingencia.

La filosofía debe guardarse de ser edificante,

ella es ante todo negatividad ante lo edificante.

G.W.F. Hegel

El saber del hombre y su saber de ello guían su historia.

INDICE

Introducción…….. 5

Capítulo I

El devenir del hombre

I.1. El ser histórico……14

I.2. El saber histórico…….. 19

Capítulo II

Conciencia teorética ahistorica

II.1. Conciencia de la inmediatez sensible…….. 35

II.2. Conciencia de la percepción sensible…….. 40

II.3. Conciencia de la conciencia (entendimiento)…….. 45

Capítulo III

Conciencia práctica

III.1. Autoconciencia…… 63

III.2. Yo, apetencia y objeto……. 70

III.3. Reconocimiento……..... 74

Capítulo IV

Lucha de las autoconciencias. Señor y Siervo.

IV.1. Contexto…….. 80

IV.2. Manuscrito-texto: Filosofía real…….. 85

IV.3. Señor y siervo……. 90

Capítulo V

Conciencia servil

V.1. El temor del siervo……...103

V.2. La formación cultural……...104

V.3. Libertad de la autoconciencia……...107

V.3.1. Conciencia estoica o libertad abstracta…….....107

V.3.2. Conciencia escéptica o negatividad de la autoconciencia libre…….....109

V.3.3. Conciencia desventurada……111

VI. Conclusiones……...122

VII. Bibliografía

INTRODUCCIÓN

En estos tiempos en donde la ciencia, tecnología y técnica tienen una influencia decisiva en la vida práctica, y en donde la vida teórica, los supuestos aceptados, dormita tranquilamente después de haber comprobado insospechadamente su eficacia histórica (utilidad social); pareciese que un estudio de interpretación filosófica de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel sería superfluo. Pero para el entramado indeterminado del saber de la conciencia nada sería superfluo, y el balbuceo que hoy se pudiera escuchar podría aportar y determinar para la posteridad la articulación consciente de un nuevo modo de ser en las configuraciones culturales como conciencia general plasmada.

Ante los logros de la ciencia y la tecnología, la filosofía como reflexión de lo que acontece ha sido desplazada y tildada peyorativamente como metafísica o vana especulación, y en el peor de los casos, por no mantener su independencia, se ha hecho dependiente de los teóricos de la ciencia y de su terminología metódica, experimentalista, objetualista y analítica; terminología que paradójicamente sólo llega a ser producto de la tradición filosófica, que hoy sería olvidada, y se olvidaría no solo de esa filosofía o de esa manera de pensar, sino también del ser que filosofa, del ser que teoriza; y tal olvido no es solo a nivel teórico, sino también a nivel práctico (desde dónde se reflexiona). Por tal olvido es que los últimos teóricos portavoces de la humanidad caerían en nuevos absolutos acerca del hombre, mientras los tecnócratas con los medios de comunicación mostrarían al hombre como una generalidad con determinado espíritu y determinada forma de vida material como modelo. Teóricos y tecnócratas que se forman en nuestras propias universidades estatales, en donde al menos se puede oír un eco de filosofía, y ni que hablar en las universidades particulares en donde la filosofía es una especie de forastero metódico a sueldo; y serían

ellos mismos los que quisieran callar ese eco por parecerle incomprensible. Y esta incomprensión sería una razón, entre otras, por la que se realiza el presente trabajo, para tratar de comprender lo que acontece a partir de lo acontecido, nuestras representaciones actuales, solidificadas, serían producto de representaciones de antaño que no tienen que ser necesariamente estáticas. Hegel es uno de los representantes más tildados de incomprensible, y es justamente este filósofo el que pone en cuestión la narrativa de los teóricos académicos que se formarían si un espíritu reflexivo por no haber interiorizado lo que la cultura como saber nos ha legado. La conciencia individual al no haber vivido y crecido en el seno de la cultura general e histórica volvería a caer en las contraposiciones de la conciencia queriendo elevarla a forma cultural, sin saber que tal forma ya ha sido explicitada. La contraposición a la reflexión filosófica no arrojaría una luz en la cual se podrían ver y tratar de resolver los problemas sociales, sino que generaría sombras y, por ende, caos. Es por eso que el presente trabajo es un primer acercamiento de comprensión al desinterés casi general de la obra de Hegel, a saber, la fenomenología del espíritu. Obra que muestra la descripción de la conciencia en distintas formas, pero que tiene un universal como elemento común y necesario por la práctica social entre los hombres. La filosofía no tendría por que ser el eco estéril que complace al individuo, tendría que ser el ruido musical que despierte a las conciencias de su letargo autoglorificado.

Es esta posibilidad, la emergencia de un nuevo modo de comprender el ser devenido en la diversidad de manifestaciones del ser del hombre o en la diversidad cultural manifiesta, lo que nos motiva esta investigación; esta variedad de modos de ser o de manifestaciones culturales, que estarían siendo proyectadas desde algunas determinaciones o un campo de relaciones latentes, es lo que nos estimula o motiva a buscar esas determinaciones que no

solamente serían originarias, sino, que siguen presentes, aunque figurada de distinta manera: Seriamos, pues, el eco de un ruido de antaño que sigue latiendo.

La presente investigación tiene como propósito mostrar la actualidad de Hegel en el aspecto formativo del saber de la conciencia dentro de un contexto social histórico o dentro de una tradición, haciendo notar que tal la conciencia tiene un carácter de re-presentación, representacional o simbólico, no en sí ni para sí, sino hacia algo que la excede; para esto nos parece imprescindible el análisis y la interpretación de su obra la *Fenomenología del espíritu*. Este análisis nos permitiría alejarnos de comentarios que no se fundamenten en una investigación del texto, sino en otros motivos. A su vez la presente investigación podría servir como un referente para futuras investigaciones respecto a los diversos temas que sugieren la presente investigación o servir como referencia para alguna interpretación sobre Hegel.

No es, pues, la finalidad del presente trabajo el tener un enfoque que toma posición en algún sentimiento para sepultar a Hegel como un idealista teólogo o un conservador de la monarquía de su tiempo como suele, por ejemplo, hacer la ortodoxia marxista; ni para glorificarlo sin reflexión ni análisis, sino el de preguntar a la obra y responder, no desde la erudición; sino, desde tradiciones en la que estamos inmersos. Es, pues, tratar de buscar entre líneas la comprensión del mundo real que acontecería en Hegel para saber hasta qué punto esa comprensión seguiría aconteciendo de alguna manera hoy en día. Mundo real que tendría como premisa su configuración a partir de relaciones sociales de supervivencia y convivencia ligadas a una tradición.

El presente trabajo trasluciría detrás de su formalismo y del contenido vertido, que versa sobre una interpretación de Hegel, una previa interiorización de nociones post-Hegel en las obras de Marx Freud, Heidegger, Gadamer; estas obras nos acercan a Hegel; no podemos pues obviar estos desarrollos posteriores porque enriquecen nuestra interpretación. Pero, no es una interpretación que reposa en la vanidad del autor del presente trabajo teniendo la interpretación de la obra de Hegel como un logro académico, sino sería comprender la actualidad de determinadas nociones que se encuentran en la *Fenomenología del espíritu* que permiten enfocar nuestra realidad desde otro punto de vista; pero este enfoque no sería algo que descanse en un enfoque teórico, sino que se interpretaría tal enfoque porque en cierta manera se abocaría a nuestra diversa realidad. Diversa realidad nuestra que se enmarcaría en el discurso moderno, al cual Hegel describe y critica.

Partimos, pues, de la idea de que el ser del hombre, más allá de su fundamento y finalidad biológica en tanto deseo de conservación y deseo sexual (teniendo en cuenta la diversidad de sus formas de satisfacerlas y su sabiduría), es el ser que re-presenta para otro ser que también re-presenta[1]. Pero tal re-presentación adquiere distintos matices dependiendo de las condiciones materiales en las que los hombres se relacionan socialmente, matices que se independizan siendo nuevas condiciones que forman nuestro ser social.

Se podría objetar que la interpretación del presente trabajo al depender de sus propias condiciones sociales que la determinan caería en la unilateralidad, pero esta interpretación al pretender una posible generalidad y describir las condiciones en las cuales aparece la diversidad social intenta responder a tal objeción; no para escapar de la unilateralidad ni para caer en un conflicto de interpretaciones, sino más bien para hacer notar el alcance de la

[1] Tesis entre otras tesis como la de *homo faber*, *homo ludens*, *zoon politikon*, animal racional, el ser metafísico.Tesis de un ser re-presentativo que ya está volcado hacia la sociabilidad desde la sociabilidad.

interpretación propiciando la reflexión y el dialogo para el enriquecimiento de nuestra comunidad en vista de su posible generalidad o universalidad. El alcance de una interpretación se mediría por la exposición de la articulación de ciertas partes conceptuales en relación a una totalidad o cosmovisión de una tradición, su posible universalidad se resuelve o es expresión de la tendencia de ciertos patrones de igualdad en una sociedad. Claro está que el modo en cómo se expresan las ideas y en cómo se las escribe, que siendo algo formado de cada autor junto al tinte que ha adquirido en la vida, no quita el mutuo comprender, más bien este es el acicate que nos hace siempre estar comprendiéndonos o traduciéndonos en una totalidad abierta.

La tesis central se enriquece a medida que uno se va abriendo paso a la obra de Hegel, quien muestra que toda re-presentación pretende ser universal, pretensión que un primer momento no pasa por ser una certeza más entre las otras que hay. La re-presentación tiene un carácter social, porque es siempre re-presentación para otro y lo que le subyace es la apetencia puesta en el hombre como deseo. Pero este carácter social de la re-presentación no descansa sobre si mismo, sino que siempre se encuentra en ella un fin práctico[2], la practicidad de la representación revelaría la ontología del saber como un saber *de* y un saber *para*.

Si bien la *Fenomenología del espíritu* es un texto que tiene muchas interpretaciones no solo desde el enfoque global que se le dé a esta obra, sino también desde los contenidos dentro de cada enfoque que se interpreta, es claro que de alguna manera trasluce una unidad global. No sólo es una ontología que describe el ser esencial de las cosas a su manera, ni es sólo una metafísica que antepone y supone un ente supraindividual, ni siquiera es sólo una

[2] Lo que fundamenta no es la razón teórica, sino la practica, Freud nos dirá que toda representación onírica es placentera

antropología que ve la conciencia del hombre como un determinarse determinándose ideales; menos, una gnoseología.

Sin lugar a dudas, todo esto se puede encontrar en el texto, pero el texto sugiere un movimiento, y no es un movimiento lineal en que Hegel tenga planificado el recorrido; hay saltos cualitativos, giros del lenguaje, progresión, regresión, expansión de la temática, inversiones de sentido, etc. Pero nosotros le daremos el sentido de un movimiento que va de la conciencia individual a la conciencia social que articula y determina en cierta manera la relación entre el concepto y el objeto, la certeza y la verdad, la subjetividad y la intersubjetividad (objetividad), en donde la *praxis* determina la *teoría*, y ésta debe volver a ella para que sea real. En tanto interpretemos en este sentido encontraremos recurso para el apoyo a nuestra hipótesis, a saber, que el hombre está cargado de ideas o conceptos (un ser que re-presenta), Partimos, pues, de la idea de que el ser del hombre, más allá de su fundamento y finalidad biológica en tanto deseo de conservación y deseo sexual (y cualquiera de sus formas de satisfacerlas), es un ser que re-presenta para otro ser que también re-presenta; estas representaciones compartidas se ponen como modos de ser en la realidad, realidad como mundo históricamente devenido y que deviene por nuestra acción.

Hay que tener en cuenta que nuestro ser como ser determinado de alguna manera por la realidad nos permite también *verla* desde su determinación. Superar la realidad determinada y determinante como la superación de una figura hacia otra figura implica, en esa misma superación, un desbordamiento del dique de la realidad como momento que hace patente lo real; y que, luego, por necesidad social se hace nueva determinación.

Nosotros nos remitiremos a los cuatro primeros capítulos, de los ocho capítulos de la *Fenomenología del espíritu,* que se reducen a las dos primeras secciones de dicha obra: Conciencia y Autoconciencia; lo común que se puede apreciar en estas dos secciones es que la conciencia como conciencia teórica y la autoconciencia como conciencia práctica, en cuanto Hegel las expone haciendo referencia al discurso moderno, presuponen alguna certeza subjetiva aun así se suponga un yo incondicionado que accede a la objetividad. Esta referencia al discurso moderno, al cual Hegel critica, atañe también a la categoría de individuo. Es en esta certeza subjetiva, junto a sus discursos que se fundamentan en el yo, sobre la cual Hegel reflexionará haciendo explícita las contradicciones y límites del discurso moderno.

En la descripción y desentrañamiento de esta conciencia subjetiva Hegel va desarrollando la noción de espíritu y el carácter social de la conciencia en contraposición a la conciencia subjetiva individual. Esta noción de espíritu Hegel la hace explícita más adelante, pero aquí podemos interpretarla de pronto como conciencia social o conciencia intersubjetiva no ligada al entendimiento.

Hegel pone en cuestión en el prólogo de esta obra la verdad de la filosofía moderna, del saber científico (las ciencias naturales) y del saber formal (lógico-matemático); y de todo el contenido de estos saberes que se mantenían vigentes en su época. Para ello en la Introducción a la obra reduciría la discusión en una aclaración de lo que es el saber de algo y la verdad de ese saber de algo, apuntando a una relación entre el concepto y el objeto y cómo se relacionan con la conciencia en función como se relacionan con la esencia, y a lo que lo trasciende como la verdad del concepto-objeto rompiendo toda subjetividad como certeza unilateral.

Por eso, Hegel, en la sección de la conciencia (certeza sensible, percepción, y entendimiento) entra en discusión con el pensar filosófico que pretende ser la verdad (y no la verdad del ser) ya sea como teoría de la conciencia de la inmediatez sensible, de la percepción sensible, o como teoría de la conciencia de la conciencia. Nos dirá que el pensar en tanto explicitación de categorías del entendimiento (que forma las teorías con sus respectivos conceptos) no es la verdad del objeto, y que ni el objeto es la verdad del pensar (pensar que supone al objeto como un en sí); la única verdad a que llega la conciencia teórica en tanto que piensa es a la autoconciencia. Pareciese que, Hegel, nos estaría diciendo indirectamente que la modernidad y la Ilustración no lograron superar la verdad cartesiana más allá de todos sus desarrollos; sino que se dieron a partir de esta verdad.

Lo que va mostrar en su exposición va ser un desplazamiento de la conciencia teórica, desde su verdad como autoconciencia, hacia la conciencia práctica que es entendida como conciencia activa. Su actividad tiene como fundamento el deseo, y su finalidad la satisfacción de éste. La dialéctica de la autoconciencia revela la naturaleza del objeto en relación íntima con otra autoconciencia. Pero, la dialéctica de la autoconciencia no gira en torno al objeto, sino que gira en relación con otra autoconciencia dejando de lado la configuración del objeto; es por inercia que el objeto se configura a partir del movimiento intrínseco de las autoconciencias.

Por eso se da el desarrollo de la autoconciencia como la polarización de esta en la autoconciencia del siervo y la autoconciencia del señor. La cosa ha sido olvidada, y lo que queda es la proyección de lo interno a lo externo; la cosa tiene su determinación a partir de una subjetividad servil que permanece en la unilateralidad, ligada a la individualidad, por la objetualidad del señor al cual la conciencia servil no puede acceder.

El mundo está dividido, y su unidad sería la reconciliación de las diversas subjetividades en algo universal-objetivo (intersubjetividad). La autoconciencia (cada autoconciencia) debe formarse por medio del trabajo para sí misma y para otro, y así mismo debe formarse la otra conciencia, y así elevarse a forma cultural (forma universal).Así, pues, el presente trabajo revelará que el hombre es ya forma cultural, que la conciencia tiene formas universales (re-presentaciones); sin entrar en discusión sobre cómo se llegará a la unidad del pensar y el hacer, solución que Hegel hará referencia implícitamente en las demás secciones (Razón, Espíritu y Religión).

CAPÍTULO I

EL DEVENIR DEL HOMBRE[3]

I.1. El ser histórico

El ser humano podría diferenciarse cualitativamente y/o cuantitativamente de los demás seres vivientes, pero esto no lo haría un ser peculiar, sino que sólo se mostraría su diferenciarse de los demás seres en mayor o menor medida. De todos los seres el único ser que re-presentaría algo mediante signos en otro contexto para otro ser sería el hombre. Este re-presentar sería volver a presentar lo que se le presentó a la conciencia en su relación sensible con algo, relación que primeramente sería activa y práctica. Pero lo que se volvería a presentar no tendría su configuración en la conciencia misma en tanto interactúa con lo sensible ni en tanto tiene el contenido para la forma a re-representar, la re-presentación tendría su ser en el impulso vital dentro de un contexto. El prefijo *re* (de nuevo, hacia atrás) que se antepone a la palabra re-presentación sugiere una intencionalidad que se oculta en la representación del saber.

La re-presentación, como sabemos, puede ser visual (pinturas, escrituras, tallados, etc.) o mediante sonidos (el habla, la música, etc.), pero lo esencial de esta es que está dirigida a otro, así, es entendible que el hombre, cargado de re-presentaciones, sería ya un ser social en este sentido. Pero esta cualidad del ser hombre como re-presentación a secas no lo hace en rigor un hombre con conciencia histórica que sabe lo sabido, la re-presentación tiene que

[3] Nuestro devenir como espíritu, como conciencia general histórica, como saber legado en lo teórico (que explícita o implícitamente dialoga con el espíritu) y en lo práctico (conducta y hacer). Lo conducta implica una actitud, una moral que supone ciertas relaciones sociales, en una relación mente-mente, mientras que el hacer implica un saber, una técnica, una tecnología ligada al trabajo en donde se transforma la naturaleza manipulándola en una relación mente-mano.

ir más allá de la vida del ser que acontece y que da vida a la re-presentación. Cuando esta va más allá para llegar a la otra generación (conservándose así la re-presentación o el saber) se ha legado la representación, este legar sería la intencionalidad de lo legado, y esta generación al rememorar la representación puede hacer de esta alguna historia. Hegel llama a estas representaciones figuras del espíritu o el recuerdo de los espíritus y nos dice lo siguiente: "Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia"[4]

La representación como saber le proporciona conciencia histórica al ser del hombre en el sentido en que el hombre en tanto conciencia aparece como un ser informe tendiendo siempre a su formación, se va nutriendo de una serie de representaciones que se han ido conservando en el devenir de una determinada sociedad. Cada saber ha ido apareciendo a lo largo de la interpretación histórica, y no ha sido puesto de manera definitiva en algún comienzo por alguna historia interpretada; la articulación de los saberes y, por ende, de las representaciones, no es algo que uno realiza a capricho ni mucho menos incorpora caóticamente o al azar, sino que siempre hay necesidad lógica dependiendo de la forma que se quiera representar.

Se pone, pues, énfasis en la re-presentación porque tal hacer implica ya desde su intencionalidad la existencia efectiva de un otro como alguien a quien se dirige la re-presentación por compartir ciertas necesidades y valores, la re-presentación es por excelencia de carácter práctico o está ligada a este carácter, y es aquí en donde los participantes se orientan. Es esta orientación hacia el saber práctico y su carácter histórico que se enmarca en un mundo social de necesidades y valores lo que cohesionaría un pueblo

[4] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenología del espíritu. p. 473.

o sociedad. Este carácter histórico del saber en las contingencias del ser allí supone, pues, su carácter cambiante en la vida de una sociedad que recibe el saber como legado, y es en la misma sociedad, junto a las necesidades que demanda el contexto, en donde se da el cambio del saber. Por ejemplo, el saber como la habilidad de cortar en general es algo que comprendemos de diferentes maneras, pero que posiblemente ha surgido a partir de una comprensión histórica originaria o creación originaria[5] que ha permitido lo que hoy en día comprendemos sobre lo que es cortar. Entonces, si hiciésemos un entramado de saberes útiles y espirituales en su devenir que de alguna manera nos ha llegado, la sociedad se presentaría como un resultado que supondría un proceso, no quieto, de saberes que se habrían ido formando históricamente.

Uno de los conceptos claves para comprender la obra de Hegel y para comprender la historicidad es el concepto de *Aufhebung* con su triple significado (cancelar, mantener y elevar), pero tal concepto no bastaría para comprender la historicidad real; porque las ideologías que la conciencia servil pueda engendrar en su historicidad no serían comprendidas bajo tal concepto[6]. En la *Fenomenología del espíritu* Hegel expone el devenir de la conciencia servil que culmina con la conciencia desventurada, apareciendo el nacimiento del discurso moderno sobre la individualidad al cual Hegel critica; estas

[5] Piénsese en la historicidad de la rueda, de la escalera, de la piedra cortante y de cómo en las creaciones tecnológicas que las perfeccionan hoy en día recogen su determinación que están inscritas en relaciones con otros componentes. Una posible comprensión originaria como ejemplo sería la piedra tallada que sirve para cortar, pero aquí se esconde dos nociones, a saber, saber tallar la piedra y saber que algo es cortable, el acceso a estas dos nociones y su unidad en el cortar hacen posible nuestra actual comprensión de lo que es cortar y los modos distintos de cortar. En su devenir este saber ha adoptado distintos modos, sin por ello perder su noción o esencia.

[6] La historia efectual de cierta formación cultural podría historizar a "su manera", piénsese las ideologías que no se podrían comprender del todo a partir de tal concepto, sino desde el concepto de enajenación (en su sentido peyorativo) cultural.

conciencias mostrarían un espectro histórico desde una subjetividad formada, pero no mostrarían su comprensión histórica.[7]

Nuestro ser histórico radicaría en nuestro saber, y es en el saber, que se da en la praxis y en la reflexión, en donde tiene su vitalidad una sociedad. La amplitud y diversificación del saber como manifestación de ese carácter de inflexión desde donde nace la creatividad (espíritu), y desde donde tenemos la capacidad de comprender lo nacido de ese carácter, atañería a todo hombre, esta universalización supone en principio un marco de igualdad en nuestra especie que no cancelaría las diferencias que puede haber dentro de la sociedad o entre sociedades, sino más bien que las diferencias alimentarían o potenciarían ese carácter de inflexión.

La lectura que venimos interpretando, grosso modo, que tiene Hegel de la historia en relación al saber y su dialéctica sería universalizable según el sentido y la carga que tenemos de la noción de espíritu (*Geist*), que no estaría ligada a un sujeto personal, sino a algo impersonal que se manifiesta en el saber cultural de un pueblo. Pero en relación a la alegoría de lucha de las autoconciencias y su correlación en el devenir entre una conciencia dependiente (conciencia servil) y otra independiente, según las expone Hegel, haría referencia a la historicidad que iría desde la caída de las ciudades estados de la Grecia clásica y la roma clásica o el mundo helenístico que aun permanece en la roma imperial al advenimiento de la religión judeocristiana hasta el discurso de la ilustración. Esta historicidad de la conciencia servil y sus distintas manifestaciones culminaría con la crítica de la Razón a la ortodoxia católica tanto en su poder espiritual como temporal; esta historicidad y conciencia, en primera instancia, serían ajenas a las demás sociedades de otro

[7] El proyecto de Marx y su crítica a los discursos socialistas en Francia podría comprenderse desde aquí.

espacio-tiempo, por lo tanto, este devenir sería propio lo que se conoce por cultura occidental. Dada la colonización de los pueblos andinos por la cultura occidental nos parece importante comprender estos aspectos de una conciencia dependiente e independiente.

La descripción del devenir de la conciencia servil, de su ser histórico como una sociedad cultural, es la que Hegel expone en la *Fenomenología del espíritu*, el hecho acontecido que determina la posteridad es la lucha a muerte de los grupos humanos que tiene como resultado: la dominación y la servidumbre, resultado que tendrá una comprensión del mundo o la configuración de su saber a partir de determinados presupuestos. Este hecho conflictivo y su resultado de las sociedades puede ser extensible a diversas culturas, pero el devenir es algo propio de cada cultura por su saber anterior o su praxis en su propio contexto de la resolución de sus necesidades.

Antes de entrar propiamente a la interpretación del texto de Hegel a partir de nuestras tesis detengámonos en algunas consideraciones del modo cómo aborda al sujeto (conciencia y autoconciencia) y su objeto, su saber y su devenir en la introducción de la *Fenomenología del espíritu.* Para comprender el discurso de Hegel respecto a tal hecho debemos asistir y tratar de seguirle el paso de cómo y bajo qué nociones ha llegado a describir las formas de conciencia servil para no caer en consideraciones ligeras y edificantes.

Hegel parte de que el hombre es un ser histórico, y que la naturaleza en sí, tanto orgánica e inorgánica, no tiene historia; al menos que nosotros hagamos su historia cíclica. El hombre hace la historia, o mejor dicho, ciertos hombres determinan la historia del mundo. Cabe resaltar que cuando decimos: ciertos hombres determinan la historia, esto tiene dos

sentidos: los que escriben la historia y los que hacen la historia. El hombre recorrería o asumiría una serie de figuras o conceptos sin saber cómo ha devenido, por eso Hyppolite nos dice que "la historia del mundo se ha realizado, lo único que falta es que el individuo singular vuelva a hallarla en sí mismo"[8]. Cabe resaltar que cuando decimos: ciertos hombres determinan la historia, esto tiene dos sentidos: los que escriben la historia y los que hacen la historia. Como podemos notar hay una relación entre la historia de un mundo y el individuo que sugiere que la historia en un presente es un resultado y hay cuestiones terminadas en donde el individuo está determinado por ese presente configurado como producto de saberes que se han ido sumando procesualmente, para que le individuo sea consciente de la configuración o del proceso histórico tiene que encontrar esa procesualidad por sí mismo y en sí mismo (ecos de una máxima griega).

I.2. El saber histórico

Historia y saber estarían íntimamente ligados por vida y la experiencia del hombre en su modo teórico y práctico. La ampliación o el progreso del saber de toda la trama representativa o del concepto es su propia negación: es su asumir (ciertas determinaciones del antiguo saber) y superar como nueva determinación para la ampliación del saber. La dialéctica del saber, es la dialéctica del concepto o de la representación y, por ende, la dialéctica de la conciencia. A esto hace referencia Hegel cuando nos habla sobre la experiencia que realiza la conciencia, la experiencia es captar el punto de quiebre del antiguo saber en donde aparece un nuevo saber, la negatividad del nuevo saber; es en este sentido que se puede hablar de una historicidad del concepto, de una continuidad que se niega a sí misma para actualizarse como saber en tanto saber; no es pues una invariabilidad

[8] Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la fenomenología de Hegel.* p. 39.

del concepto dentro de la historia, sino que es la variabilidad del concepto y de las representaciones que van tejiendo una serie de ramificaciones históricas [9] según el entramado conceptual.

Aquí, cabría especificar que la reflexión filosófica tiene como contenido el saber, como ya se dijo, de la cultura occidental en su espacio-tiempo y que sería extensible en cierta manera hasta donde esta cultura se haya expandido, el tiempo histórico seria el despliegue del saber, como ya se dijo el ser allí no tendría historia, es el espíritu el que se despliega como saber, ahora bien, si el contenido se despliega de acuerdo a su espacio-tiempo del ser allí, la forma en que se despliega o cómo se desdobla el saber sería universalizable; cómo el saber se desdobla lógicamente será desarrollado en este capitulo, más adelante se expondrá cómo el agente, bajo ciertas premisas, desdobla el saber para terminar en una oposición y no en una unidad continua de la vida.

Según Hippolyte "La fenomenología es el desarrollo concreto y explícito de la cultura del individuo, la elevación de su yo finito al yo absoluto, pero tal elevación sólo resulta posible utilizando los momentos de la historia del mundo que son inmanentes a esta conciencia individual"[10]; en otras palabras, sería el proceso formativo del individuo que empieza en la vida práctica y su saber teórico de ella como parte de la cultura, la tarea sería elevar al individuo o salir de sí desde sí (superarse) hacia los ámbitos del saber cultural; para ello sería necesario descubrir los momentos del saber o desplegar el saber adquirido. Este descubrimiento o despliegue sería la descripción de la visión del mundo en tanto conciencia

[9] Piénsese en el juego y sus normas, y cómo cambian estas en su devenir; incluso dentro del juego todas las relaciones que uno podría desarrollar e enriquecer en su tiempo, y mantenerse para los posteriores participantes y estos a su vez tener esa posibilidad, y así sucesivamente.
[10] Ibíd. p. 40.

(saber) del mundo, conciencia de una cultura, conciencia del individuo; y conciencia de la conciencia en su devenir[11], Hegel nos dice lo siguiente:

> "La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista informe hasta el saber, había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación cultural al individuo universal, al espíritu autoconsciente mismo."[12]

Hegel ha medida que expone el saber de su época como formas de comprensión del ser allí hace una crítica subalterna a la modernidad, su crítica está referida, por un lado, a aquellos que se centran sólo en la potencia y la actividad del entendimiento, que la complementan con los sentidos, suponiendo un saber ahistórico, y, por otro lado, a aquellos que se centran en la actividad de los sentidos y su percepción de objetos en sí a partir del cual el entendimiento interiorizaría para saber, sin ninguna mediación de la tradición; ambas posiciones del saber suponen cualidades fijas que esquematizan, o bien el saber, o bien el objeto. Hegel afirma en su introducción que "Es natural pensar que, en filosofía, antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento real de lo que es en verdad, sea necesario ponerse de acuerdo previamente sobre el conocimiento, considerado como el instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto o como el medio a través del cual es contemplado."[13] Ya desde el inicio Hegel en su introducción muestra en su exposición una actitud reflexiva contraria[14] al saber de su época, a la tradición moderna, respecto a su

[11] Podemos aquí verter o intercambiar saber por conciencia para que la comprensión tome cuerpo y no sea algo abstracta.
[12] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenología del espíritu. p. 21.
[13] Ibíd. p. 51.
[14] Pero esta contrariedad no quita el valor del saber que Hegel reconoce en la tradición, su consideración respecto a esta es que cada momento de la reflexión filosófica, que ha sido, suma o son momentos necesarios para la reflexión del presente, veamos pues algunas consideraciones respecto a la tradición, de Descartes dirá: "el tránsito de esta certeza a la verdad, a lo determinado; también este tránsito presenta en Descartes una carácter simplista, y con ello se ofrece a nuestra consideración, por vez primera, la metafísica cartesiana. El proceso consiste, aquí, en que surja un interés por ulteriores representaciones acerca de la unidad abstracta del

modo de proceder y reflexión sobre el conocimiento, su estatuto, su alcance y sus límites, reflexión moderna que se olvida de la cosa misma del filosofar, la verdad del saber. Heidegger afirma que la tradición que va desde Descartes hasta Kant reflexionan y ponen énfasis en el sujeto y sus categorías, desde la cuales representarían los objetos y serían la condición de posibilidad de estos.[15]

Esta interpretación de Heidegger de la filosofía de la modernidad está de acuerdo con Hegel en el punto en que la modernidad tiene como principio la autoconciencia que considera al conocimiento como un medio y pretenden establecer un método para llegar al conocimiento en referencia a algo fuera o ajena a ella, y no examinarla desde sí misma.

Una vez dicho, siguiendo a Heidegger, que es lo que no se abordará en la obra de Hegel, Hegel nos dice la temática que expondrá:

> "Ahora bien, puesto que esta exposición versa solamente sobre el saber que se manifiesta, no parece ser por ella misma la ciencia libre, que se mueve bajo su figura peculiar, sino que puede considerarse, desde este punto de vista, como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de configuraciones."[16]

La fenomenología es el camino de la conciencia natural que tiende al saber absoluto, no es la conciencia natural en sí la que conduce al verdadero saber, mucho menos el camino; sino

---

ser y el pensar; en este punto, Descartes aborda el problema de un modo exteriormente reflexivo" (p.254-255); o sea no surge propias representaciones en esa identidad misma hasta agotar el pensamiento, sino que su reflexiona es jalonado, como sabemos, por el concepto externo de Dios. Respecto de Kant dirá: "La filosofía kantiana es teóricamente la ilustración elevada al plano metódico, basada en la tesis de que el hombre no puede conocer ninguna verdad, sino solamente los fenómenos; hace penetrar la ciencia en la conciencia y en la conciencia de sí" (p. 420); no es el saber el que se eleva para una posible verdad y lleva en ella su propio método, sino que este se haya fuera del saber, si tomamos a este como el fenómeno, y niega desde ahí su verdad. Véase Hegel. Lecciones sobre la historia de la filosofía.

[15] Heidegger, Martin. *Caminos del bosque.* p. 122.

[16] Hegel, Georg Wilheim Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. p.54.

que es la presencia conjunta del camino ya trazado por la cultura y la conciencia reflexiva[17] que busca su modo de ser articulando los distintos modos de conciencia que le precedieron históricamente; la conciencia debería ser ajena a las arbitrariedades de la conciencia individual. "La serie de configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la formación de la conciencia misma hacia la ciencia."[18] La conciencia y su saber se dan en una tradición y se desarrolla en una tradición, su desarrollo y su formación se dan dentro de una tradición, la individualidad que se yergue sin una tradición sería tan sólo algo oscuro que habría que aclarar.

Es la conciencia misma, siguiendo la vida de la tradición, la que hace el recorrido por llegar al verdadero saber, y no las opiniones propias o de otros que siguen intereses particulares, para acceder al saber con su carácter universal homónimo (social); la conciencia debe alejarse de sus ocurrencias subjetivas-apetitivas y reconocer el valor del carácter escéptico de la conciencia, Hegel nos dice lo siguiente: "el escepticismo proyectado sobre toda la extensión de la conciencia tal como se manifiesta es lo único que pone al espíritu en condiciones de poder examinar lo que es verdad, en cuanto desespera de las llamadas representaciones, pensamientos y opiniones naturales, llámense propias o ajenas, pues esto le es indiferente, y que son las que siguen llenando y recargando la conciencia cuando ésta se dispone precisamente a realizar su examen, lo que la incapacita en realidad para lo que trata de emprender."[19]

[17] Si asumiésemos que todo está determinado, la conciencia reflexiva tendría sus propias determinaciones; pero serían determinaciones que van más allá de una "instrucción crítica", no hay criterios para saber criticar. La crítica es el resultado del movimiento de la vida y de la reflexión en ésta desde nuestra vida.
[18] Ibíd. p. 54.
[19] Ibíd. p. 55.

Por otro lado, la serie de configuraciones de la conciencia o el paso de un saber a otro saber respecto a algo se da por la negación del saber constituido en la conciencia, "en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras."[20] Tal proceso o progresión del saber es necesario, tiene un inicio y una meta, "la progresión hacia esta meta es también, por tanto, incontenible y no puede encontrar satisfacción en ninguna estación anterior."[21] El despliegue del saber con sus presupuestos, no solo como comprensión, sino también como praxis, indicarían a la conciencia por necesidad (cierta deducción natural, o una lógica como instrumento o capacidad del sujeto) a la búsqueda o descubrimiento de la totalidad en que está inmersa; totalidad como saber real que estaría articulada por esa necesidad o ese carácter deductivo a partir de conceptos universales.

La conciencia lleva en sí la negación del saber natural hacia el saber real, el nuevo saber como resultado de la negación en tanto se naturalice (estación del saber) también lleva en sí ese carácter negativo, y así sucesivamente, este carácter negativo es lo que constituye la tendencia progresiva en vistas del saber absoluto. La posibilidad del despliegue de un concepto limitado, de la insatisfacción de una figura real, o su negatividad al saber de la conciencia natural sería la tendencia de la propia conciencia para socavar el saber establecido o lo que ya no se mantendría de aquella figura para su posible superación, la conciencia supone, pues, una actitud negativa para destruir o desplegar el concepto limitado y su objeto correspondiente, el en sí de la conciencia (manifestándose en cierto modo como

[20] Id.
[21] Id.

escéptica, negativa, o reflexiva como una violencia del pensamiento) se pone el más allá o el otro ordenamiento del saber.[22]

En otras palabras, si cosificamos el sentido de nuestra interpretación, el ser sería lo libre (la relación del ser en sí, sujeto, y el ser allí, objeto) y *es* en tanto se muestra o manifiesta de múltiples formas (el ser como apertura de lo óntico), pero la conciencia que no comprende desde una conciencia histórica determinará su pensar y su praxis como algo acabado o cerrado que negaría no solo otras formas de interpretar lo óntico, sino de reinterpretarse a sí misma al tener en cuenta la posición interpretativa de la conciencia. La conciencia al centrarse en una de estas formas cierra su limitado comprender al ponerse como entendimiento esquemático, y pone a su vez su verdad sin ver la posibilidad de una apertura, la conciencia para salir y progresar debe abocarse al puro pensamiento o a su lógica; debe seguir el movimiento del saber o la manifestación del ser como saber vivo. El hecho mismo de pensar más allá del entendimiento, que sería nuestra condición de ser, tendría en potencia el movimiento del pensamiento para salir de su inercia para ser ciencia ya en potencia.

Hay que tener en cuenta también que el discurso interpretativo de Hegel pertenece a una historicidad, discurso que describe el ser y determinaciones a partir de actitudes y conceptos que se darían desde la roma imperial, el ser no se ha dado aquí aisladamente como un campo de posibilidades primigenias; sino que hay desarrollos que dependen de los estadios anteriores, todas las figuras del ser están de alguna manera interconectadas. La lógica sujeto-objeto, en tanto se interprete, respectivamente, como dependiente-independiente, interior-exterior, y demás dualidades en contraposición o en su

[22]Ibíd. p. 56.

unilateralidad, serían, interpretando desde Hegel, formas de discursos que se dan en el devenir a partir de relaciones sociales en desequilibrio en su estructura y superestructura. Su crítica a estos discursos en la fenomenología se apoyaría en una ampliación de su comprensión al tener como referente al mundo griego.

Cabe destacar que en Hegel podemos encontrar la referencia a la conciencia en dos sentidos, el primero como formación cultural universalizable (como espíritu objetivado e instituido que determina la conciencia individual); el segundo como experiencia de la conciencia misma. Esta conciencia tiene un contenido referido hacia *algo* y de *algo*, este contenido supone el en sí de ese *algo*, este en sí es ya un saber que dice o supone algo de ese *algo.* El saber que tiene la conciencia es un contenido con sentido que no depende de la conciencia individual aunque esta la sepa, este sentido del saber sería lo propio de la conciencia y sería social, histórica y universal.

El saber se pone en cada estación como el en sí de *algo*, y la conciencia individual la asume y la supone en su actividad sin saber de ello muchas veces. El saber es lo que media y cristaliza en la relación entre el pensar y el ser, donde pensar y ser son ese mismo movimiento intranquilo. Así, Hegel está más allá de toda gnoseología o metafísica tradicional. Fink al respecto nos dice que "en el fenómeno del saber se perfila, más bien, la movilidad ontológica universal, que atraviesa todo el ser en el ente. El saber es su modelo para la intranquilidad vital del ser."[23] El saber es el modo en que la conciencia se orienta en la alteridad del ser, el saber desde su praxis modela el ser para hacerlo comprensible. Si bien, el pensar de una época en su praxis cristaliza en determinado saber, históricamente el saber muestra la densidad del ser, "la naturaleza del saber no está aquí formulado,

[23] Fink, Eugen. *Hegel*: *Interpretaciones fenomenológicas de la fenomenología del espíritu.* p. 46.

primeramente, en términos gnoseológicos, sino ontológicos."[24] La conciencia al desplegar el saber por medio de la reflexión captaría su lógica interna olvidándose de su función referencial.

Este movimiento de la conciencia y su saber supone que la conciencia se relaciona con algo distinto de sí misma, aunque este relacionarse sea algo para ella misma; "y el lado determinado de esta relación o del ser de algo para una conciencia es el saber."[25] Este algo distinto a la conciencia refiere, a su vez, algo distinto a ella y al saber de ella, es lo referido al saber: el ser en si, lo que es, "el lado de este en sí se llama verdad.[26]

La problematización del saber y la verdad se va reducir a un método o un supuesto que sirva de pauta para determinar la verdad del saber. El problema, aquí, es cómo es que la conciencia al medir (al saber ella) puede *medir* este medir (el saber de ella), es decir, cómo sabe la verdad del saber, como señala Heidegger "la conciencia debe ofrecer por sí misma la posibilidad de ser al mismo tiempo la medida y lo medido. Debe ser algo que en sí y desde esta perspectiva sea distinto, pero al mismo tiempo no lo sea."[27] Es, pues, en la conciencia donde debe darse el método o el comportamiento de medir y medirse, la conciencia se comportaría de distinta manera sin dejar de ser ella misma o sin ser distinta en sí.

Hegel nos dirá que no necesitamos poner pauta alguna ni aplicar en la investigación nuestros pensamientos e ideas personales, sólo de esta manera tendremos antes nosotros el

[24] Ibíd. p. 47.
[25] Ibíd. p. 57.
[26] Id.
[27] Heidegger, Martin. *Caminos del bosque.* p .156.

saber tal y como es en y para sí misma: y es en la conciencia donde reside la pauta.[28] Además, hace una diferencia como adelanto a su desarrollo posterior, a saber, la conciencia como conciencia del objeto[29] y la autoconciencia como conciencia de sí misma.[30] En lo que respecta a la conciencia del objeto el método consistirá en evaluar el saber en la correspondencia entre el concepto y su objeto si hay correspondencia o no, hay que asumir que todo esta dialéctica de correspondencia se desarrolla en el saber como si dijésemos que todo se reduce al saber de esto o aquello, o al pensamiento de las cosas.

Una vez aparecido un nuevo saber, la conciencia misma tiene que compararse con el saber del objeto a que refiere, no hacia al objeto mismo con la suposición de que este haya cambiado, sino para ella misma. Cabe notar la diferencia en la conciencia que Hegel describe de manera primordial, a saber:

> "Y así, la conciencia se encuentra con lo que antes era para ella el *en sí* no es en sí o que solamente era en sí *para ella*. Así, pues, cuando la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a éste, tampoco el objeto mismo puede sostenerse; o bien la pauta del examen cambia cuando en éste ya no se mantiene lo

[28] Hegel, Georg Wilheim Friedrich. *Fenomenología del espíritu.* p. 57.
[29] El énfasis que pone Hegel al usar el término *Gegenstand* traducido como objeto no es solamente para exponer reflexivamente que tenemos algo ante la conciencia, sino para mostrar su distinción ontológica y no tanto como una metáfora de distinción espacial; la distinción ontológica es que la conciencia (el yo) *no es* aquello que tiene ante ella (el objeto), *ni* el objeto *es* el yo, en un primer momento el objeto le pertenece al estar ante la conciencia, pero como ajena a ella, esta pertenencia sería el saber de ella. En un momento posterior esta pertenencia será copertenencia que revelaría un *estado* de cosas como espíritu por la anteposición del deseo como autoconciencia. Este objeto de la conciencia es el saber de ella, pero lo que este objeto refiere no es la conciencia, sino algo distinto a ella y a su saber de ella. Este algo es el en sí o la esencia y es lo que se llama verdad.
[30] Ibíd. p. 58.

> que se trataba de medir por ella; y el examen no es solamente un examen del saber, sino también de la puta de éste."[31]

Es en esta parte en donde irradia la fenomenología, si la conciencia suponía un saber verdadero del objeto y un en sí del objeto, cuando el concepto y el objeto cambian, la conciencia se ve obligada a dejar esta suposición porque ya no se sostiene la antigua determinación de aquel saber del objeto. Pero pensada dialécticamente la cuestión, el nuevo saber arrastra ciertas cualidades del saber anterior pero con distinta configuración, su distinción es la novedad de la certeza del nuevo saber y, por en ende, de la manifestación del nuevo objeto. El cambio o movimiento del saber y de la aparición del nuevo objeto, la novedad, es lo que se llama experiencia, citando a Hegel: "Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia."[32] En rigor, la experiencia se daría en el nuevo saber para proyectar el nuevo objeto.

Es en esta experiencia de la conciencia en donde radica la ontogénesis del saber de la conciencia que en su devenir se manifiesta como espíritu subjetivo y espíritu objetivo; Heidegger después de la publicación de *Ser y tiempo* nos dice lo siguiente: "lo que así sale a relucir en esta experiencia de la conciencia sobre sí misma, lo que sale a la luz, *aparece*, es el espíritu"[33]; en la experiencia de la dialéctica del saber de la conciencia lo que se hace patente no es otro saber, sino la patencia del espíritu como punto de inflexión de la

---

[31] Id. Ya después Hegel, en el prologo que escribió después de terminada la *Fenomenología del espíritu* y que la antepuso a esta, nos dirá, en el mismo sentido, que "todo depende de que lo verdadero no [solo] se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto.* Hay que hacer notar, al mismo tiempo, que la sustancialidad implica tanto lo universal como la *inmediatez del saber* mismo como aquello que es *para el saber ser o inmediatez*." (p. 15.) El saber como sustancia, lo que sostiene el sentido de las cosas y hace que el objeto sea objeto de copertenencia.

[32] Id.

[33] Heidegger. *La fenomenología del espíritu de Hegel.* p. 40.

experiencia que marcaría una apertura de un antes y un después en todo el espectro del saber. Sería por esta apertura en la experiencia de la conciencia (su devenir como saber, su negación) y porque tal experiencia es irreductible a la voluntad que se dice que esta experiencia ocurre a nuestras espaldas; sería por eso que Hegel pone también de título provisional a su obra *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, experiencia que se comprende como lo que alumbra y deslumbra a la conciencia en su experiencia. Y es *Fenomenología del espíritu* (título que le pone después) porque lo que aparece o lo que se le presenta con sentido a la conciencia es *algo* impersonal (espíritu) que vislumbra y rebasa a la conciencia cuando capta, comprende y crea en el mundo espiritual; y que, sin embargo, en su actividad lo experimenta. El espíritu sería irreductible al concepto, su experiencia evanescente deja un rastro cada vez distinto tras el cual la conciencia (el concepto) le sigue, lo que marca el rastro que la conciencia sigue y a partir del cual la vida tiene sentido: es el espíritu mismo.

Heidegger nos dice al respecto: "fenomenología del espíritu significa el *presentarse* total y propiamente dicho del espíritu. ¿Presentarse ante quién? ¡Ante el mismo! Ser fenómeno, aparecer, significa presentarse, un presentarse tal que con ello se muestra algo otro a lo precedente, que lo que se presenta se presenta *contra* lo precedente, quedando así rebajado lo precedente a ser *apariencia*."[34] Lo que deja tras de sí el espíritu es el saber, un saber que es manifestación para la conciencia, como bien dice Heidegger el espíritu es lo que se presenta ante lo precedente , lo enriquece o lo despliega y lo abandona como apariencia, lo precedente llegar a ser por el presentarse del espíritu. Pero aquí se puede decir que lo precedente es un presentarse del espíritu que ha sido naturalizado, con lo cual antes del

[34] Ibíd. p.41.

presentarse lo precedente no es precedente, sino que también fue el presente del presentarse del espíritu, la transformación del presente en precedente se daría por mediación del espíritu. Solo cuando el espíritu se presenta de manera puntual, su experiencia, en un precedente extendido, el precedente extendido resurge convirtiéndose en lo presente olvidándose por un instante de la dominación por la apariencia del espíritu. Por un parte la conciencia vendría a ser como un registro del saber que se manifiesta y, por otra, vendría a ser el horizonte de sentido de la conciencia en donde su saber se va ratificando o identificando en el objeto que sería un resultado de otros saberes unificados como unidad de saberes. La conciencia supone que la verdad del saber está en el objeto en sí, está sería la esencia devenida o encarnada en la alteridad, pero la conciencia que parte de la aquella suposición no la sabe, ella solo contempla y reconoce su saber en el objeto, solo cuando el saber cambia, cambia el objeto, este cambio del saber y del objeto sería la experiencia de la conciencia.

Si la reflexión filosófica se remite al saber de la conciencia como resultado, y si su investigación sería el despliegue del saber que haría explicita los presupuestos esenciales del objeto; esto supondría encontrar, al desplegar el saber, la esencia que ha sido en la inmediatez del ser y que se haya implícita en el saber del objeto configurándolo.[35]

Respecto a la tarea[36] de la filosofía y el saber, Fink nos dice: "la filosofía debe ser la autocrítica del saber que se manifiesta"[37], pero una autocrítica del saber que se manifiesta

[35] Aquí se podría comprender la sugerencia de Hegel cuando dice que la filosofía ha de guardarse de ser edificante (de esencias), o la metáfora del búho de minerva que levanta el vuelo al atardecer que podría interpretarse que la reflexión filosófica se da cuando el concepto ha sido realizado por medio de la esencia en la inmediación del ser, o cuando dice que la esencia es el ser pasado del concepto o del saber.
[36] Tarea que es intrínseca al saber de la conciencia, aquí se puede hacer notar que la filosofía en tanto filosofar es una actitud que está atenta al saber expuesto, y no a un saber extrínseco que evalúa lo expuesto (un saber evaluador), mucho menos su labor sería producir saber.
[37] Fink, Eugen. Ob. cit., p. 75.

en su historicidad; una historia del saber que es eminentemente social por la vida y para la vida.[38] Por eso el examen que realiza la conciencia filosófica es sobre la conciencia en tanto ésta es formación cultural, como generalidad. El examen es la tendencia a la propia generalidad, es ver la negatividad en esta.

Siguiendo a Fink en lo que respecta a la conciencia nos dice que "La conciencia no es ningún objeto ajeno al que apliquemos una pauta ajena al examinarlo. No nos situamos nunca fuera de la conciencia, estamos en ella."[39] Como se hace notar, la conciencia que examina no es ajena a la conciencia examinada, si fuera ajena, esto supondría dos saberes y vallase a saber de donde salió el saber que examina sin ser examinada; la conciencia que examina como ya se dijo no se haya afuera, sino que sigue la articulación de lo que se presenta o del fenómeno interpretado en cuestión, no se impone una lógica ajena, sino que se deja llevar por la lógica del saber manifiesto. Al tener la conciencia su ser en la generalidad social o saber social la conciencia individual está en el elemento de aquella. La conciencia que examina el saber (saber que es dialectico, y por ende, histórico) es la conciencia como autoconciencia histórica, esta "conciencia piensa la relacionabilidad relativa al saber (wissens-maβige bezogenheit) del ente y del ser-en-sí."[40]

Esta relación se traduce como la relación entre el objeto (el en sí del ente que permanece) y el concepto (el saber del objeto), al respecto Fink anota: "la correspondencia entre el objeto y el concepto es la vía interrogativa sobre la que se mueve el examen ontológico de la

[38] El hecho presente es el resultado de hechos pasados, y para su compresión de aquellos hechos pasados es necesario salir de la figura para ver dicha figura.
[39] Ibíd. p. 77. Cuando uno opera en el objeto es cuando este objeto nos es algo íntimo, no siéndonos ajeno ni desconocido.
[40] Ibíd. P. 78.

conciencia" [41] ; y "el examen, más bien, es el interrogativo pensar las relaciones presupuestas entre subjetividad y objetividad."[42]

De la introducción que Hegel da en la Fenomenología del espíritu podemos extraer ciertas directrices o ideas que nos servirán como punto de apoyo para el desarrollo posterior de los siguientes capítulos, tales ideas son las siguientes:

. El saber del objeto deviene, por tanto, el objeto cambia.

. El objeto deviene en tanto deviene su contexto y su saber de él. Hay una historicidad en el saber y en el objeto.

. El saber de algo se da distintas formas por las figuraciones conceptuales y su entramado diverso respecto de algo, de ahí se puede decir que algo se manifiesta de diversas formas; pero no porque ese algo sea, sino que es así o así trasluce por la luz del espíritu.

. El saber de algo en tanto deviene tiene una continuidad o una línea interpretativa.

. Se comprende el saber como conciencia general como saber compartido en su praxis y comprensión.

. La diversidad del saber se comprende como figuras de la conciencia que se configuran a partir del accionar vital.

. El saber va más allá de sí mismo no por el objeto, sino por la "violencia" que se da en ella en relación a su insatisfacción teórica y práctica.

[41] Ibíd. p. 79.
[42] Ibíd. p. 80.

. La actualidad y vitalidad de un saber social se daría porque se asume y niega su saber histórico. Nunca es lo mismo, siempre cambia cualitativamente y cuantitativamente.

En lo que prosigue Hegel mostrará que todo saber es un saber universal o presupone siempre un concepto.

CAPÍTULO II

CONCIENCIA TEORÉTICA AHISTÓRICA

II.1. Conciencia de la inmediatez sensible

Más allá de describir la supuesta inmediatez de lo sensible en relación a los órganos sensoriales, Hegel, hace una crítica a las filosofías que se fundamentan en la intuición y la percepción empírica para mostrar las determinaciones propias del hombre como conciencia (el entendimiento) y autoconciencia devenida. Los desarrollos que hace en la certeza inmediata y en la percepción nos permitirán comprender la diversidad de interpretar lo sensible, que no se agotaría solamente con las frías leyes de la ciencia moderna, sino que esta sería un modo de percibir configurado; se podría comprender según esto que la ciencia objetual tendría una serie de presupuestos que ya pertenecerían a una vida social determinada en la historia, el saber social figuraría la sensibilidad supuestamente inmediata. Lo sensible siempre estaría ahí para ser interpretado por el sujeto que lo interpreta desde una comunidad colectiva histórica, aunque, la subjetividad moderna suponga para su saber una relación de un sujeto empírico individual y un objeto en sí individual.

A Hegel, según Fink, "le importa, exclusivamente, la representación del ser que domina todo conocimiento sensible, en relación con el cual todo lo que tiene color, todo lo que suena y todo lo apresable *es*"[43] ; o sea, no examina el conocimiento sensible, sino que aquí hace notar las contradicciones de la re-presentación que nos hacemos en la certeza sensible. Primeramente "Hegel caracteriza la primitividad ontológica de la certeza sensible

[43] Ibíd. p. 91.

como el saber singular del yo singular de una cosa singular"[44] ; luego mostrará que el universal está allí supuesto aunque la conciencia "singular" no se de cuenta.

La re-presentación filosófica empirista supone que sentimos el objeto tal cual como *es* sin mediación alguna, supone una pasividad de la sensación y la vaciedad de la conciencia que es llenada por la presencia de alguna cualidad objetual, cualidad que le pertenece al objeto supuestamente en sí; lo que haría la conciencia es volver a presentar (re-presentar) tal cualidad en nuestro interior a modo de un reflejo que es grabado en nuestra memoria. El resultado al que llega Hegel es que la supuesta inmediatez supone una mediación y presupone tanto la actividad del sujeto como del objeto, un objeto que debiera comprenderse como un constructo histórico o un resultado de saberes producto de la actividad de los hombres, un objeto no aislado, sino un objeto relacional en un entramado vital con otros objetos. Según esto lo que estaría mediando sería el saber cultural que esenciaría lo múltiple o las diferencias sensibles desde las necesidades vitales.

La certeza sensible supone tener ante sí objetos con múltiples cualidades independientes, su verdad estaría en la aprehensión tal y cual como es el objeto; en esta aprehensión se supone una inmediatez en donde el yo recibe la verdad del objeto o se puede suponer la verdad del objeto por la representación que el yo se haría; lo que Hegel nos va a decir es que para que el objeto sea lo que es tiene que darse la presencia conjunta del yo y el objeto, lo que el objeto *es* sólo lo es para un sujeto. Habría pues de pronto una mutua mediación, Hegel afirma: "yo tengo la certeza por *medio* de otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es en la certeza por *medio* de otro, que es precisamente el yo.[45]"

[44] Ibíd. p. 95.
[45] Hegel. Ob. Cit., p. 64.

En la reflexión dialéctica sobre la supuesta inmediatez como indicación del objeto y su dialéctica reflexiva se llega a concluir que el objeto no es algo individual con múltiples cualidades, sino que aparece en el movimiento de la indicación como lo más universal, el objeto (s) aparece como un *esto*. El *esto* (objeto) o *este* (yo) indicado tiene como resultado, en la argumentación de Hegel, que toda indicación (en cada una de sus momentos) mentada desde el yo hacia el objeto termina siendo un universal. Hegel nos dice al respecto que "la indicación no se muestra como un saber inmediato, sino como un movimiento que, partiendo del aquí supuesto, conduce a través de muchos aquí al aquí universal, que es una simple multiplicidad de aquís, lo mismo que el día es una multiplicad de ahoras."[46]

Al indicar un objeto o un *esto* desde el yo, tal movimiento de indicación supone otros *estos*. El *esto* o "el *aquí* que se trataba de indicar desaparece en *otros aquí*, pero también *éstos*, a su vez, desaparecen; lo indicado, retenido y permanente es un *esto negativo*, que sólo es en cuanto que *los aquí* se toman como deben tomarse, pero superándose en ello; es un simple conjunto de muchos *aquí*"[47]

En toda certeza sensible se experimenta el universal. "si digo una *cosa singular*, la digo más bien como *totalmente universal*, pues todo es una cosa singular, lo mismo que *esta* cosa es todo lo que se quiera"[48]. Al indicar el *esto* (un trozo de papel) se supone *muchos aquí*, "es un universal; lo tomo tal y como es en verdad y, en vez de saber algo inmediato, lo percibo."[49]

[46] Ibid. pp. 68-69.
[47] Ibíd. p. 68.
[48] Ibíd. p. 70.
[49] Ibíd.

Lo mismo sucede con la argumentación del *ahora*, no está volcado en la certeza sensible como una objetividad temporal en sí e igual para todos (intervalo de tiempo determinado); el *ahora* y el *aquí* es como una plastilina que se extiende y se contrae según lo indiquemos desde cierta intenciónalidad, permanece como universal abarcador de lo que a su paso envuelve.

Hegel argumenta contra la tradición filosófica desde la determinación reciproca que se da en la relación sujeto-objeto, por un lado, hay una mutua mediación entre el sujeto y el objeto, por otro lado, desustancializa el sujeto y el objeto para mostrar las relaciones de lo universal y lo singular; Hyppolite señala: "Lo que así hemos probado es una cierta penetración de lo universal y de lo singular, una cierta unidad de la diversidad; y esto es precisamente lo que la percepción, que será el nuevo objeto de la experiencia, va a revelarnos en la cosa dotada de múltiples cualidades."[50]

En la dialéctica del aquí y el ahora el esto se pone como negatividad y en cada caso de su determinación tiene un carácter universal, en esta reflexión se muestra el rol activo de la conciencia como intencionalidad que dirige la certeza sensible. Pareciese que en la certeza sensible y la percepción tal como la describe Hegel estaría el carácter disloco de la conciencia como logos que discurre, el entendimiento como solidificación del logos sería una de sus determinaciones en tanto que ciencia. La misma dialéctica se desarrollará en la lucha de las autoconciencias, o mejor dicho, la dialéctica de las autoconciencias haría posible el horizonte objetivo de la conciencia singular. Es en nuestra percepción en que está ya actuando el espíritu de la época, tanto en su horizonte como en sus detalles, como

[50] Hyppolite, Jean. Ob. cit., p. 92..

un mundo de la vida, no habría una percepción sin concepto o sin previa re-presentación que hace presentar lo percibido de tal o cual manera.

De aquí podemos decir que:

- De un objeto sin sujeto no hay certeza ni conocimiento, y viceversa.

- Los momentos de indicación como momentos distintos se pondrán como las propiedades reales de la cosa que tiene como punto de referencia de su unidad, por el momento, al yo.

- Conocer algo implica tener nociones generales, todo conocimiento del hombre está cargado de concepto, de universales.

- Este concepto o el contenido de la conciencia como universal o particular no es algo fijo ni acabado.

Todo hombre en tanto hombre ya constituido en el saber (como sapiens y no como un ser sin historia o como un infante) y en el uso práctico de sus sentidos, sentir un objeto o sentir una cualidad de tal o cual objeto para un fin, supone cierta condicionalidad cultural o espiritual (ideas) que se ha configurado históricamente, a pesar de sus determinaciones materiales en su particularidad. En este caso, la certeza sensible supone una universalidad del *esto* que se constituye en tanto niega todo aquello ajeno a su fijación sensible, la indicación de algo *es* en tanto no es lo que está más allá de su fijación, es decir, no es esto, ni es ni aquello : *es negación.* En la descripción que hace Hegel, objeto particular "visto" va desapareciendo para dar paso a una descripción universal, es ahí en esa desaparición en donde entra en escena la noción de negatividad. Según Kojeve "para Hegel, no hay datos absolutamente no-racionales; hay siempre un mínimo de racionalidad (es decir, de acción

negadora). Únicas categorías racionales implicadas en la sensación: el ser (*sein*), el ser otro (*Gegen*-stand).

Así, en la más mínima actuación del hombre asoma el espíritu entendido como cultura devenida. También Rubén Dri recalca que estas determinaciones no se dan en las cosas en si mismas, sino a partir de los hombres: "El verdadero significado o la esencia de las cosas sensibles está en el espíritu o en los hombres que se intercomunican mediante ellas."[51] La indicación, la intencionalidad o el ademán que sería universalizable se darían en una compresión con los demás en referencia hacia algo para una finalidad.

II.2. Conciencia de la percepción sensible.

En esta sección encontramos el simple universal y las determinabilidades, aquél es la unidad de éstas, éstas son indiferentes para sí no entrando en contacto. "Este médium universal abstracto, que pude ser llamado la *coseidad* en general o la *esencia pura*, no es sino el aquí y el ahora, tal como se ha mostrado, o sea como un conjunto *simple* de muchos; pero estos mucho son ellos mismos, en su *determinabilidad, universales simples*."[52]

Así, el esto universal contiene universales simples, "Esta sal es un aquí simple y, al mismo tiempo, múltiple; es blanca y es también de sabor salino, y es también de forma cúbica, posee *también* determinado peso, etc."[53]

El lenguaje supone un puro universal o el médium, la coseidad que las reúne, que es este "*también"* o el "*y"* cuando hacemos la conjunción de cualidades de un objeto[54]. Ahora

[51] Dri, Rubén. *La fenomenología del espíritu de Hegel.* p. 86.
[52] Id.
[53] Id.
[54] ¿Qué es lo que hace que algunas cualidades se den aquí y ahora, y no otras en otro orden; o cómo se dan? Algo similar ocurre en la microfísica o el microcosmos (nivel cuántico) al no encontrar el eje articulador se

bien, cada una de estas determinabilidades, propiedades o cualidades son excluyentes entre sí. Hegel afirma:

> "Por el lado en que estas diferencias pertenecen al médium indiferente, ellas mismas son universales, se relacionan solamente consigo mismas y no se afectan entre sí, en cambio, por el lado que pertenecen a la unidad negativa, son al mismo tiempo excluyentes; pero esta relación de contraposición va aparejada necesariamente a propiedades alejadas de su *también.*"[55]

Aquí, aparece la contradicción de la cosa, Rubén Dri nos dice: "Por una parte, el objeto de la percepción aparece como coseidad, médium simple, indiferente, que puede cobijar distintas determinabilidades. Por otra, aparece como uno excluyente."[56] Pero, al reflexionar sobre tal diversidad de las propiedades como excluyente se llega a una contradicción que recae en nosotros. Claramente Hegel nos dice:

> "Por tanto, esta cosa, de hecho, sólo es blanca puesta ante nuestros ojos y es *también*, de sabor salino, en contacto con nuestra lengua, y *también* de forma cubica cuando nosotros la tocamos, etc. Toda la diversidad de estos lados no la sacamos de la cosa misma, sino de nosotros; y los lados se presentan diferenciados antes nuestra lengua de un modo distinto que ante nuestros ojos, etc. Somos nosotros, por consiguiente, el médium *universal* en el que esos momentos se separan y son para si."[57]

---

preguntan a partir de qué se articulan las partículas elementales, y suponen como respuesta una fuerza que las aúna (teoría de las cuerdas).

[55] Ibíd. p. 73.

[56] Dri, Rubén. Ob. cit., p. 94.

[57] Hegel. Ob. Cit., p. 76.

Así, se muestra tal diversidad del percibir como momentos inconexos, son sensaciones que se suceden una tras otra sin un nexo que las una. Lo que une o da unidad a las sensaciones es la conciencia percipiente que en el lenguaje se expresa por ese *también*.

Al darse la contradicción en la conciencia y no en la cosa, la certeza de la conciencia percipiente solo sería una extensión de la certeza de la conciencia, en la conciencia misma se da la contradicción que la proyecta en el percibir, según la reflexión y la terminología que Hegel expone la conciencia caería en una contradicción que se expresa en el ser para sí y el ser en sí. La conciencia al haber asumido el esto universal, como el ser a secas sin más, y pretendiendo encontrar la verdad en la percepción, reflexiona que en ésta hay contradicción y se da cuenta, a su vez, que la contradicción reside en la conciencia que supone: el ser para si y el ser para otro.

La certeza sensible se desdobla en el yo (universal) y en el objeto (universal), respectivamente en esta sección, en lo que unifica (universal) y lo diverso (las singularidades). Pero en este último desdoblamiento en contradicción la conciencia reflexiva se da cuenta que detrás se encuentran dos *conceptos* o determinabilidades puras[58]. En relación a esta dualidad Hippolyte anota: "Esta nueva oposición en el campo de la forma (ser-para-sí, ser-para-otro) sustituye a la oposición en el campo del contenido (ser uno, ser múltiple)."[59] Al respecto Hegel nos dice:

> "Estas determinabilidades puras parecen expresar la *esencialidad* misma, pero solamente son un *ser para sí*, que lleva implícito el *ser para otro*; pero, al ser estos dos momentos esencialmente *en una unidad*, se presenta ahora la universalidad

[58] Lo universal y lo singular, respectivamente, el *también* de las materias libres y el uno de las propiedades; la unificación y lo diverso de lo percibido.
[59] Hyppolite. Ob. cit., p. 106.

> absoluta incondicionada y es aquí donde la conciencia entra verdaderamente por vez primera en el reino del entendimiento."[60]

Aquí termina la reflexión en torno a la conciencia percipiente y comienza la reflexión en torno al entendimiento o conciencia concipiente. La percepción es lo diverso, discontinuo, suponer una unidad y una continuidad (un sentido) es estar hablando de la presencia del sujeto. Aquí subyacería la vida del hombre en ser el "ser" que representa pero no con el simple hecho de imitar, sino con algo más, le da un sentido colectivo (general) porque está inmerso en un mundo social, en representaciones de otros y para los otros. El hombre no es un conjunto de percepciones diversas, el hombre le da una unidad, se sirve de las percepciones para mostrar algo no perceptible. El hombre esta cargado de conceptos, está inmerso en un horizonte de significaciones, hay en él una cultura histórica, un espíritu (la cultura social que determina al individuo). Compréndase por cultura las creaciones y descubrimientos en tanto manifestaciones o expresiones del pensamiento para el pensamiento del otro que lo interioriza previamente captandolo

De aquí, se dice que toda re-presentación revela en cierta manera un campo social cultural. Toda re-presentación es la objetivación de un sentido, de relaciones sociales, ya sea de manera implícita o explícita. El arte es un claro ejemplo de esto al darle un sentido a sus representaciones, por eso no hay un arte abstracto en sí[61], del entendimiento, del concepto; no se entiende sino solamente se comprende, pero no con el hecho de presentar de nuevo lo que fue experienciado en la vida por el simple comprender, sino de compartir socialmente esa experiencia como nuevo modo de ser en la vida y para la vida en vista a su posible

[60] Hegel. Ob. Cit., p. 80.
[61] Si se habla de un arte abstracto donde no haya ni una imagen reconocida, es porque los colores y su posición revelan un sentido oculto. Incluso el arte como realismo o imitación revela un sentido más allá del simple ver y reconocer.

institución. Lo privado sería lo menos público, y los más publico serían las instituciones sociales establecidas, en ambas se comparten ose experiencia lo socialmente representado.

II.3. Conciencia de la conciencia (entendimiento).

En esta sección el objeto ya no supone una fijación en los sentidos, sino una mediación en los sentidos a partir de la conciencia[62]. El *ser para sí* se constituye a partir del *ser para otro*, y viceversa. La cuestión en esta sección de la *Fenomenología del espíritu* no es la descripción de lo que se ha constituido, sino del cómo de su constitución, a partir de qué se constituye algo. Tal constitución del saber del objeto se funda hasta ahora en universales.

> "Este universal incondicionado que es a partir de ahora el verdadero objeto de la conciencia sigue siendo objeto de ella; aún no ha captado su concepto como concepto. Hay que establecer una distinción esencial entre ambas cosas, para la conciencia, el objeto a retornado a sí desde el comportamiento hacia otro, y con ello ha devenido concepto en si; pero la conciencia no es todavía para sí misma el concepto, por lo cual no se reconoce en aquel objeto reflejado."[63]

Aquí el universal es aún un objeto para la conciencia, pero no es el mismo objeto de la certeza sensible, ni el de la percepción. En esta sección el carácter ontológico del objeto cambia y se pone en la conciencia como saber *de*, el contenido *de,* la conciencia es el concepto en si, pero todavía este contenido le es ajeno a la conciencia, la conciencia no se reconoce en él. El entendimiento tiene el concepto de lo verdadero "como verdadero que es en sí y que aún no es concepto o que carece del *ser para sí* de la conciencia; algo verdadero

[62] Conciencia que se nos revela como conciencia formada (devenida), pero que lleva en sí la capacidad de cambiar, la posibilidad de tener otra configuración según otras determinaciones.
[63] Ibíd., p. 82.

que el entendimiento deja hacer sin saberse en él."[64] Pero aún no es él mismo un ser de la conciencia, es decir, su objeto se muestra con una esencia ajena a la conciencia: más, aún, no sabe que la esencia del objeto es esencia consciente. Saber esto implica que "la conciencia deviene ante sí misma conciencia concipiente."[65]

Si antes en la percepción se mostraban los momentos unilaterales de lo múltiple y lo uno, como momentos del *ser para otro* y *ser para sí,* ahora, dichos momentos "no pueden ya en general mantenerse el uno aparte del otro, sino que son, esencialmente, lados que se superan en ellos mismos y sólo se pone el tránsito del uno al otro."[66] La unidad y la multiplicidad se constituyen a partir del médium que ya se intuía en la percepción, "este ser superadas o la reducción de esta diversidad al puro *ser para si* no es otra cosa que el médium mismo, y éste la independencia de las diferencias."[67] Cuando el médium reduce (el lado inmóvil) lo múltiple a lo uno y despliega (el lado móvil) en lo uno lo múltiple, entonces la reflexión sale de la comprensión de la conciencia percipiente y el médium es como el nuevo objeto de la conciencia; objeto que es entendido o concebido como movimiento. "Este movimiento es lo que se llama fuerza: uno de los momentos de ella, o sea la fuerza en cuanto expansión delas materias independientes en su ser, es su exteriorización; pero la fuerza como el desaparecer de dichas materias es la fuerza que desde su exteriorización se ve repelida de nuevo hacia sí, o la fuerza propiamente dicha."[68]
Con la dialéctica de la fuerza entramos al reino de la conciencia, conciencia como entendimiento. Al respecto Gadamer nos dice:

---

[64] Ibíd., p. 82.
[65] Ibíd., p. 83.
[66] Id.
[67] Ibíd. p. 84.
[68] Id.

> Lo que tenemos ante nosotros es, por tanto, siempre, un juego de fuerzas: el solicitar y el ser solicitado son, en este sentido, el mismo proceso. Por otra parte, hay que decir también –y en esto consiste la dialéctica de la fuerza y su exteriorización- que la fuerza no es, en absoluto, fuerza bloqueada o potencial, que se sujeta a sí misma, sino que más bien existe sólo en la medida en que es su propio efecto.[69]

Este movimiento es inmediato, pero la conciencia en cuanto entendimiento capta este movimiento como un en sí, la fuerza es en sí misma, la fuerza se muestra como momentos diferentes y contrapuestos (repliegue y despliegue) dándole un carácter sustancial, así, los momentos se presentan como subsistentes e independientes. El entendimiento sustantiva el extremo del repliegue, el de la unidad o determinabilidad del uno, mientras que el otro extremo se presenta como el exteriorizarse, esta conciencia supone una fuerza en cuanto esencia de la cosa distinta a ambos momentos: a la unidad de repliegue y a la exteriorización de las materias subsistentes. Hegel reduce estos momentos al concepto de fuerza: "Lo que aparece como otro y solicita la fuerza tanto para la exteriorización como para el retorno a sí mismo es ello mismo fuerza"[70].

La comprensión de la fuerza desde la reflexión dialéctica implica comprender el concepto de fuerza como algo ajeno a la sustantividad solicitante y a la sustantividad solicitada para ponerse como lo solicitante y la solicitada a la misma vez, "estos momentos no aparecen distribuidos entre dos extremos independientes que se enfrenten sólo en sus vértices contrapuestos, sino que su esencia consiste pura y simplemente en esto: en que cada uno

[69] Gadamer, Hans Georg. *La dialéctica de Hegel.* p. 53-54.
[70] Hegel. ob. cit. p. 86.

sólo es por medio del otro y en no ser inmediatamente en tanto que el otro es. Por tanto, no tienen de hecho ninguna sustancia propia que las sostenga y mantenga."[71]

La verdad de la fuerza se eleva a simple pensamiento de ella, de una unidad como simple concepto en tanto concepto. Hegel en su reflexión enfatiza el olvido o la pérdida de la realidad concreta ancladas en los sentidos diciéndonos lo siguiente: "La realización [Realisierung] de la fuerza es, por consiguiente, al mismo tiempo, la pérdida de la realidad [Realität]"[72].

El primer universal del entendimiento es la fuerza como sustancia, el segundo universal, que es el concepto como concepto, es la esencia de la fuerza (esto entendida como sustancia), la esencia del primer universal. "Esta esencia verdadera de las cosas se ha determinado ahora de tal modo que no es inmediatamente para la conciencia, sino que ésta mantiene un comportamiento mediato hacía lo interior y, como entendimiento, contempla, a través de este término medio del juego de las fuerzas, el fondo verdadero de las cosas."[73]

Las cosas en tanto son percibidas se han olvidado, ahora se ponen el entendimiento y lo interior, y la relación de estos extremos es el juego de fuerzas que "es para el entendimiento un desaparecer"[74]; este desaparecer (reducción de lo que aparece) como retraimiento del entendimiento es lo que Hegel llama manifestación o fenómeno (aparición); la totalidad de lo que aparece (el fenómeno) y cómo aparece se constituye a partir de lo interior, a partir de algo que no está en lo sensible o a partir de algo que no es un en sí de lo sensible

---

[71] Ibíd. p. 88.
[72] Id. Esta frase tiene un parecido a la siguiente: el hombre o el proletariado "no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo emanciparlas a todas ellas; que es en una palabra, *la perdida total* del hombre y que, por tanto, sólo puede ganarse a sí misma mediante la recuperación total del hombre.¨ Carlos Marx y F. Engels en la *Sagrada familia*. p. 14.
[73] Ibíd. p. 88-89.
[74] Ibíd. p. 89.

> "El término medio que enlaza los dos extremos, el entendimiento y lo interior, es el ser desplegado de la fuerza, el cual será, en adelante, para el entendimiento mismo, un *desaparecer*. Por eso se llama *fenómeno,* o aparición; pues *apariencia* es lo que llamamos al *ser* que inmediatamente y en sí mismo es un *no-ser.* Pero no es sólo una apariencia, sino aparición, una apariencia en su *totalidad.*"[75]

Ante "la luz" aparece un campo sensible para la conciencia, esta capta un modo de la aparición (la determinada apariencia de *algo*); esta aparición no es en sí, sino que su modo de ser depende de la configuración que la conciencia le pone; o sea, ésta tiende a contextualizar la información sensible o pone lo percibido en una totalidad, totalidad que estaría articulada desde la conciencia social o saber social; y este *algo* es, digamos, la apariencia como esencia (el más allá) de la aparición, esencia que es espíritu. Gadamer nos dice al respecto: "Este más allá es la apariencia *en cuanto apariencia*. Es decir: una apariencia que no es la apariencia de algo otro y que no se diferencia ya de un ser autentico y puesto más allá, sino que es nada más que apariencia. No es, por tanto, la apariencia como opuesta a la realidad, sino más bien la apariencia como la realidad misma."[76]

---

[75] Hegel (2010) *Fenomenología del espíritu*. p. 210. (Traducción de Antonio Gómez Ramos). El término *Schein* en su raíz *schei* supone límite, contraposición, corte, ruptura que afecta el sensar que la conciencia pudiera tener, *Schein* se traduce como luz, claridad, brillo, apariencia; pero significaría semánticamente claridad en la oscuridad o brillo de algo para la ver en un horizonte borroso, que lleva implícito el límite entre lo claro y lo oscuro. Hegel usa *Schein* y *Erscheinung* en sentido figurado, que tanto en alemán como en español tienen tal sentido; *Erscheinnung* es visión no como la capacidad de la vista (*sehen)*, sino en el sentido de "tener una visión" o ser una ilusión. El idioma alemán toma como sinónimos tanto la visión como la ilusión en sentido figurado, esta visión o ilusión puede compararse a una ilusión óptica, ilusión óptica que es puesta ante los ojos para la conciencia; mientras que esta proyección o visión que aquí tratamos es puesta por la conciencia para los ojos. Al no ser una visión como producto sólo de la conciencia individual, sino de tener un carácter real (social-universal) para los sentidos en la que media el saber o el espíritu de un pueblo, se le llama fenómeno como fenómeno, y no fenómeno *de*.

[76] Gadamer. Ob. cit., p. 57.

Se podría decir, en relación a esto, que son los supuestos lo que le dan consistencia cuando alguien asegura o da por cierto alguna cosa; aquí ya se puede visualizar que lo que configura la compresión de algo son los supuestos que subyacen a la conciencia.

Entre la conciencia y lo interior (las cosas y esencias no percibidas) media el juego de fuerzas que las configura, juego de fuerzas que es un desaparecer para el entendimiento. El juego de fuerzas es la totalidad de lo que aparece al entendimiento; pero lo que aparece tan sólo aparece cargado de concepto, el fenómeno comprendido se comprende en cuanto concepto y este fenómeno como fenómeno es fenomeno conceptualizado, digamos como concepto encarnado en la multiplicidad o diferencia o alteridad. En la conciencia sensible no se sabe aún esta unidad de la conciencia y el fenómeno por medio del concepto, solamente concibe un mundo en sí distinta a ella.[77] La verdad de un objeto artificial como de un objeto natural no sería un en sí arraigado en la materialidad o en la llamada naturaleza, sino cómo ha sido reunida desde elementos que la conciencia ha encontrado…[78]

La esencia del objeto, objeto en tanto constituido por esa totalidad de elementos, que es tomada como un universal es lo interior, lo interior es puesto por y para la conciencia. Con lo interior, o la esencia, los universales articulados se diferencian de otras articulaciones en un universal específico que es diferente en cada articulación. Toda articulación de universales no puede ser caótica y distinta una de otra, algo tiene que permanecer e igualar ciertas articulaciones de otras.

[77] Uno ve con los ojos del alma el atardecer.

[78]Las propiedades que son para la conciencia percipiente se disgregan, y vuelven a aparecer juntas en la siguiente percepción. Hay algo que enfoca la mirada y algo que la constituye, la necesidad de la vida que busca (la apetencia o el deseo) y la cultura en tanto orientación y modo de satisfacerla.

La constitución de lo interior o la esencia está más allá de las categorías del entendimiento o de una reflexión intrínseca basada en ella misma, esto Hegel lo destaca cuando nos dice: "esta totalidad, como totalidad o lo universal, es lo que constituye lo interior, el juego de fuerzas, como reflexión de ese juego en sí mismo"[79]. Esto sugiere el dejarse llevar por el concepto, o lo que es lo mismo: el dejarse llevar por cómo la cosa misma va apareciendo.

Así, lo uno de la percepción se trueca en lo universal del entendimiento, lo esencial que supone el entendimiento vuelve a disolverse ante otro fenómeno, lo que se mantiene en este movimiento de congregación y disgregación es lo universal, esto es su verdad, el objeto que es en sí. La conciencia se relaciona con el ser del universal o del objeto en sí por medio del movimiento de la manifestación (aparición) donde el ser de la percepción y el objeto sensible[80] se pone como pura negatividad, la conciencia al ver la pura negatividad de la manifestación se da cuenta que algo permanece; es su reflejo como lo verdadero, "pero, como conciencia vuelve a convertir este algo verdadero en interior objetivo"[81]. Aquí claramente Hegel hace notar la tendencia de la conciencia a la sustancialización o cosificación quieta de los conceptos.

La conciencia ligada al entendimiento no se da cuenta aún que aquella objetividad no es otra cosa que una objetividad constituida por la conciencia en tanto ser para sí y ser para otro. Por ahora esta figura de la conciencia ha arribado a un mundo distinto (al universal

[79] Hegel (1964) *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces p. 89
[80] Es difícil mantener aquí lo que comúnmente entendemos por objeto sensible, quizás tan sólo podemos hablar del ser de lo percibido.
[81] Id.

depurado), al más allá de lo permanente en contraposición al mundo sensible de lo cambiante.[82]

Sólo en la autoconciencia la conciencia se encontrará con eso que aquí se supone el puro más allá. Lo interior (el más allá suprasensible) es la verdad de lo sensible y lo percibido, y su verdad es ser fenómeno, es el fenómeno como fenómeno[83]. Tal verdad es puesta por la conciencia. Ante la certeza y la percepción el mundo sensible se mostraba para la conciencia como contrapuesto; pero ahora, en el entendimiento el mundo sensible ha sido cargado o llenado por eso que mediaba en la reflexión del sujeto y el objeto. Esto que mediaba, su verdad, ha sido puesto en el interior de las cosas sensibles. La cosa se diluye en un campo de relaciones no sensibles.

Cuando en el juego de fuerzas la fuerza solicitada cede ante la fuerza solicitante, aquélla transfiere su posición a ésta; y, también, ésta misma está presta a ceder. La fuerza solicitante se hace solicitada ante otra fuerza que solicita[84], la fuerza es el desaparecer en algo que aparece, esto que aparece es la determinabilidad, Hegel nos dice que esta determinabilidad es lo "que constituye el único contenido de lo que aparece; el ser o bien el médium universal o bien unidad negativa."[85]

El movimiento de la fuerza y el aparecer son lo mismo y revelan una unidad más allá de toda contraposición, esta unidad es la ley de la fuerza, lo diferente al cambio; "la diferencia a que han quedado reducidas las múltiples contradicciones."[86] Esta ley es el nuevo carácter

[82] Ibíd. p. 89-90.
[83] No hay fenómeno *de*, y lo que se suponía como nóumeno no cabe aquí; o mejor dicho, lo en sí es fuera de sí, es relacional.
[84] El comportamiento de la forma.
[85] Ibíd. p. 91.
[86] Ibíd. p. 92.

que se contrapone a lo sensible y es algo nuevo para la conciencia, respecto a esta ley como algo diferente al cambio que se da en lo sensible Hegel sostiene:

> "Dicha diferencia se expresa en la ley como la imagen constante del fenómeno inestable. El mundo suprasensible es, de este modo, un tranquilo reino de leyes, ciertamente más allá del mundo percibido, ya que este mundo sólo presenta la ley a través del constante cambio, pero las leyes se hallan precisamente presentes en él, como su tranquila imagen inmediata."[87]

Rubén Dri nos dice al respecto: "El juego de fuerzas es el cambio absoluto que se da en la fuerza misma. Todo es cambio, todo es diferencia, de modo que es la diferencia universal."[88] "El entendimiento hace el salto del puro cambio o de la pura diferencia entre fuerzas, a la diferencia universal. La diferencia universal es lo simple en el juego de fuerzas."[89] Podría preguntarse, aquí, porqué el entendimiento hace este salto, porqué no se queda en el juego de fuerzas; solo podríamos decir que el entendimiento no se sostiene así mismo, sino que detrás de él está palpitando la vida y su permanencia, y en la determinación de ésta en tanto hombre está la autoconciencia. En esta permanencia uno accede al mundo de las formas, pero en tanto autoconciencia ligada a otra autoconciencia uno experimenta el fluir de estas formas y experimenta este fluir mismo. Este fluir sería el comportamiento del contenido o sería el palpitar de la misma vida.

Esta diferencia universal es puesta como esencia de los objetos, es el interior de los objetos, es la esencia del juego de fuerzas puesta en esa unidad que se expandía y se contraía; es la ley de la fuerza, la ley del cambio, la imagen constante del fenómeno inestable. La verdad

---

[87] Id.
[88] Dri, Rubén. Ob. cit., p. *122.*
[89] Ibíd. p. 122-123.

del entendimiento es el reino de las leyes, pero esto no agota totalmente la manifestación. La ley como diferencia universal se pone como indeterminada; pero, siguiendo a Dri, "el fenómeno obedece a una ley determinada, pero si es determinada, y no puede ser de otro modo, se determina en contra de otra y ésta, a su vez, de otra. Necesariamente se da una multiplicidad de leyes."[90] El entendimiento hace coincidir esta multiplicidad en una sola ley porque para ella lo verdadero es la unidad universal en sí.

Hegel nos dice que la manifestación (la manifestación para sí) "bajo circunstancias sin cesar distintas, tiene una realidad siempre otra"[91], la ley al no agotar y ser distinta a la totalidad de la manifestación padece de dos defectos; la primera es que al ser simple ley es indeterminada, y la segunda es que siendo una multiplicidad de leyes no se determinan entre ellas. Las leyes inconexas necesitan ser subsumidas en una sola ley, pues, sino "contradice al principio del entendimiento para el que, como conciencia de lo interior simple, lo verdadero es la unidad universal en sí."[92]

Pero las leyes al ser subsumidas ante una ley pierden determinabilidad y la ley se torna superficial[93], como lo hace notar Ruben Dri: "cuando diversas leyes se reducen a una sola mediante la abstracción, como se realiza en las ciencias naturales, se ha cumplido una fase importante, pero si el proceso culmina allí, la conciencia no se enriquece sino que se empobrece. Las diversas leyes pierden su determinabilidad, se esfuman, para dar paso a una ley que viene a ser como un esqueleto de la realidad y no su riqueza"[94]

---

[90]Ibíd. p. 125.
[91] Hegel. Ob. Cit. p. 92.
[92] Ibíd. p. 93.
[93] En rigor toda ley es unilateral o muy superficial porque reduce su actividad medible a una pura cuantificación de objetos generales, y fijándose solamente en algunas cualidades del objeto establecidas socialmente.
[94]Dri, Rubén. Ob. cit., p. 126.

Cada ley determinada es una ley en sí, y al tratar de subsumirlas todas bajo una ley (general) se pierde la determinabilidad, se pierde el contenido para solo establecer la pura formalidad; el entendimiento que tiende hacia lo permanente, hacia lo universal, considera la ley universal como el interior de las cosas que expresa la realidad universal como tal; lo que no sabe es que ha descubierto el concepto de la ley misma. Tenemos, pues, ahora la multiplicidad de leyes y la ley que las reúne en una unidad.

La multiplicidad de las leyes se expresa como momentos independientes, y la ley que las unifica se expresa como fuerza, Hegel afirma: "el concepto puro de la ley como atracción universal, en su verdadera significación, debe aprehenderse de tal modo que en él, como en lo absolutamente simple, las diferencias que se dan en la ley como tal retornen de nuevo a lo interior como unidad simple; esta unidad es la necesidad interna de la ley."[95]

Por eso podemos decir que toda actividad del hombre en la vida natural es independiente del tranquilo reino de leyes de la ciencia occidental. Cuando alguna actividad humana en la naturaleza se hace constantemente el movimiento de tal actividad se hace perfecto. Las aplicaciones de las leyes distan mucho de la originalidad respecto a alguna actividad humana, sólo están cerca de la extravagancia. En el movimiento o actividad (fuerza) de un ser hacia un fin está unificada todas las leyes concernientes a dicho fin en su vitalidad real. Las leyes, las formulas o las aplicaciones de la tecnología en tanto recetas para algo no permitirían hacer nuevos descubrimientos en lo que se pretendiera encontrar.

Volviendo al tema, la ley entendida como fuerza es diferente a la ley entendida como momentos o partes independientes. La fuerza simplemente se da como supuesta en lo interior, como lo simple esencial. Las partes independientes e indiferentes entre si tiene una

[95] Hegel. Ob. cit., p. 94.

necesidad puesta por el entendimiento, necesidad de dividir en partes, pero no necesidad de las partes, Hegel afirma que "la necesidad de la división se presenta, pues, aquí, pero no de las partes como tales, la una con respecto a la otra […] Representando como simple esencia o como fuerza, el movimiento es, ciertamente, la gravedad, la cual, sin embargo, no encierra en ella para nada estas diferencias."[96] Las diferencias las pone el entendimiento, así, como su necesidad, "el entendimiento tiene el concepto de esta diferencia en sí… Pero esta diferencia interna, al principio, corresponde solamente al entendimiento; no aparece todavía puesta en la cosa misma"[97].

La descripción de esos momentos necesarios que el entendimiento pone es la explicación. "Esta necesidad, que sólo radica en las palabras, es, de este modo, la descripción de los momentos que forman el ciclo de dicha necesidad; se los distingue, evidentemente, pero al mismo tiempo, superada; este movimiento se llama explicación… la explicación resume luego la ley en la fuerza, como la esencia de la ley."[98]

Lo que abarca el saber real es la ley, su movimiento que se expresa a partir de la fuerza es la totalidad en despliegue puesta por el entendimiento, y parece que el nombre que se da a una determinada fuerza queda como una simple etiqueta. Fuerza y ley es producto del entendimiento, la cosa se diluye; el pensamiento es lo real, lo real es el pensamiento.

Aquí, se ve claramente que la ley tiene una tendencia a dividir en partes y mostrar determinado movimiento, divide hasta lo que le ha permitido su condición existencial, la división del trabajo; pero esto no niega rotundamente que haya una nueva configuración a

[96] Hegel. Ob. Cit. p. 95
[97] Ibíd. p. 95-96.
[98] Ibíd. p. 96.

partir de una división con otras partes, la posibilidad de moverlas cualitativamente y/o cuantitativamente dentro del propio contexto cientificista; incluso más allá.

El la posición del entendimiento la conciencia había supuesto que había en la cosa una esencia en sí llamada fuerza, el interior de las cosas; a la vez suponía que esta fuerza se exteriorizaba en distintos modos como momentos de las leyes de la naturaleza, para darle el cambio a estas exteriorizaciones quietas y formales recurre a la explicación que simplemente enlaza las partes o momentos de las leyes que son ciertas para él.

Al darse cuenta la conciencia que el movimiento procede de sí mismo las diferencias en un interior y un exterior del objeto se diluyen para formar un horizonte unificado, pero aun queda un punto inextenso que parece no estar integrado a tal horizonte; se mostrará más adelante que tal punto inextenso es el sí mismo, su desarrollo se muestra en la dialéctica de la autoconciencia, y se mostrará como integrado en un horizonte y como lo que lo integra.

La conciencia como entendimiento al haber olvidado lo sensible y al haber centrándose en las leyes inmutables vuelve a considerar el cambio, el movimiento de la cosa, como cambio absoluto mismo; vuelve a establecer una diferencia que será superada. Este cambio pasa a ser el interior de las cosas. La conciencia experimenta las diferencias que ha establecido, y a su vez, la igualdad de resumirlas en una esencia; pero cuando se experimenta el cambio de la sensibilidad, la conciencia también experimenta el cambio. Lo igual o la igualdad depurada en su generalidad, en su concepto, ha encontrado su contraposición en el cambio, ha encontrado su desigualdad. Ésta "se pone como ley o como un ser interior"[99] que se concibe como la igualdad de la desigualdad, la repetición de la desigualdad, una constancia de lo inconstante. Así como la ley resumía lo común de las cosas, la homonimia, ahora la

[99] Ibíd. p. 97.

nueva ley resume lo no común, lo desigual de cada cosa poniéndolo en cada una de ellas como interior[100]. Es decir, esta diferencia es el tercer mundo o mundo invertido al que accede la conciencia en toda esta argumentación, así Hegel nos dice lo siguiente: "En efecto, el primer mundo suprasensible no era sino la elevación inmediata del mundo percibido al elemento universal; tenía su contraimagen necesaria en este mundo, que aun retenía para sí el principio del cambio y de la mutación; el primer reino de las leyes carecía de esto, pero lo adquiere ahora como mundo invertido."[101]

Es sobre lo desigual (la cosa aún no determinada por el entendimiento) en donde actúa las formas del conocer del entendimiento petrificado. En la mayoría de los casos lo desigual deviene o cae en la ley ya establecida (en lo igual a sí, pasa a formar parte de una homonimia), pero en determinado momento o por alguna experiencia la cosa no resultará como algo conforme a la ley. "Según la ley de este mundo invertido, lo homónimo del primero es, por tanto, lo desigual de sí mismo y lo desigual de dicho mundo es asimismo desigual a sí mismo o deviene igual a sí. En determinados momentos resultará que lo que en la ley del primero era dulce es en la de este invertido en sí amargo y, lo que en aquélla ley era negro es en éste blanco."[102] Así, aparecerán nuevas leyes para determinar el nuevo caso distinto, o la cosa quedará como un caso excepcional o como posibilidad de ser.

De lo mencionado líneas arriba, se podría decir que las leyes del entendimiento cambian cuando la cosa cambia, y ésta cambia no por el entendimiento en sí, sino porque este encuentra o descubre leyes en un horizonte de sentido de las relaciones sociales en un contexto que ha sido culturalmente determinado históricamente (una tradición).

---

[100] Dela homonimia universal a la diferencia universal, del primer mundo suprasensible al segundo; a su contrario, su inversión; pero siempre conteniendo lo anterior.
[101] Ibíd., p. 98.
[102] Id.

El mundo invertido es el nuevo mundo del entendimiento al que ha llegado la conciencia reflexiva, contiene el primer mundo suprasensible y su elevación al segundo mundo suprasensible. Si antes se proyectaba el entendimiento sobre la cosa en la que uno toda la atención en el entendimiento para juzgar la cosa, ahora, se pone la atención en la cosa como lo distinto, como lo desigual a si mismo. Es en este punto donde Hegel le da el carácter ontológico a la cosa como lo distinto, no determinado únicamente desde una perspectiva del entendimiento, y le da tal carácter desde y para la conciencia. La conciencia es la que ha desdoblado el ser y el no ser, lo igual y lo desigual, lo constante y el cambio, la reflexión filosófica que realiza Hegel en contra de este desdoblamiento de la conciencia tiene como resultado una interrelación fluida de las formas en interrelación vital de las autoconciencias: su movimiento mutuo en el devenir del espíritu hacia el saber absoluto.

En todo el camino de esta reflexión la diferencia ha estado presente bajo distintos enfoques, en toda conciencia la diferencia está dada, pero también está dada lo homónimo, ambas están, por decir, mescladas. La conciencia reflexiva se encargará de depurar la diferencia de lo homónimo o tratará de aislarla mostrando lo que se supone en cada experiencia. La conciencia en tanto entendimiento llega hasta el mundo invertido, llega aceptar lo sensible indeterminado como el pórtico hacia una universalización, determinación. El recorrido de la conciencia hasta el mundo invertido es un recorrido *intra* en donde se explicita los supuestos que se superan en cada figura en la cual se patentiza (en la superación) las diferencias.

Pero, la conciencia como autoconciencia es la captación de la diferencia para ella misma, es simplemente conciencia de algo sin ninguna determinación, este algo no le afecta como un extraño o ajeno a ella; sino que la conciencia misma se desdobla o es el desdoblamiento.

Rubén Dri nos dice: “El mismo y su contrapuesto en una unidad. Precisamente eso es la contradicción. La diferencia *–der unterschied-* no viene de fuera. No le es impuesta sea por las circunstancias o por alguna voluntad ajena. Es autoimpuesta. La diferencia es autodiferencia. Es el sujeto que se autodiferencia, se autolimita, se autopone.”[103]

Decir que la ultima determinación del concepto es lo contrario o contrapuesto de otro supondría decir que tal determinación solo *es* o solo se define por aquel otro, por tanto, ya no sería la ultima determinación, y decir que hay una última determinación o fundamento único supondría la cancelación de lo otro, de lo diverso, del movimiento. El desdoblamiento es el devenir, no hay una igualdad en o para si misma, esto solo sería una unilateralidad puesta por la conciencia. La determinación de los términos del desdoblamiento no radica en sí, no hay una autodeterminación, sino una mutua determinación en la que un término es sabido a partir del otro, se llega a saber desde su contrario.

La diferencia en sí no es captada por el entendimiento, ésta simplemente pone la diferencia entre los objetos a partir de las cualidades o propiedades que el entendimiento ha interiorizado, la diferencia en sí como experiencia se ha perdido en las diferencias que la conciencia ha instituido en su devenir, el entendimiento sólo asume las diferencias, la que aprehende la diferencia en sí es la conciencia como autoconciencia. La última diferencia o la infinitud no le corresponde ninguna esencia, todas las esencias son fundadas a partir de las relaciones sociales, a partir de su dialéctica, la diferencia en sí y las esencias tienen distinto carácter ontológico.

[103] Dri, Rubén. Ob. cit., p. 135.

La conciencia ha desobjetualizado el mundo sensible, el mundo suprasensible y el mundo invertido para ser conciencia de la diferencia, la conciencia es para si misma, ya no está inmersa en esos mundos como conciencia irreflexiva, ahora, Hegel afirma que "la conciencia es para sí misma, es la diferenciación de lo indistinto o autoconciencia"[104], y además nos dice:

> "La conciencia de un otro, de un objeto en general, es, ciertamente, ella misma, necesariamente autoconciencia, ser reflejado en sí, conciencia de sí misma en su ser otro. El proceso necesario de las figuras anteriores de la conciencia, para la que lo verdadero era una cosa, un otro que ella misma, expresa cabalmente que no sólo la conciencia de la cosa sólo es posible para una conciencia de sí, sino, además, que solamente ésta es la verdad de aquellas figuras."[105]

Lo interior diferenciado es la conciencia de lo otro (lo infinito, la diferencia interna, lo contrario, lo distinto), Hegel captaría la autoconciencia mediante la distinción de estos dos términos: de la certeza de ser distinto (lo indistinto) de la diferencia opuesta (lo distinto), desde el movimiento de la conciencia reflexiva desde el mundo sensible hacia el mundo interior, por eso nos dice que "es esencialmente el retorno desde el ser otro"[106] y nos dice que

> "este saber que es la verdad de la representación del fenómeno y de su interior sólo es, a su vez, el resultado de un movimiento circunstanciado, a lo largo del cual desaparecen los modos de la conciencia, el modo de ver, la percepción y el entendimiento; y se mostrará, al mismo tiempo, que el conocimiento de lo que la

[104] Hegel. Ob. Cit., p. 103.
[105] Id.
[106] Ibíd. p. 108.

> conciencia sabe, en cuanto se sabe a sí misma, exige todavía mayores circunstancias, que pasarnos a examinar a continuación."[107]

En la dialéctica del entendimiento Hegel no solo hace una crítica implícita a la ciencia moderna como ciencia que hace perder la riqueza del mundo fenoménico, sino también al yo moderno que al explicitar la autoconciencia como un yo = yo a partir de un proceso referencial desde el mundo fenoménico, sea este considerado como concepto o como objeto, hace desvanecer la oposición entre un yo y un no yo, la dicotomía irreconciliable y su sustancialidad. Hegel muestra en este mundo fenoménico no solo el carácter objetivo en el que se construye la ciencia, sino también muestra el carácter subjetivo en el que se de-construye el yo y su mundo fenoménico: este yo captaría la diferencia[108] que en el mundo invertido al re-presentar asumía o presuponía la diferencia por inercia. Captando la diferencia infinita se capta a sí misma, es decir, la conciencia capta, al captar aparece por un lado lo captado como lo diferente a sí misma y por el otro lado aparece lo que capta como otra diferencia por referencia a lo captado (autoconciencia como diferencia de la captación de la diferencia). La autoconciencia se pone simplemente como la diferencia en referencia a la captación de la diferencia, esta es la experiencia de la autoconciencia: un reflejarse a sí misma desde la experiencia de esa diferencia ontológica, esta experiencia como certeza de la autoconciencia es la repetición de la constante tautología del soy a partir del no soy y del no soy al soy; un callejón sin salida en la que la autoconciencia por sí misma no puede hacer el regreso de construcción de la variedad consistente del mundo.

Ahora bien, cómo se constituye aquello que la autoconciencia capta y cómo se constituye el modo en que la autoconciencia capta; en otras palabras, cómo llega a darse el mundo

[107] Ibíd. p. 103.
[108] Este yo capta y construye deductivamente las diferencias que están en el mundo fenoménico.

sensible o los universales articulados; y desde dónde llega a ser o a partir de dónde se forma la homonimia del universal. Si bien estas preguntas son posibles en la sección de la conciencia, sus posibles respuestas podrían encontrarse en la exposición de la autoconciencia por parte de Hegel.

En esta dialéctica regresiva de un presunto mundo exterior en sí que nos dota el contenido la conciencia ha llegado a sí misma captando universales (la homonimia) que no tienen un carácter que afecte a los sentidos, la captación de la diferencia del mundo sensible que nunca desaparece y la captación de sí misma como diferencia hace que la conciencia llegue a un estancamiento como conciencia y como autoconciencia. La autoconciencia no logra explicar el carácter o naturaleza de sí misma ni el carácter del universal. Aquí Hegel hace el salto a la practicidad de la autoconciencia; sólo ha asumido el carácter contemplativo y reflexivo de la conciencia.

Ahora, Hegel describirá la autoconciencia desde el ser otro como movimiento de la conciencia en general, desde el mundo social, desde la relación dialéctica entre las autoconciencias

La conciencia que en su saber no reconoce sus determinaciones permanecería enquistada en su mundo, las circunstancias y el contexto formarían nuestra conciencia, la conciencia se desarrollaría en un contexto con otras conciencias, a partir de esto la conciencia encontraría en su vida y en su saber un legado cultural, vivo y en contradicción, va llegando a la verdad de ella misma. Esto es lo que se pretende comprender en el siguiente capitulo.

CAPITULO III

CONCIENCIA PRÁCTICA

III.1. Autoconciencia

En la descripción y reflexión que Hegel realiza respecto de las determinaciones de la conciencia o sus figuras se muestra una dialéctica en que cada nueva figura recoge el universal o se inscribe en la universalidad anterior para superarla, en esta sección la autoconciencia tendrá su propia dialéctica desde una historicidad que reclama concretud, una autoconciencia que tiene una historicidad en un inicio que tiende a un fin, una teleología que comienza con la desigualdad del reconocimiento y que culminaría en la igualdad del reconocimiento por las sucesivas relaciones del que es reconocido y del que no es reconocido.

El examen de la conciencia en los tres primeros capítulos de la *Fenomenología del espíritu* muestra que las determinaciones del objeto no son en sí, lo que se pretendía saber del objeto en la que este tenía una esencia interior solo eran suposiciones del entendimiento. La verdad de la certeza sensible, de la percepción, del entendimiento era para la conciencia algo distinta a ella misma. La verdad de algo (lo verdadero) o el concepto desaparece ante la experiencia de ese algo, este algo u objeto no es un inmediato en sí (*lo que es,* la cosa con su propiedades y la fuerza no son en sí), sino que es un modo en que es solamente para la conciencia. Aquí empieza el viraje de la objetualidad de un mundo existente en sí hacia la espiritualización de lo existente, Hegel explicita esto desde la experiencia filosófica: “El concepto de ese objeto se suprime y supera en el objeto real [objeto real que es el nuevo objeto que así deviene], o lo que es lo mismo: aquella primera representación inmediata se

suprime y supera en la experiencia [ulterior], y la certeza acaba perdiéndose en la verdad al chocar con ésta y patentizarse ésta"[109]. La verdad es la nueva visión del mundo como un mundo en donde su sustancia es móvil y no es en sí.[110]

Ahora ya no hay una conciencia que tiene la certeza de un en sí del objeto, no hay en los modos de certeza de la conciencia (conciencia del objeto) conciencia de la certeza; en otras palabras, no hay una reflexión sobre la certeza misma; ahora el en sí del objeto es un en sí como contenido *para* la conciencia, un en sí que es un para sí (una esencia que se determina por la proyección de la conciencia que tiene un carácter universal y real, carácter subjetivo y objetivo). Claramente Hegel nos dice: "Ahora ha nacido lo que no se producía en estos comportamientos anteriores [modos de certeza]: una certeza que es igual a su verdad [la verdad de la certeza], pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero."[111]

No habría una polaridad entre lo objetivo y lo subjetivo, sino que habría una íntima relación, al respecto Valls Plana nos dice:

> "Esta es la diferencia entre las figuras "objetivas" y la que ahora se va estudiar. La conciencia no se propone ya un objeto ajeno, sino a ella misma como objeto de su saber. Ahora coinciden por primera vez el objeto y el saber. Pero eso no ocurre de manera que nos encontremos en una identidad total. Sigue ocurriendo la distinción

[109] Hegel (2009) *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. p. 275.
[110] En la introducción de la *Fenomenología del espíritu* (p. 58. de la traducción de Wenceslao Roces) se habla del objeto verdadero y del saber (el concepto) de la conciencia, de la dialéctica del objeto y del saber para la conciencia no depende de uno de los términos, sino de un tercer termino que desborda los limites del objeto y del saber; este tercer termino se desarrollará en esta sección identificándose con la vida que parte de la apetencia (*Begierde*) y su satisfacción en otra autoconciencia. O un anhelo (*Begierde*) de permanecer (o pertenecer a) en su saber vital.
[111] Hegel (1966) *Fenomenología del espíritu*. p. 107. Traducción de Wenceslao Roces.

> entre el polo objetivo y el polo subjetivo de la conciencia, aunque de otra manera. El objeto que es ella misma se le objetiva, se le opone.[112]

La conciencia reflexiva al haber examinado la certeza en cada uno de sus modos pone la certeza como objeto de sí misma, aquí Hegel llega al punto de inflexión de la autoconciencia diciéndonos lo siguiente: "y la conciencia es ella misma lo verdadero […] la conciencia distingue, pero distingue algo que para ella es al mismo tiempo, algo no diferenciado"[113].

La autoconciencia es una nueva figura del saber, una nueva figura de la conciencia que sabe, conciencia de sí misma, conciencia de su certeza; la certeza se pone como contenido de la conciencia, ha llegado al examen de la certeza. La verdad de la certeza y de su desenvolvimiento no descansa en la conciencia misma, sino en la inquietud de la vida. El saber de sí mismo es distinto al saber de algo, la conciencia que examina o el examen de la certeza da un paso atrás o se explana diferenciándose de la conciencia que tiene la certeza de algo[114]. Lo singular de la certeza inmediata, la universalidad de la percepción, lo interior del entendimiento no son en sí, sólo son diferencias que se dan en la conciencia misma. Ha desaparecido la subsistencia simple independiente que suponía un en sí fuera y ajena a la conciencia

La autoconciencia como conciencia reflexiva es el retorno desde el mundo sensible (desde la conciencia sensible, percipiente y concipiente), este mundo sigue permaneciendo, no se ha cancelado; pero permanece a merced de la autoconciencia perdiendo su independencia en cuanto mundo con esencias en sí. Por un lado, tenemos la autoconciencia en sí como yo

[112] Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros.* P. 84.
[113] Hegel. Ob. cit., p. 107.
[114] La conciencia que examina la certeza de la conciencia y que examina la conciencia de tal certeza.

soy yo y, por otro lado, la diferencia que no es autoconciencia, sino pura negatividad en relación a esta autoconciencia. El punto de inflexión de esta autoconciencia que sabe (que aquí sería como el ojo que ve sin ser visto: x) distingue algo (su certeza) para ella (x') y en su certeza primaria distingue la aparición en tanto subsistencia o existencia[115] (sin esencia o sin concepto determinado), conforman los dos extremos inmóviles hasta el momento.

Para la autoconciencia el ser otro es un momento diferenciado, y es unidad de sí misma como negación del ser otro. La autoconciencia se pone como conciencia de la aparición sensible, pero ya no es simple conciencia de algo independiente; sino que la autoconciencia, como la verdad de las figuras de la conciencia, precede a los contenidos de la conciencia. Para la autoconciencia reflexiva "el mundo sensible" es solamente una diferencia frente a ella, la determinación de esta diferencia solo sería una manifestación o fenómeno. Como señala Hippolyte:

> "La verdad de este mundo ya no está en él, sino en mí; la verdad es el sí mismo de la autoconciencia. Lo único que hace falta es establecer dicha unidad por medio del movimiento que niega el ser otro y reconstituye entonces la unidad del yo consigo mismo. El mundo ya no tiene subsistencia en sí mismo; solo subsiste por referencia a la autoconciencia, que es su verdad. La verdad del ser es el yo, pues el ser sólo es para el yo que se apodera de él y se pone así para él mismo"[116]

Hyppolite sugiere aquí que para que el yo se apodere del ser otro y se ponga como yo, el yo o la autoconciencia tiene que ser primeramente deseo. Hegel simplemente nos dice: "pero

[115] Es *Bestehen* y no *bestehen*, es *Bestehen* y no *Existenz*, no tiene un carácter de hacer y de existir referido a la condición del hombre, sino a ese existir que está ahí, lo que hay, lo único que es distinto por antonomasia a la autoconciencia.
[116] Hyppolite. Ob. cit., p. 144.

esta contraposición entre su fenómeno y su verdad sólo tiene por su esencia la verdad, o sea la unidad de la conciencia consigo misma; esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia; es decir; que ésta es, en general, *apetencia*."[117] Todo fenómeno como contenido de la autoconciencia supone una actividad apetitiva[118], la destrucción y el consumo del objeto como se verá más adelante está ya configurado socialmente. Rubén Dri nos dice al respecto:

> "Este es un punto esencial, a primera vista oscuro. El yo que es autoconciencia, no es una cosa que es. Es una acción. Una decisión, un actuar, un ponerse, un hacerse yo, un devenir autoconciencia. El sentido profundo del deseo es la mismidad de la autoconciencia, que no es el puro yo soy yo, sino el yo enriquecido por el mundo, la alteridad que debe ser superada. El deseo es el impulso del yo a superar la alteridad, a enriquecerse con ella y ser cada vez mas yo, más universal concreto"[119]

Hegel en el prefacio de la *ciencia de la lógica* nos dirá que "no hay deseo o voluntad humanos sin representaciones"[120], en todo contenido de la conciencia, y por ende, en toda acción el deseo es el que está orientando.

Así se contrapone el fenómeno (como contenido de la conciencia) y la verdad de la autoconciencia (la certeza de la autoconciencia como yo soy yo), la esencia de la contraposición es la verdad: unidad de la conciencia consigo misma. Sólo la autoconciencia

---

[117] Hegel. Ob. cit. p., 108.
[118] El mismo examen de la conciencia reflexiva supondría no un apetito de algo del mundo sensible, sino un deseo que trasciende tal mundo; la filosofía como el deseo al saber no satisface a la conciencia que filosofa, a pesar de eso muchas veces configura y complace a las demás conciencias. Más adelante se mostrará que el deseo y la satisfacción en última instancia no depende de uno mismo ni para uno mismo. El saber se perfilaría como el médium universal entre la autoconciencia y la cosa.
[119] Dri, Rubén. Ob. cit., pp. 150-151.
[120] Hegel. *Ciencia de la lógica*. p. 33. ¿Habría representaciones sin deseo? ¿Acaso habría ese deseo de saber por el simple hecho de saber, o es que detrás se escondería algo?

llega a una unidad con el fenómeno en tanto ella es *apetencia*. La apetencia es el tercer término que conecta los dos extremos inmóviles o tautológicos dándole movimiento o vida.

Hegel nos dice que la autoconciencia tiene un doble objeto: lo sensible negativo (lo que aparece, lo diferenciado) y ella misma (verdadera esencia que se contrapone a lo que aparece o lo sensible). Lo que aparece como diferencia infinita se revela para la autoconciencia como el concepto de diferencia[121]. La primera conceptualización carente de contenido es el concepto de diferencia como el repelerse a sí mismo, este concepto es el que media entre la autoconciencia (yo≠no-yo que se pone como yo=yo) y la vida (apetencia de lo no-yo que unifica el yo con el no-yo); concepto que se va a hundir por el empuje de la apetencia diferenciándose cualitativamente y multiplicándose cuantitativamente en la vida y en la conciencia. La vida como orden o mundo se comprende como el movimiento del concepto como concepto (*Begriff*) en donde se orienta y discurre la apetencia: la espiritualidad del mundo. La vida como caos retrocede y cede espacio a la espiritualidad; pero este caos no desaparece, sino que dormita en el manto espiritual. Al no haber esta espiritualidad el caos se manifiesta como actos destructibles para una conciencia que ya se ha formado en la espiritualidad.

En su practicidad la autoconciencia niega, es negación del objeto, es apetencia. Hegel nos dice al respecto: "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."[122]

---

[121] Véase en esta parte la traducción de Manuel Jiménez redondo: "Es el distinguir de lo que no puede distinguirse, o lo que es lo mismo: la unidad de lo distinto" (p. 278)

[122] Hegel (1966) *Fenomenología del espíritu*. p. 109.

La autoconciencia ligada a la apetencia es la que reconoce la independencia del objeto al desear el objeto o la reconoce en cada instante que desea el objeto. En el proceso hacia la satisfacción se niega y cancela la independencia del objeto para la afirmación de la autoconciencia. La independencia del objeto aparece para la conciencia como contrapuesto a ella, la conciencia como autoconciencia se encarga de superarla negándola o asimilándola[123], se satisface.

Concebir un ser en tanto pura apetencia o puro goce es concebir un ser en tanto puro uso y consumo de los objetos. El objeto será en sí según dure la consideración de su momento, pero en otro momento no será.

Así, como el momento anterior en donde la noción de fuerza era lo que unía y desunía la cosa para posibilitar su comprensión; así, ahora, la vida como fluidez universal es la subsistencia o la sustancia de las figuras independientes. Cada figura subsistente (cada ser vivo) asimila la sustancia universal (la vida en general o fluidez universal). Cada figura, como Hegel afirma: "se mantiene al disociarse de esta su naturaleza inorgánica y devorándola"[124] . Es el movimiento de la vida.

La fluidez de la vida deviene por las figuras independientes, la vida (universal) como lo vivo (lo individual). Esta fluidez es el ánimo de la apetencia o avidez desde la cual licua los objetos para subsistir.

---

[123] Si concibiéramos el ser del hombre como pura apetencia en una constante búsqueda de su goce o satisfacción, el hombre no sería hombre, lo que media entre su apetencia y su satisfacción es el trabajo social donde se expone el saber desde una actitud que se reconoce el sí mismo desde el reconocimiento del otro reconociendo el espíritu de un pueblo o una época, espíritu que es el principio a partir del cual es posible el reconocimiento.

[124] Ibíd. p. 110

III.2. Yo, apetencia y objeto.

En la abstracción de la autoconciencia solo se conoce la verdad de la certeza subjetiva, pero al volcarse en el movimiento de la vida la autoconciencia llega a la verdad de la certeza objetiva. Anteriormente los momentos de la reflexión para llegar a la verdad de la conciencia como autoconciencia fueron desde lo exterior a lo interior, su resultado fue la verdad y la certeza de la autoconciencia para sí misma, en su unidad esta autoconciencia no remitía a un otro, sino a sí misma; ahora, la autoconciencia remitirá a un otro desde lo vital. Ahora inmersa en la vida como apetencia y como yo, la autoconciencia es un resultado, esta autoconciencia vital se desdoblará en apetencia y en un yo de esa apetencia, un yo como conciencia que se forma a partir de otra conciencia, es este desdoblamiento de la conciencia en relación a la otra autoconciencia y su dialéctica la que determinará las figuras de la autoconciencia. Hegel nos dice que la vida como 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."[125]

La conciencia (yo), como apetencia, tiende hacia lo otro negándolo; como vida independiente para sí misma, aniquila los objetos independientes. Hegel señala que "la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente; es una apetencia. Cierta de la nulidad de este otro, pone para sí esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como verdadera certeza, como una certeza que ha devenido para ella

[125] Ibíd. p. 111.

misma de modo objetivo."[126] La autoconciencia tiene su certeza objetiva en tanto apetencia de lo que aparece ante ella para consumirla.

La unidad de la apetencia es el deseo consciente y el objeto que la satisface, es el vacío que tiene que ser llenado, es lo que se afirma negando lo otro. En un mundo social en donde el espíritu se ha objetivado la satisfacción de la autoconciencia no presupone un yo que asimila objetos extraños para satisfacerse, sino que el yo busca su esencia (lo intimo a su ser). Al ser la autoconciencia como el ser independiente que es para sí que lleva la negación en sí mismo y que está frente a otra autoconciencia independiente que lleva también en sí la negación, aquella sólo se satisface en ésta y viceversa, la autoconciencia solo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia porque busca su elemento o el espíritu en que ambas se forman y se reconocen.

No solo lo orgánico y lo inorgánico le satisface dentro de un sentido cultural, sino también la autoconciencia se satisface en otra autoconciencia en otro orden. Todo objeto orientado a satisfacernos es espíritu objetivado (cultura) y que tiene un carácter de pertenencia de acuerdo en el mundo en que fue creado o descubierto. Las necesidad se satisfacen en un orden socialmente determinado, el conjunto de necesidades y satisfacciones implica un trabajo social interdependiente, un yo satisface a otro yo, el genero supone un sistema de necesidades y un sistema social de producción para satisfacerlas[127]. La relación entre el señor y el siervo, que se expondrá más adelante, es una relación laboral con

[126] Id.

[127] Cuando las necesidades y el consumo están puestas en el objeto, cuando se objetiva o determinan, la relación particular hacia el objeto por medio del saber se hace universalizable o impersonal,; la unidad de la autoconciencia o su reconocimiento se realiza en relación a otro sujeto y en relación al objeto, objeto que es producido por sujetos o socialmente, la realización en el objeto implica , pues, un trabajo que trasciende la individualidad como un medio y determinado modo para poseerlo.

determinaciones propias que se dan a partir de la lucha por el reconocimiento. Claramente Lefebvre describe esta idea diciéndonos que

> "Las necesidades en el acto reciproco (la comunicación y el intercambio) se dividen y se multiplican socialmente, así como los modos de satisfacción. Las necesidades individuales entran en la necesidad generalmente reconocida, abstracta y definida a un tiempo (particularizada) en el seno de la universalidad (el conjunto). De este modo, el individuo A puede tener gustos propios, tendencias secretas; puede amar esto o aquello. Al volverse social, su necesidad no podrá encontrar satisfacción más que en los productos del trabajo social: alimento, vestido, vivienda, etc. De este modo, el momento social libera al individuo de lo que hay en él de singular, de único, de incomunicable"[128]

En la vida se da para la autoconciencia tres momentos, el primero como yo o apetencia que tiende hacia lo otro, el segundo aparece como la satisfacción en el otro en sí misma[129] (certeza que ha devenido verdad), y el tercero es la duplicación de la autoconciencia o la reflexión puesta en sí misma.

La apetencia y su objeto dejan de ser cuando la satisfacción se ha consumado, pero el objeto de una autoconciencia es una autoconciencia viva que es independiente. Hegel declara: "es una autoconciencia para una autoconciencia" [130], es la dialéctica de las autoconciencias, el yo llega a su realización por la mediación de otro yo, formando una unidad más allá de la aparente diversidad y afirmación de alguno de los términos; además

[128]Lefebvre, *Henri. Hegel, Marx, Nietzsche*. p. 92.
[129] Trabajo y consumo, en el trabajo la autoconciencia se intuye a sí mismo e intuye al otro en el elemento del saber, e intuye algo más; en el consumo se siente a sí mismo y siente al otro que participado en el proceso del trabajo, si el trabajo es desigual, el sentir será desigual.
[130] Hegel. Ob. Cit. p. 112

agrega: “En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto”[131] , y lo es para otra autoconciencia que le pone determinaciones, no es en sí, sino que es para otro.

El momento de la satisfacción muestra la destrucción del objeto, pero para que ello suceda el objeto debe estar en manos de quien lo necesita; y para que esto ocurra debe de existir el momento de la apropiación del objeto. Toda apropiación supone que ha habido trabajo social para la configuración del objeto producido, su consumo individual supone trabajo social. Lefebvre nos explica esta idea y nos dice: “La necesidad busca un objeto y proviene del objeto buscado. ¿Qué espera de su búsqueda y del objeto buscado? La satisfacción. ¿Cómo la obtiene? Mediante la posesión del objeto y luego mediante su destrucción (consumo). Sin embargo, ese objeto ha sido producido por otros. Corresponde a otras necesidades, a otras voluntades, a otras actividades”[132]

La conciencia se ha apartado de la sensibilidad para encontrarse; como autoconciencia encontrada se ha volcado fuera de sí, Hegel, respecto a este transito de la autoconciencia, se expresa de la siguiente manera: “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.”[133] La conciencia como autoconciencia ha dejado los supuestos o el horizonte de la conciencia percipiente y de la conciencia concipiente para sumergirse en la configuración de los supuestos que fundamentan los modos de autoconciencia que, a su vez, fundamentan la realidad. Rubén Dri señala:

> “Cuando la conciencia llega a la autoconciencia, alcanza el punto crucial en el cual se supera el dualismo del más acá y del más allá. Tanto el empirismo-positivismo

[131] Ibíd. p. 113.
[132] Lefebvre. Ob. Cit., p. 90.
[133] Hegel. Ob. cit., p. 113.

> del más acá, como el más allá de ciertas experiencias religiosas y del kantismo y en general de las filosofías de la reflexión quedan superados en el día espiritual del presente, es decir, en el fenómeno como fenómeno, en la plena manifestación de la realidad"[134]

Aquí, cabría agregar que la autoconciencia sólo superaría esas formas de conciencias si estaría ligada a otra autoconciencia que se reconocerían en el trabajo social, reconocimiento que desarrollaremos a continuación.

III.3. Reconocimiento.

Hegel enriquece la filosofía moderna, que se fundamentan en el yo, no sólo con el énfasis en la noción de apetencia o deseo que ya había sido trabajada por David Hume; sino con el énfasis en lo otro (alteridad) y en el otro (otra autoconciencia), el yo se configura a partir de otro yo. La autoconciencia no sólo es en sí, sino también que es para sí en tanto es para otra autoconciencia; y lo es en tanto es reconocida su independencia por otra autoconciencia, es en sí como certeza y es para sí como verdad. Desde aquí aparecerá la configuración del mundo, su construcción ideal y material

En la relación de las autoconciencias hay una disyunción en tanto que diferentes y una conjunción que no cancela las diferencias, algo los repele (sus apetencias descontextualizadas) y los une a la misma vez (la comprensión del proceso vital), este algo es la vida inmanente a ambas.

---

[134] Dri, Rubén. Ob. cit., p. 161.

Como declara Hegel la autoconciencia "se ve a si misma en lo otro"[135] , este ver ya no es un verse a sí mismo en tanto reflexión teórica, sino que este verse (saberse) a si misma se da en la vida, en la praxis. Es en la vida donde la autoconciencia llega a la certeza objetiva (intersubjetiva), a la certeza como verdad.

En la descripción de la autoconciencia duplicada Hegel vuelve a mostrar la dialéctica con otras determinaciones, dialéctica que ya había mostrado en la conciencia en sí con la noción de fuerza y sus dos determinaciones, a saber, el contraer y repeler, y ahora como conciencia práctica o conciencia fuera de si (verdad); el camino de la afirmación es el camino de negación del otro.

Hegel nos dice: "Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta *fuera de sí*."[136] Este presentarse *fuera de sí* (*außer sich*) tiene una doble significación: Primero, se ha perdido (*verloren*) a sí misma presentándose como otra esencia; segundo, supera a lo otro no viéndolo como esencia, "sino que se ve *a sí misma* en *lo otro."*[137] Este fuera de sí es el enajenarse de la autoconciencia para superarse. Una enajenación sin superación seria una un perderse sin sentido.

Al verse a sí misma en lo otro tiene que superar (*Aufhebung*) este su ser otro, esta superación tiene un doble sentido: Primero, "debe tender a superar *la otra* esencia independiente"[138] para devenir certeza *de sí* como esencia; segundo, tiende "a superarse *a sí misma,* pues este otro es ella misma."[139] Superando lo otro uno se supera a sí mismo, no hay pues digamos una voluntad propia desde el cual por propia iniciativa uno mismo desde

---

[135] Ibíd. p. 113.
[136] Id.
[137] Id.
[138] Ibíd. p. 114.
[139] Id.

sí se supera; hay un horizonte social que nos jalona. Se recobra a sí misma no por sí ni en sí misma, sino por la superación de su ser otro. Este restituir lo otro como la otra autoconciencia es el reconocimiento.

La doble significación y el doble sentido del superarse la expone Hegel a partir de la representación de el hacer. "Este movimiento de la autoconciencia en su relación con otra autoconciencia se representa, empero, de este modo, como el hacer de la una; pero este hacer de la una tiene él mismo la doble significación de ser tanto su hacer como el hacer de la otra"[140] . La autoconciencia "tiene ante sí un objeto independiente y que es para sí y sobre el cual la autoconciencia, por tanto, nada puede para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él."[141] Por tanto, "cada una de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas."[142]

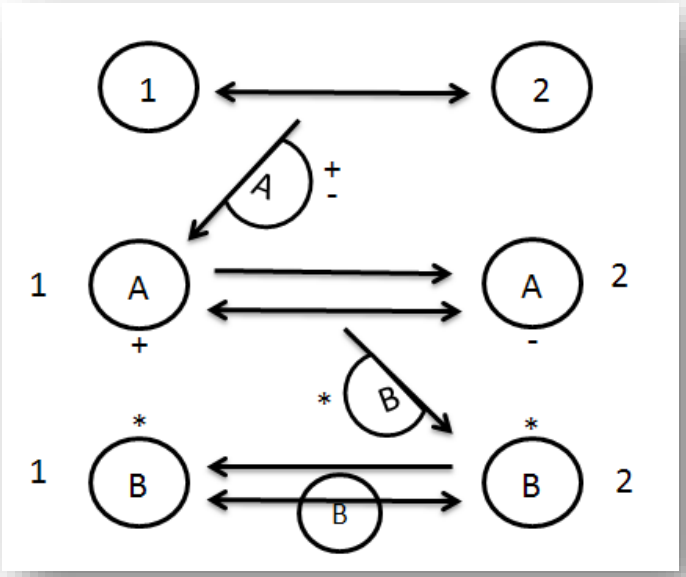
Hegel describe la conciencia duplicada a partir de las determinabilidades con que se describió el juego de fuerzas en la sección entendimiento de la siguiente manera:

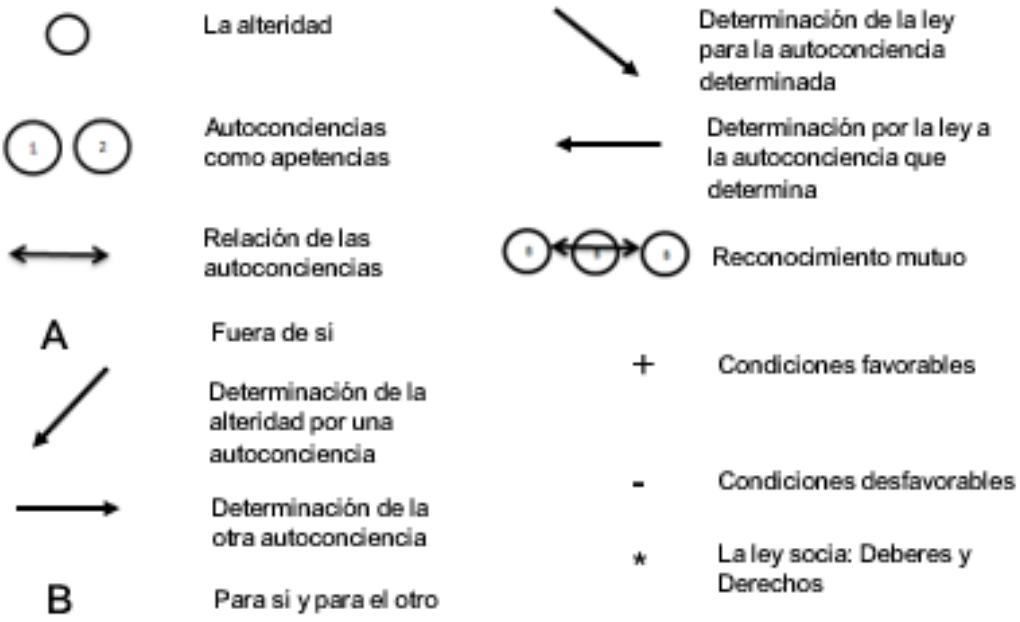
> "En este movimiento vemos repetirse el proceso que se presentaba como juego de fuerzas, pero ahora en la conciencia. Lo que en el juego de fuerzas era para nosotros es ahora para los extremos mismos. El término medio es la conciencia de sí, que se

[140] Id.
[141] Id.
[142] Id.

descompone en los extremos; y cada extremo es este intercambio de su determinabilidad y el tránsito absoluto al extremo opuesto."[143]

Esto nos sugiere el siguiente esquema:





[143] Ibíd. 114.

La relación entre las autoconciencias apetentes tiene como resultado la conciencia de sí. En todo intercambio de determinabilidad algo se mantiene y algo se incorpora. En ambas nada se pierde, los modos de ser se mantienen o mutan a otros modos de ser. Al salir fuera de sí se incorporan nuevas determinabilidades.

Hegel parece que está considerando o nos sugiere, aquí, que la relación recíproca entre los individuos se da por un intercambio cultural práctico, se funda en el hacer de la una respecto del hacer de la otra. En este pasaje subtitulado como la conciencia duplicada[144] , Hegel, muestra en términos abstractos la duplicación de la autoconciencia en su unidad, nos muestra el lado positivo del reconocimiento respecto del hacer de tres maneras: 1) como certeza de sí misma de cada una de las autoconciencias; no solo se afirma una autoconciencia, sino que "restituye a sí misma la otra autoconciencia, que era en lo otro, supera este su ser en lo otro y hace, así, que de nuevo libre a lo otro"[145], 2) y esto a partir desde el hacer práctico no de una autoconciencia, sino en relación a otras autoconciencias, "ese hacer, como indivisible, es tanto el hacer de lo uno como el de lo otro"[146] y 3) para experimentar una conciencia general (espíritu)[147] , "se reconocen como reconociéndose mutuamente."[148]

Una vez que ha mostrado en líneas generales la igualdad del reconocimiento, pasa a mostrarnos el proceso del reconocimiento como desigualdad. Nos dice : "Este proceso

[144] Ibíd., p. 113.
[145] Ibíd. p. 114.
[146] Id.
[147] La conciencia social, la conciencia de un pueblo, que estaría implícito en el comportamiento de los individuos o que estaría explícito en las leyes (como objetivación del reconocimiento) no agotaría la dialéctica de las autoconciencias, ésta permanecería latiendo en el fondo, estaría más allá del sentido manifiesto. En esta perspectiva se puede hablar de un inconsciente social.
[148] Ibíd. p. 115.

representará primeramente el lado de la desigualdad de ambas o el desplazamiento del término medio a los extremos, que como extremos se contraponen, siendo el uno sólo lo reconocido y el otro solamente lo que reconoce."[149]

[149] Id.

CAPITULO IV

LUCHA DE LAS AUTOCONCIENCIAS. SEÑOR Y SIERVO

IV.1.Contexto.

Hegel en su camino a ser filósofo tenía conocimiento de la historia universal, de su historia regional y era consciente del mundo circundante, en otras palabras reflexionó en lo que acontecía y en lo que aconteció para vislumbrar de alguna manera la unidad de ambos aspectos: ver en lo que acontece las huellas de lo acontecido, ver en lo acontecido los gérmenes de lo que acontece, y posiblemente proyectar una concepción en lo que aún no acontece.

Pero los datos que disponía Hegel de la historia universal, de la formación y transformación de los imperios[150], de las relaciones sociales que se establecían, de su historia regional; no hubieran bastado para que su obra sea un clásico para la posteridad, en las ramas del saber en donde la innovación o ampliación de un conocimiento marcan hitos tiene que acontecer algo que alumbre la comprensión del investigador.

Se le achacado a nuestro autor muchas veces de idealista en sentido peyorativo, que sus textos están lleno de oscuridad ininteligible, de pura charlatanería, o incluso de que su filosofía del derecho justificó parcialmente los intereses de clase gobernante del Estado

[150] "Casi con toda seguridad Hegel utilizó la biblioteca de Steiger como fuente de estudios cuando encontraba tiempo libre. Se sabe que durante su época en Berna leyó, por ejemplo, la *Decadencia y ruina del imperio romano* de Gibbon, obra que pudo muy haber leído en la biblioteca del capitán [Von Steiger]" (p. 91). Véase Terry Pinkard (2001*) Hegel*.

prusiano; pero una investigación encaminada en su contexto y en su texto nos puede brindar ciertas implicancias y consecuencias para valorar positivamente lo que propugna.[151]

Las ideas mostrarían un sentido pleno si se las interpretara desde su contexto, cuando se las contextualiza se podrían hallar en ellas una continuidad en el devenir. Susan Burk-Morss, nos da un dato histórico sobre Hegel y su contexto en lo que respecta a la temática del señor-siervo y la lucha a muerte que la precede como descripción alegórica, diciéndonos "que [la] elaboró por primera vez en [la] fenomenología del espíritu, escrito en Jena en 1805-1806 (el primer año de existencia de Haití como nación) y publicada en 1807 (el año de la abolición británica del tráfico de esclavos)."[152]

Si asumiésemos que, Hegel, fue solamente uno de los primeros historiadores de la filosofía y que sus tesis solo eran nuevos desarrollos que la tradición ya habían planteado, como Aristóteles, Hobbes, Locke, Rousseau; entonces, estaríamos de acuerdo con Burk-Morss que dice lo siguiente:

> "Nos quedan dos alternativas. O bien Hegel fue el filósofo de la libertad más ciega de toda la Europa del iluminismo, superando a Locke y a Rousseau en su capacidad para ocultar la realidad que transcurría ante sus ojos (la página impresa ante sus ojos

[151] Para las complejas relaciones entre Hegel y su contexto, que van desde un regionalismo comunitario en contraposición con las monarquías de su tiempo y los estamentos sociales, y su simpatía con la revolución francesa que le mostrará un nuevo horizonte; véase Jacques D´Hondt (2002) *Hegel.* En esta obra biográfica podemos apreciar que "En 1979 definió el despotismo como la ausencia de constitución política […] Hegel siempre vivió bajo el despotismo. Prusia, donde terminó su existencia no tendrá una constitución hasta 1848, después de su muerte. El pensamiento político de Hegel se anticipaba a la realidad política."(p. 73). En esta misma obra se dice que Hegel "no tiene las prebendas de las que hubiera podido disfrutar en caso de ser, a los ojos de la administración prusiana, tal como se le ha llamado, peyorativa o enfáticamente, un filósofo de estado, el dictador de la universidad prusiana, el ideólogo titular de la monarquía absoluta. Hegel no percibía más que cualquier otro profesor. En la universidad de Berlín los honorarios de un químico o de un médico oscilaban entre mil quinientos y dos mil taleros: un teólogo recibía de dos mil a dos mil quinientos; un jurista, de dos mil quinientos a tres mil. En 1841 el nuevo rey de Prusia, Federico Guillermo IV ofrecerá seis mil taleros a Schelling, ya en su vejez, con la misión de combatir las secuelas hegelianas."(p. 244).

[152] Buck-Morss, Susan. *Hegel y Haití*. p. 54

> sobre la mesa de desayuno)[153]; o bien Hegel sabía –sabía que existían esclavos reales rebelándose exitosamente contra amos reales-, y elaboró deliberadamente su dialéctica del amo y el esclavo dentro de este contexto contemporáneo."[154]

Nosotros aceptamos que sus tesis fueron elaboradas con pleno conocimiento del contexto que le rodeaba, que estaba informado de las circunstancias que acaecían en su tiempo. Uno empezaría a inmiscuirse en algo por su tradición adquirida, pero por acontecimientos que escapan a nuestra decisión una termina enriqueciendo la tradición de otra manera; o sea, la propia voluntad no podría determinar por sí misma un enriquecimiento o giro en su saber porque se le de la gana, Burk-Morss señala que Hegel inscribe "en su tu texto la realidad histórica de la época que lo rodeaba como una tinta invisible."[155]

Ese mundo que acaecía para Hegel mostraba una posible contradicción, una contradicción entre lo que se dice y se hace respecto a eso que se dice, cuando se dice o se reclama algo, y esto dicho o reclamado no tiene un referente real para sustentar y sostener lo que se pretende en tal decir, la conciencia reflexiva se daría cuenta de aquella contradiccion. En Hegel pesaba la tradición moderna y los ideales de la Ilustración con sus postulados universales de libertad, pero la realidad moderna en su accionar se mostraba en contradicción con tales postulados. Burk-Morss nos dice:

> En el siglo XVIII […] una época en que la práctica económica de la esclavitud –la sistemática y altamente sofisticada esclavitud capitalista de pueblos *no* europeos como fuerza de trabajo en las colonias- hasta el punto que a mediados del siglo todo el sistema económico de occidente estaba basado en ella, facilitando

[153] Hegel leía el periódico *Minerva* en el que se publicaba los hechos sociales más importantes del mundo.
[154] Buck-Morss, Susan. Ob. Cit., p. 58.
[155] Ibíd. p. *61*.

> paradójicamente la difusión global de los ideales iluministas con los que se hallaba en franca contradicción.[156]

Y un ejemplo de los inicios de la explotación para beneficio y comodidad de Europa, llamada en esos tiempos como edad de oro, es la producción del azúcar. Como señala Susan Buck-Moss:

> "El azúcar transformó las plantaciones coloniales de las indias occidentales. Tanto en términos de capital como de trabajo intensivo, la producción de azúcar fue protoindustrial, provocando un aumento precipitado en la importación de esclavos africanos y una intensificación brutal de su explotación laboral para satisfacer la nueva y aparentemente demanda europea de la dulzura adictiva del azúcar."[157]

Las ideas revolucionarias o planteamientos políticos siempre se cegaban por sus intereses o no aceptaban la realidad general de la esclavitud como fundamento económico de sus propias sociedades, de ahí que sus ideas no tuvieron mayor trascendencia, y si fueron tomados en cuenta sólo lo fue en el ámbito de lo superficial; mas no tuvieron en esta época influencia decisiva para abolir la esclavitud. Susan Burk-Morss señala:

> "Fueron necesarios varios años de derramamiento de sangre antes de que la esclavitud -la esclavitud concreta, no su mera analogía metafórica- fuera abolida en las colonias francesas, e incluso entonces el triunfo fue efímero. Aunque fuera el único resultado lógico posible del ideal de libertad universal, la abolición de la

[156] Ibíd. p. 9-10.
[157] Buck-Morss, Susan. Ob. Cit. p. 24.

> esclavitud no se produjo a través de las ideas revolucionarias o incluso de las acciones revolucionarias de Francia, sino a través de los esclavos mismos."[158]

Siguiendo a SusanBuck-Morss, el hecho que habría marcado a Hegel para que desarrolle sus tesis filosóficas respecto al señor y el siervo, fue el establecimiento de Haití como nación constitucional e independiente en 1805 tras largos periodos de rebeliones a lo largo de todo el siglo XVIII; y que Hegel lo reconoce diciendo lo siguiente:

> "Así, debe lucharse por la libertad […] arriesgando la propia vida tanto como la de los otros, mientras que los negros son vendidos y permiten que se los venda sin ninguna reflexión sobre si es justo o injusto. Y aun más: no puede decirse que sean ineducables… pues no solo han recibido ocasionalmente la cristiandad con mayor gratitud, sino que incluso han fundado en Haití un estado sobre principios cristianos"[159]

Con esta salvedad, la cual hace referencia al contexto y al autor permitiéndonos enriquecer nuestra interpretación, pasemos a desarrollar el planteamiento de Hegel sobre la relación social entre "hombres".

IV.2. Manuscrito: *Filosofía real*.[160]

Este texto no solo revela la dirección de la *Fenomenología del espíritu*, sino también, el lado concreto o tangible del enfrentamiento de los individuos, la lucha, que tendrá como fin no el sujeto reflexivo superado, sino el sujeto de derecho. *Filosofía real* procede de los manuscritos no publicados por Hegel, aquí, aparece claramente la lucha por el

[158] Ibíd. p. 34.
[159] Ibíd. p. 83.
[160] Hegel, Georg Wilheim Friedrich (1984) *Filosofía real*. Traducción de José María Ripalda.

reconocimiento, la lucha a vida o muerte; dentro de un enfoque totalizador de las partes en el que se articula cada parte a un sistema. En efecto, *Filosofía real* es el primer intento de un sistema de la ciencia, que se irá renovando hasta la publicación de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en donde la lucha por el reconocimiento no sólo tiene como resultado el individuo libre en su praxis y reflexión, sino también una constitución de un Estado de derecho (espíritu objetivado en cuanto leyes) que más allá de la familias y la comunidades garantizaría una abstracción individualidad universal en una trabazón de derechos y deberes. En la investigación preliminar a la traducción del manuscrito José María Ripalda nos dice:

> "En la filosofía real la conciencia se opone como ámbito estrictamente propio del Espíritu a la naturaleza; en la fenomenología Hegel dispone ya del instrumental especulativo para una teoría de la individualidad, que en sentido estricto sólo se esboza en la filosofía real (cfr. Infra, nota a215/22). En este descubrimiento especulativo de la conciencia individual real se plasma la figura definitiva de Hegel y su principal efectividad histórica."[161]

En este texto primeramente el hombre se encuentra inmerso en la familia, su trabajo no es para sí mismo, para su singularidad; sino para la generalidad que representa la familia. Aquí las individualidades se contraponen no como puras autoconciencias excluyentes, sino como individualidades que pertenecen a una familia que tienen derecho de posesión (derecho natural), y no de propiedad. La posesión aparece aquí dirigida a las cosas, y no a otro individuo. El hombre se constituye sobre las cosas. Hegel sostiene que tal posesión sobre

[161] Ibíd. p. xxv.

las cosas es en un primer momento posesión directa sobre las cosas, en otro momento posterior la posesión sería indirecta por medio del siervo; tal posesión implicaría un poder directo sobre las cosas, pero también implicaría después un poder indirecto por medio del siervo. En esta posesión habría una exclusión primaria del otro respecto de la cosa apropiada, pero cuando hay la mediación del siervo, ya no se le excluye de la cosa en su totalidad, sino parcialmente; el siervo recibe lo que el señor determina.[162]

La posesión de algo trabajado es reconocida, pero tal posesión excluye a otro de poseerla. Se parte del reconocimiento de la posesión y no de un estado de naturaleza de lucha contra todos por posesión de objetos. La familia, la tribu, es anterior al estado de derecho, pero implica "cierta derecho".

Hay que resaltar que antes de la lucha los individuos tienen ya la conciencia del reconocimiento de la posesión experimentada[163], conciencia que después de la lucha y, por ende, de una nueva configuración social, volverá a reconocer la posesión como derecho de propiedad. "Ese reconocimiento tiene que llegar a ser. Tiene que llegar a ser para ellos lo que son implícitamente. Su ser reciproco es el comienzo de ello."[164]

Al tomar alguien alguna posesión, la determinación del ser general, excluye a un otro, así aparece "uno como excluido del ser, el otro como excluyente"[165]; el excluido toma conciencia, no sabiéndose en el otro excluyente, sino sabiéndose como negado; no encuentra su conciencia en el otro, sino en su condición de desposeído respecto a la

[162] Ibíd. p. 176.
[163] Tenemos, por un lado, el reconocimiento de quien hace el producto en tanto cosa trabajada como lo suyo, por otro lado, tenemos el reconocimiento de quien se da cuenta a partir de la noción de hacer (como trabajo) que ese algo no le pertenece, sino que le pertenece a otro.
[164] Ibíd. 178.
[165] Id.

posesión del otro. Sin embargo, se da cuenta de la determinación del ser general por el otro, y solo en su reacción (en tanto vulnera la posesión del otro) el otro tendría la conciencia del excluido que vulnera.

Es clave que el excluido es el que vulnera y ofende al ver el hecho de posesión o ver que el ser general se ha particularizado, tiende a poseer por su ansia lo trabajado por el otro, lo que este posee; quiere poseer lo posesión del otro (lo poseído), la noción o *el concepto* de posesión en su alienación surgiría desde el punto de vista del que "está poseído" frente a lo poseído por el otro o frente a su objeto[166]. La cosa o el ser particularizado se ha olvidado, ambas conciencias superan la relación con lo poseído para relacionarse entre conciencias, entre sí mismas; "cada una quiere valer ante el otro, tiene por fin intuirse en el otro."[167] Si bien la lucha empieza por la posesión, aquella no termina en ésta, el ofendido buscará ser reconocido como igual.

Este pretendido reconocimiento como igual, se daría en un primer momento en Hegel en la conciencia, luego viene la búsqueda de la igualdad en la práctica; la conciencia tendería a objetivarse. Todo esto sería como un efecto necesario, incluso la conciencia de sí misma sería como un efecto en la que se daría a partir de esa relación de exclusión en la que en el excluido nacería la conciencia de sí mismo, la conciencia en sí del que excluye o conciencia que sabe que excluye sería la reacción frente a la acción de conciencia excluida. Lo primero que se daría es la determinación del ser general, la relación de exclusión es posterior. La activación de la conciencia lleva consigo la actualización en la existencia del contenido que nace en esta conciencia. Así, Hegel nos dice: "Pero para valer como absoluto, tiene que

[166] Podría interpretarse esto de "estar poseído" en el sentido de tener cerca al espíritu o tener el saber y dejar llevarse por ello, y no tanto sería la objetualidad creada. Para salir de "tal posesión" habría que reconocer que el objeto no le pertenece por que no habría habido mediación del trabajo de la parte alienada.
[167] Id.

explanarse a sí mismo como absoluto, como voluntad, es decir: como no valiéndole ya su existencia, la que tenía como posesión, sino este su ser-para-sí consciente; ser que tiene el puro significado del saber acerca de sí y así accede a la existencia."[168]

El ensimismamiento como voluntad de persistir en su saber de sí sería propio de cada singular al estar cada uno como ser para sí, según la diferenciación de estos singulares en su saber de sí se llegaría a la lucha a vida o muerte, su resultado sería ser el puro sí mismo a partir del otro en un saber el ser como algo para ellos sin exclusión. Hegel afirma: "Esta voluntad sapiente es, pues, general. Consiste en estar reconocido. La voluntad, opuesta a sí en la forma de la generalidad, es el ser, realidad sin más; y el singular, el sujeto, es la persona. La voluntad del singular es la general y la general es singulares: ética comunitaria en general; pero a las inmediatas es el derecho."[169]

Aquí vemos, como dijimos antes, que el individuo se convierte en sujeto de derecho porque la voluntad de los singulares deviene en voluntad general, las leyes del estado moderno serían el resultado de esta relación en la existencia o de relaciones concretas y no abstractas. Se llega a la voluntad general no por la conciencia de sí mismo, tanto en su negatividad (conciencia ofendida) como en su positividad (voluntad sapiente desprendida del impulso), sino por el restablecimiento de la existencia del individuo. Hegel es explícito en este aspecto al decirnos que el trabajo y el consumo se tornan generales para los individuos, todos trabajan y todos consumen, hay un acceso directo a la cosa trabajada y ya

---

[168] Ibíd. p. 180.

[169] Ibíd. p. 180-181. Aquí se hace notar un desarrollo prematuro de la autoconciencia como subjetividad dentro de una objetividad intersubjetiva, Hegel en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* nos dice: "Esta reaparición universal de la autoconciencia, el concepto, el cual se sabe como subjetividad idéntica consigo en su objetividad, y que por ello se sabe universal, es la forma de la conciencia de la *sustancia* de toda espiritualidad esencial, de la familia, de la patria, del estado; lo mes igualmente de todas las virtudes, del amor, de la amistad, de la valentía, del honor y de la fama. Pero este *aparece*r de lo sustancial puede también separarse de lo sustancial y mantenerse de por sí como honor sin contenido, prestigio hueco, etc." (p. 481).

no habría una mediación una mediación servil por medio de un individuo, la única mediación posible es que habría un servicio mutuo entre los individuos. [170]

Grosso modo, este manuscrito revela la individualidad sujeta a la generalidad enmarcada o tendiendo a ésta, aquí no se trata de la contraposición entre el señor y el siervo ni cómo la conciencia servil deviene en formas culturales; tampoco se hace referencia que un individuo se posesione de la vida existencial de otro individuo, de conservarlo (*servus*) para sí. Lo que queremos hacer notar de este manuscrito es que Hegel ha hecho explícito las condiciones materiales o existenciales que cada individuo reclama para sí y que siempre están ahí, en la Fenomenología del espíritu Hegel asume este lado concreto de la vida, cosa que la crítica de la izquierda hegeliana no acierta en sus comentarios.

Se puede decir, siguiendo a José María Ripalda, que "la *fenomenología,* como introducción al sistema, pretendía abrir a los sujetos históricos de entonces el acceso al núcleo filosófico, trascendental, de su existencia, para que de este modo se constituyeran en los sujetos superadores de su fase histórica"[171]; y también para que se liberen de su falso saber de sí, para que salgan al contenido concreto y haya la posibilidad de darse cuenta del enmarañamiento abstracto en la que la conciencia estaba inmersa.

La figura del señor-siervo también tendría que ser superada, interpretada desde la esclavitud moderna y desde la esclavitud antigua, en el individuo existencial que acontece y en el sujeto reflexivo que interpreta.

[170]Ibíd., p. 182-183.
[171]Ibíd., p. *xxv*.

IV.3. Señor y siervo.

Para que se constituya esta dualidad de la autoconciencia, la del señor y la del siervo, que son cada una para sí como singulares o individuos independientes frente a frente, tienen que enfrentarse. Hegel en la *Fenomenología del espíritu* nos dice que cada autoconciencia "es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de sí de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el yo; y, en esta inmediatez o en este ser su ser para sí, es singular. Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo."[172]

Según el manuscrito, *filosofía real* de Hegel, la exclusión (el que excluye y el excluido) o el ser para sí se da por una cuestión existencial, un para sí que no es igual en los involucrados en el enfrentamiento, cada autoconciencia para sí está cierta de sí misma; pero esta certeza es distinta en cada autoconciencia, y por esa distinción es que la certeza no es verdad. De manera análoga en la *Fenomenología del espíritu* se nos dice que cada autoconciencia está cierta de sí misma sin saber nada de la otra autoconciencia ni de su objeto. [173] Hay que hacer notar, sin embargo, una posible diferencia entre el manuscrito de Jena y la Fenomenología, en esta obra Hegel usa *Begierde* (deseo, apetencia, anhelo) de manera central para referirse a la autoconciencia práctica, en cambio, en el manuscrito usa *Trieb* (impulso, instinto, pulsión); esta diferencia marcaría un giro hacia la practicidad del saber en la fenomenología en la que el impulso y autoconciencia estarían fusionados o matizados interpretándose como deseo o anhelo, en el manuscrito hay ecos aun de cierto naturalismo. al usar la palabra *Trieb*.

[172] Hegel. *Fenomenología del espíritu.* p. 115.
[173] Id.

Cada autoconciencia cae fuera de sí y se olvida de la existencia objetiva, ambas están tensionadas, la negatividad de cada autoconciencia no reconoce la determinación universal de la existencia, ni del otro, menos de la vida; sino estaría hundido en la propia determinación de su saber.[174] Esta tensión se traduce en el hacer destructivo hacia el otro y, a la misma vez, en tratar de conservarse a sí mismo arriesgándose a vivir o morir.

Si bien "la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida"[175], sin embargo, supone todas estas cosas. La conciencia se hace autoconciencia ante la presencia del otro, ante una presencia que hace la exclusión sin saber que la hace, el resultado es una dualidad: el excluido y el que excluye.

Frente a la naturaleza ambas autoconciencias, cada una por su lado, despliegan trabajo. La esencia de la autoconciencia es la conciencia de otra conciencia que no le reconoce su señorío (ser dueño de cosas). Es conciencia de sí y para sí frente a otra conciencia que es en sí y para sí bajo un mismo nexo, pero como extremos de distinto contenido. Los señoríos ya tienen instalado un mundo en la naturaleza, Hegel, en *Filosofía real* (manuscrito) nos dice que la lucha es un enfrentamiento de individuos que pertenecen a familias. En la *Fenomenología del espíritu* se asumiría toda la riqueza concreta que describe en el manuscrito *Filosofía real*, el elemento hostil no es "la naturaleza", sino otro individuo; lo hostil adquiere un carácter activo, se hace hostilidad.

La lucha es por el reconocimiento, no de las cosas, sino del individuo como señor (de las cosas) ante otro individuo, en esta hostilidad y lucha los individuos se olvidan de su mundo

[174] Ibíd. p. 115-116.
[175] Id.

y de la naturaleza (ser general *inmediato*). Prueban su certeza de sí como existencia para sí y para el otro en la lucha a vida o muerte.

El resultado de la lucha no es la muerte de uno de los contrincantes; si lo fuera, no habría el juego de determinabilidades contrapuestas que la experiencia muestra. La experiencia en la mayoría de los casos muestra como la vida, como pulsión de supervivencia, se afirma en contra de su cancelación; Hegel en la *Fenomenología del espíritu* nos dice: "la vida es la posición *natural* de la conciencia, la independencia sin la negatividad absoluta, la muerte es la negación natural de la misma conciencia, la negación sin la independencia y que, por tanto, permanece sin la significación postulada del reconocimiento"[176]. Así, "en esta experiencia resulta para la autoconciencia que la vida es para ella algo tan esencial como la pura autoconciencia"[177]; el resultado de la lucha pone "una autoconciencia pura y un conciencia, que no es puramente para sí sino para otra, es decir, como conciencia *que es*o conciencia en la figura de la coseidad"[178].

En la conciencia en sí no radicaría el impulso para poseer cosa, la conciencia que simplemente *es* simplemente *hace*[179], su ser es hacer todo lo que hace para la subsistencia; en cambio, lo "que hace" la autoconciencia pura sería tomar o-posición u oponerse a la coseidad y a la conciencia que hace, y determinar la posición de la conciencia que hace y de los objetos que esta hace. Hegel nos dice: "Estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el

[176] Id.
[177] Ibíd. p. 117.
[178] Id.
[179] Hace desde la apetencia o desde la necesidad en su relación con la cosa por medio del trabajo, en la que se formaría la objetividad de la cosa, para adueñarse o servirse del objeto o cosa determinada.

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."[180]

Ahora el señor no sólo se relaciona con la cosas como señor, sino también con la conciencia del siervo, es ser para sí inmediato y ser para si mediado. El señor no solo se pone como un para si reflejado en si mismo, sino también, se pone como un para si reflejado en la conciencia del siervo; ahora el señor no sólo se relaciona con sus cosas sino también con el siervo (éste o esto le pertenece).

El señor se relaciona al siervo por la coseidad a la que éste ha sido destinado, el siervo es para la cosa, la coseidad es su cadena; el siervo es dependiente no sólo del señor a quien le pertenece su vida, sino también de la coseidad que le pertenece al señor. Es por el resultado de la lucha que el siervo tiene puesta esta doble dependencia.[181]

El señor no sólo se ha puesto como la potencia que se haya por encima de la coseidad, sino que pone la coseidad por encima del siervo[182]. Ya no se relaciona con la cosa de forma inmediata por medio del trabajo, ahora el señor se relaciona con la cosa por medio del siervo. Hegel señala que el siervo está atado a la cosa desde el momento en que se rinde y se hace siervo, reconocería que está atado a la cosa y que depende del señor, pero anhela su independencia en la coseidad.[183]

---

[180] Id.
[181] Se puede ver aquí el germen de los desarrollos posteriores sobre la propiedad privada en esta perspectiva contrapuesta.
[182] Esta idea nos sugiere la aparición del fetiche por una relación social de dependencia o de subordinación, Marx después lo mostraría en la mercancía, el dinero y el oro.
[183] Ibíd. p. 117-118.

El siervo es doblemente dependiente, depende del señor y depende de las cosas del señor, en ambos casos su vida está en juego; para existir y subsistir debe someterse al señor y a sus cosas.

El señor en principio ya es señor porque tiene dominada la cosa, ésta es algo negativo para él; en la lucha contra la otra autoconciencia vendrá un nuevo tipo de dominación, a saber, una autoconciencia domina a otra autoconciencia, y la domina porque en la lucha ha vencido sobre la otra, a esta otra autoconciencia la conserva para sí. El señor ha ampliado su dominio en otro orden.[184]

El señor tiene dominio de todo su mundo o de todo orden-amiento que le pertenece[185], porque le sirve es porque lo conserva, al advenir la otra autoconciencia ésta se pone como tercer termino, siendo el primero el señor y el segundo la coseidad que le pertenece o la posesión de la coseidad determinada.

Pero, el señor al incluir negativamente a la otra autoconciencia como siervo ya no se relaciona inmediatamente o directamente con la cosa, sino mediatamente; llega a la cosa por medio del siervo. Hegel sugiere que la negación del señor respecto de la cosa en principio es total e independiente, mientras que la negación del siervo es parcial y dependiente, la niega (la transforma) y la consume de acuerdo a lo que el señor establece.[186]

---

[184] Al salir del grupo social simple (la familia) y traspasar los limites de la tribu con una tendencia a la guerra y un marcado excedente económico se va gestando la división marcada entre trabajo material e intelectual; pero ya antes "en el trabajo de cada individuo se está produciendo siempre una división entre trabajo intelectual, planificador, y trabajo material, de ejecución" (Simon, josef. *Le problema del lenguaje en Hegel.* p. 117). Con la utilización de la servidumbre en todas las actividades a la que se le destina se hace efectiva la división del trabajo, no solo en trabajo intelectual y trabajo material, sino también la división de estos en múltiples trabajos.

[185] Su familia, tierras, herramientas, etc.

[186] Ibíd. p. 118.

Aquí está la matriz del extrañamiento y de la exteriorización, la determinación de la naturaleza por ambas autoconciencias se quiebra con la independencia de una y con la dependencia de la otra. En principio esta autoconciencia viviente se siente como extraña ante lo que le rodea o se le opone, pero ésta también se le presenta como extraña o indeterminada (doble extrañez o indeterminación), necesita asimilar su entorno para poder existir, conociendo y reconociéndose en ese entorno, en este proceso de asimilación los dos extremos se irían determinando o reconociéndose.

Nuestro modo de asimilar o consumir la cosa estaría ligado a una apetencia sapiente, pero esta no se satisface directamente; sino que depende de un modo de conciencia (transformar la coseidad) que se empata con el modo de ser de la apetencia, su sapiencia; este doble modo de ser correlacionado o, como señala Rubén Dri, "segundo momento de la dialéctica recibe diversos nombres como particularización, limitación, determinación, para sí, etc. Todos ellos significan también siempre el momento de la salida, el ir hacia fuera, que en castellano recibe diversas denominaciones como exteriorización, alienación, enajenación, objetivación"[187].

Cabe destacar que no solo el siervo se enajena, sino también el señor, al considerar el trabajo en la generalidad de la vida como agente socializador; tanto el siervo como el señor son atraídos a nuevas formas de actividad que el devenir social en la vida les prepara. El siervo tiende a lo subjetivo, mientras el señor a la objetividad; la unidad de estos caracteres se ha dislocado por la nueva dependencia mutua entre el señor y el siervo.

El individuo como autoconciencia se define como una carencia conocida (deseo) y una satisfacción reconocida(goce), entre las existencias hay un mutuo extrañamiento, cada uno es extraño a otro; sin embargo nada es quieto, para poder existir necesitan traspasarse en

[187] Dri, Rubén. *La fenomenología del espíritu de Hegel.* p. 172.

distintos ordenes. Teóricamente, la naturaleza o alteridad se le muestra algo como extraño en tanto predomina el momento de la carencia, del deseo insatisfecho; es extraña en tanto parte externa que no la reconoce como parte de sí mismo, pero que por necesidad (saber-hacer) tiene que formar parte de uno mismo. A la insatisfacción le sigue la satisfacción por medio del saber-hacer y solo en la generalidad de este saber-hacer.

Así, esta necesidad revela que hay algo que nos liga a la otredad, el deseo (la destinación de la carencia para su determinación) sale fuera de sí para destruir y asimilar la cosa; pero no solo eso, sino que la autoconciencia como ser para sí necesita del trabajo o el hacer, con lo cual la destrucción y asimilación no es directa; sino que para cancelar el deseo debe cancelar la otredad (llenar su vacio vaciando lo lleno) por medio de la herramienta (lo que media entre el hombre y la naturaleza). El trabajo con herramientas (propias), y todo el saber que esto implica, es lo que las diferencia de las demás formas de satisfacerse inmediatamente.[188]

La mediación del trabajo con herramientas determinaría la otredad o la naturaleza, de la pertenencia de las herramientas se va haciendo una extensión de pertenencia en la naturaleza, un campo de acción y aplicación. En un grupo social la pertenencia o la propiedad de herramientas en su uso sería individual, mientras que la pertenencia o propiedad natural juntamente con la producción y el consumo pertenecería para todo el grupo, pero frente a otro grupo social todas las propiedades artificiales y naturales de un grupo aparecen como ajenas o privadas, entre grupos cada grupo tiene para si sus pertenencias y su producción.

[188] La necesidad y su saciedad es de carácter animal, es llenar el vacío o la carencia (hambre y frio), esto revela un modo de estar (*esse*) que sería como desgarrarse diario en el cual se intuye o presagia la muerte, pero que una vez calmado posibilita los demás modos de estar. El modo de hacer el equilibrio en nuestra especie por medio de un pensar (logos) práctico (por ende, social) que descubre y que, a su vez, permite modos de estar en el mundo, deja atrás la particularidad de la necesidad o la configura hacia la universalidad como deseo; el deseo tiene su goce en su mundo (el contexto al que pertenece el hombre).

Con el nuevo orden el señor (*dominus*) domina algo que está más allá de sus pertenencias, domina a otra autoconciencia sin reconocerla como tal, tampoco pretende conocerla, solo la obliga al puro hacer, le despoja de su materialidad (de su pertenencia)[189], en otras palabras lo enajena materialmente; al enajenarlo materialmente lo enajena espiritualmente (sale fuera de sí porque no tiene nada en sí). La autoconciencia dominada nuevamente necesita llenar el vacío de la vida, pero ahora como vida dependiente.

Como vida dependiente y despojado de todo, sin herramientas ni naturaleza que le pertenezca[190], su producción y consumo ya no dependerá de sí mismo ni será para sí mismo, sino que dependerá del ser independiente (el señor); ahora tendrá que trabajar la naturaleza no para sí, sino para el señor; al no trabajar para si, sino para otro no se le reconoce como autoconciencia para si. En este orden la producción es olvidada y el consumo o puro goce es lo que aparece.

Al darse la transformación (el trabajo) de la naturaleza sólo en manos del siervo con su conciencia soterrada, la autoconciencia del señor se pone en la praxis como distanciada de la naturaleza; ambos se enajenan; el siervo por fuerza directa, mientras que el señor por inercia. Hay un desnivel en ambas autoconciencias: la conciencia del siervo se embota en el trabajo (actividad) sobre la cosa natural (independencia de la cosa), mientras que la

[189]Podría darse el caso de que individuos foráneos sin pertenencia, que no tienen posesiones y que por tanto no han sido ni pueden ser despojados de nada porque nunca han tenido posesiones, pudieran adquirir con suma naturalidad una conciencia servil frente a la conciencia del señor. Esto sería muy distinto a la imposición de obligaciones, toda imposición crearía una tensión en la conciencia, tanto en el que impone como en el impuesto.

[190] La Herramienta es considerada como el término medio entre el hombre y la naturaleza. El que realiza el trabajo en lo trabajado necesita para su efectividad, y que es la condición para que ambos existan, de la herramienta.

conciencia del señor se dedica a gozar puramente la cosa (dependencia y pasividad). El siervo produce y consume según lo determinado por el señor que solo consume[191].

La conciencia del siervo se pone como inesencial frente a la transformación de la cosa y frente a la conciencia que señorea el establecimiento de la cosa determinada. El siervo reconoce a la otra autoconciencia como el señor y se reconoce a sí misma como un ser desposeído sin pertenencia que sólo se dedica al trabajo. Ambas conciencias son autoconciencias, pero el señor es autoconciencia para sí en tanto que el siervo es autoconciencia para otro; el siervo reconoce al señor como autoconciencia paras sí, pero el señor no lo reconoce como autoconciencia para sí, sólo mira la vida del siervo desde su condición de útil.

El señor al haber vencido en la lucha determina a la otra autoconciencia como *servus*, como útil u objeto que transforma la naturaleza para su goce. El siervo poseería una conciencia soterrada que buscaría realizarse en la concretud del señor, una búsqueda que el señor sabría pero que no ayudaría ni querría reconocer por sentir que su dominio pueda menguar; al devenir en los parámetros del señor la conciencia del siervo se hace dependiente.

El señor hace trabajar al siervo materialmente asignándole determinadas actividades, mas él no las realiza, al hacerle trabajar el siervo va adquiriendo una determinada conciencia que

[191]No solo en la producción para la supervivencia de ambos, sino en la producción de un excedente que permite la producción de nuevos objetos que no tienen nada que ver con las necesidades básicas…objetos que son como una especie de amuletos de poder y que al ser deseados impulsan la producción en general para ser utilizados; creando. así. indirectamente puestos de trabajo. La vigencia de esto se puede ver en que el consumidor muchas veces no ve la comodidad de los objetos;: y si la ve, no la siente; pareciese que mediante tales objetos satisface sus ansias de poder o carencia de poder. El trabajador (en la mayoría de los casos) ve el "progreso" en la posesión de objetos de alto valor, trata de poseer la objetividad del señor; la hazaña y la celebración es ahora en la mercancía comprada.

se diferencia de la conciencia del señor[192]. Pero esta actividad embota la autoconciencia *para sí* hasta reducirla a conciencia de sí (conciencia servil). El siervo se debilita en el trabajo físicamente y mentalmente transformando la naturaleza, pero no debilita ni transforma al señor.

Para que el reconocimiento sea mutuo ambas autoconciencias deben desplegar trabajo intelectual y material, y ambas deben equilibrar sus fuerzas para transformar la naturaleza por medio del trabajo; para que haya un reconocimiento mutuo Hegel nos dice lo siguiente: "pero, para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra el otro."[193] Marx nos dirá después análogamente y sin restricciones, desde el contexto en el cual le toco vivir, y que hoy en día no pierde vigencia, lo siguiente: "el no-obrero hace contra el obrero todo lo que éste hace contra si, pero no hace contra sí lo que hace contra el obrero."[194]

La conciencia ha devenido y se pone por un lado como conciencia del señor[195], y por otro lado como conciencia del siervo. La conciencia del señor impone a la conciencia del siervo no sólo el contexto en el cual estaría determinado, sino también el carácter particular. La conciencia servil asume su condición existencial en el contexto imperante, incluso asume el carácter particular del señor. La conciencia desposeída frente a la conciencia del señor asume una conciencia servil, el señor se reconoce como señor de cosas y el siervo lo

[192] La conciencia del señor también ha devenido en una nueva configuración, su conciencia de posesión se ha ampliado y fortalecido con la dominación del siervo. El señor tiende a las cosas a poseerlas; mientras que el siervo las trabaja conformándose en lo que puede obtener o en lo que puede "soñar naturalmente" deseando el mundo material del señor.
[193]Hegel. *Fenomenología del espíritu.* p. 118.
[194] Marx, Karl. *Manuscritos económicos-filosóficos.* p. 88.
[195]El señor traducido en el mundo capitalista contemporáneo es el empresario, muchos que no aceptan su condición existencial ni se pliegan a una ideología o programa por el cambio terminan imitando todas las formalidades del empresario e instruyéndose en lecturas de cómo alcanzar el éxito empresarial.

reconoce como señor de cosas[196]; el siervo se reconoce como siervo y el señor lo reconoce como desposeído, pero no reconoce su modo de vida. El siervo quiere ser como el señor, pero éste no desea ser como aquel[197].

La conciencia del siervo es temporal (quiere llegar a ser…), la del señor es atemporal (ya *es*). La independencia de uno y la dependencia frente a otro están ligadas por la determinación que cada uno tiene frente a la cosa, determinación como resultado de aquella lucha. Un señor sin cosas no puede tener siervo aunque pueda seguir soñando que es señor.[198]

La independencia del ser para sí sería la esencia, la dependencia del ser para sí lo inesencial; lo que deviene después de lo que se establece (señor y siervo) es la tendencia a un trastocamiento; el señor se hace dependiente y el siervo tiende a la independencia, el señor se encuentra atado al siervo mientras que éste tiende a desatarse, trata de zafarse. La autoconciencia como concepto es el ser para si independiente frente a una objetualidad independiente, el señor al objetivar al siervo (al determinarlo como inesencial y dependiente) pone en tensión la relación con éste, cada quien jala o reclama la esencialidad de la vida. Cuando Hegel nos dice: "claramente se ve que este objeto no corresponde a su

[196]Y en muchos casos como modelo a ser.

[197] Detrás de estas relaciones de aceptación y rechazo se esconde la vida, ambas conciencias originarias en pugna devienen cada una como conciencia fuera de sí y que en su totalidad tienden al equilibrio; lo que configura el contexto de la conciencia servil es la pugna de los grupos de poder. Como individuo, en la mayoría de los casos, uno piensa para si y se olvida del todo; aunque el todo esté actuando. "A un sabio de nuestros días, por ejemplo, le parece, en general, tan absurdo y tan degradante que su hijo se haga artesano como podría parecerle a un sabio antiguo, y el comerciante de nuestros modernas y democráticas ciudades comerciales mira al pequeño tratante y al tendero con el mismo desprecio con que, en Atenas, el *emporos* miraba al *kapelos*" (Meyer, Eduard. *El historiador y la historia antigua*. pág. 100.); y que sin embargo "ambos" se necesitan…

[198]Acaso un siervo con cosas sería independiente, la materialidad insatisfecha (en la existencia y en el sexo) ha creado un mundo ideal en el cual el espíritu se posa en las almas no para que puedan echar vuelo hacia la libertad, sino para amarrarlas en las ramas de la constante insatisfacción; la dependencia mental-material en que la conciencia de la mayoría se forma día a día.

concepto"[199], nos está diciendo que en el hacer de ambos el señor independiente es dependiente respecto del hacer del siervo, lo inesencial se convierte en lo esencial, y él que suponía esencialidad la pierde.[200]

El señor está frente al objeto, el siervo está en el objeto teniendo frente al señor; el siervo va haciendo el objeto, va haciendo el mundo, hace la vida pero no le pertenece. La posición del señor no tiene historia continuada que contar ni por hacer, solo son esquemas o modelos de poder según las circunstancias; la historia le pertenece a la conciencia servil, el espíritu vive en el elemento palpitante de la libertad en negación[201].

La verdad de la cosa sería la indeterminación y su independencia para la autoconciencia; la certeza de la autoconciencia sería la independencia frente a la cosa, el señor tiene la certeza, pero no la verdad de la autoconciencia; según Hegel el señor sólo tiene su verdad como "la conciencia no esencial y la acción no esencial de ella."[202] El señor trata al siervo como objeto dependiente, en el fondo sería el señor quien se hunde como objeto dependiente porque depende del hacer del siervo y depende de la cosa determinada por el siervo para su goce. La mediación del trabajo en la cosa sería lo esencial, el señor al no tener esta mediación se haría inesencial como autoconciencia y como hacer.

---

[199] Hegel. Ob. Cit. p. 119.

[200] Claro está que el señor supone esencialidad e independencia por la posesión de tierras, objetos e instrumentos, y que en el trabajo el siervo es lo esencial por ser la fuerza activa. Marx nos dirá que la propiedad privada en tanto medios de producción estando avalada por las leyes y por la fuerza represiva es lo que mantiene en dependencia a la clase oprimida. Ya se ve aquí la primacía (lo primario esencial) de la economía como esencia cultural que Hegel no lo hace explícito, pero el movimiento de la conciencia en relación a otra conciencia fundada en la materialidad hacia la conciencia desdichada es claramente explicitado por Hegel. Se oprime por la fuerza, la lucha o guerra, y se la mantiene por medio del trabajo servil que se actualiza por la necesidad vital de la existencia como supervivencia y se potencializa por el recuerdo del miedo a la muerte transfigurado en la leyes o, mejor dicho, en los que hacen cumplir las leyes. A la luz de esto la fenomenología puede ser juzgada como la descripción del movimiento de la conciencia hacia la libertad espiritual e independencia material de la conciencia servil frente a la estela del señor.

[201] Y viviría al repetir su actitud y al renovar sus carencias junto a sus satisfacciones, su libertad actuaría en dos ordenes: una libertad de crear o determinar renovadamente la cosa ya determinada, y la otra sería una libertad ontológica en tanto posibilitaría las condiciones para que esta libertad constantemente se realice.

[202] Id.

Hegel como actor filosófico en su mundo, al ser en su mundo y al interpretar un *telos* en el mundo humano que interpreta: la tendencia a la libertad y a la verdad, toma posicionamiento y nos dice: "la verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil."[203] La conciencia servil comienza apareciendo fuera de sí, queriendo ser como el señor, pero este comienzo no es la verdad de la autoconciencia (la verdad de ser para si y de ser para otro); no es puro ser para sí, este no ser puro ser para sí es su certeza (ser dependiente). Así como el señor es lo inverso (es dependiente) de aquello que quiere ser o que supone ser (ser independiente), así el siervo como dependiente querrá ser independiente (como el señor).[204] La servidumbre se dará cuenta que el señor es un modelo a no seguir; pero para que la conciencia llegue a esto tendrá que pasar aún por una serie de figuras.

[203] Id.
[204] Id.

CAPITULO V

CONCIENCIA SERVIL

V.1.El temor del siervo

Dice Hegel: "Solo hemos visto lo que es la servidumbre en el comportamiento del señorío"[205]. Ahora el siervo es puesto, o mejor dicho, se pone como dependiente visto desde sí, pero visto desde el otro (el señor) es puesto como objeto y en la obligación de transformar (trabajar) la naturaleza no para sí, sino para el señor. "Pero la servidumbre es autoconciencia, y debemos pararnos a considerar ahora lo que es en y para sí misma."[206] Para la servidumbre el señor es la esencia, la verdad es la conciencia independiente que está fuera de ella. Es pura negatividad que tiende al ser para si, por el miedo a la muerte en la lucha la conciencia servil tiene un carácter de angustia, le "ha hecho temblar en si misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo."[207]

La angustia se puede contextualizar en un supuesto momento efectivo de agresión, pero el sentido de la angustia adquiere vida o toma cuerpo en lo que viene después de la agresión. La vida primeramente es la existencia natural, al servir por medio del trabajo "supera en todos los momentos singulares su supeditación a la existencia natural"[208]. El temor[209] pone un horizonte material (de supervivencia) y un horizonte ideal (de independencia), el temor propicia la obediencia y el trabajo servil conjuntamente.

---

[205] Ibíd. p. 119.
[206] Id.
[207] Id.
[208] Id.
[209] El temor en su devenir se objetiva como inconsciente social y como conciencia social establecida (leyes). Y por medio de la teoría, reflexión o ideales que la conciencia servil plasme no se llega a la conciencia de si misma ni a la independencia. Así, la conciencia se mostrará en su devenir como estoicismo, escepticismo y conciencia desventurada hasta alcanzar la conciencia de si en lo real y la independencia en lo real, no puede haber verdadera conciencia de si sino hay verdadera independencia en lo real.

V.2. La formación cultural.

El miedo al señor hace que la conciencia tenga contenidos para ella misma: "pero a través del trabajo llega a si misma"[210]. Si el señor es pura apetencia satisfecha, quien realiza el trabajo (el siervo) "es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo formativo"[211]. La acción forma al objeto y a la conciencia.

Hegel afirma que la singularidad de la conciencia o el puro ser para sí en tanto hace o trabaja el objeto en relación a la objetualidad del señor es un hacer fuera de sí, es una hacer para otro y desde otro, respectivamente tanto materialmente como idealmente. Intuye el ser independiente trabajando, y trabajando se intuye a sí misma desde su dependencia frente al señor.[212] Esta dependencia como dominación[213] la establece el señor en lo que tiene transformar el siervo y cómo tiene que transformarla, por eso se puede decir que el ser para sí no es libre, sino fuera de sí, su transformación depende de otro y para otro. Materialmente lo transformado no le pertenece, idealmente está determinado a transformar lo que el señor quiere.

Es decir, capta el ser independiente como lo que es, y como lo que debiera ser; ya sea deseando, haciendo o "soñando". Solo se mira a sí misma a partir del otro, del ser independiente. Su pensar es a partir de esa confrontación o a partir de su tendencia a identificarse con el ser independiente que en concreto es el señor. Al intuir al ser independiente la conciencia servidora se convierte en lo que es (ser conciencia servil no siendo el ser independiente), pero al ser puro ser para sí va más allá del temor.

---

[210] Ibíd. p. 120.
[211] Id.
[212] Id.
[213] El trabajo antes de la dominación y después de la dominación. En cambio todo trabajo dependiente es un hacer fuera de sí, es una acción que se daría en la historia de la dominación.

Va más allá del temor porque puede satisfacer su ser para sí en tanto trabaja o transforma la cosa; ya no es simplemente negatividad que hace, sino que es algo para sí misma o es algo que presupone su hacer para sí mismo. Hegel nos dice que en la posición del señor el ser para sí es para la conciencia un otro o es solamente objeto que le pertenece, en el temor del siervo el ser para sí es para la conciencia deseo reprimido; en la formación del siervo el ser para sí es conciencia y objeto en tanto movimiento que tiende a unificar su subjetividad con la objetividad instituida por el señor. El señor es potencia y acto como autoconciencia para si: es deseo y satisfacción, es realización; el siervo es potencia, deseo insatisfecho.[214]

Claramente se ve aquí el camino que debe de seguir el ser dependiente al tener sólo el horizonte de vida del señor, un ser que no conecta con su tradición sin cultura autentica está proclive a asumir el mundo social que tiene ante sí y a valorar lo que tal mundo glorifica.

Así, el siervo vuelca su deseo consciente, eso que antes era temor, hacia fuera y mediante el trabajo transforma lo externo para tratar de llegar a la satisfacción. Hegel sugiere que el siervo no tiene sentido propio, sino que asume el sentido del señor, este sentido le es extraño al siervo, y sugiere que si el siervo vuelve a encontrarse consigo mismo por medio del trabajo, puede tener un sentido propio.[215] El trabajo ya no es visto como una actividad que solo satisface al otro (para otro), sino como una actividad donde uno se reencuentra a sí mismo. El deseo consciente se pone como un yo, el cómo satisfacería tal deseo, por medio de una conciencia práctica, se le pondría como sentido propio para olvidarse del sentido del señor. La aceptación de los valores que conforman un mundo social juntamente con el trabajo que permite el acercamiento y la posesión de tales valores dan lugar a cierta concordia social.

---

[214] Id.
[215] Id.

Por eso Hegel nos dice que el temor del siervo paralizaría la realidad, sugiere que hay que asumir las reglas del señor para poner en movimiento la realidad, y esto es posible con disciplina y obediencia a las reglas del mundo del señor, el proceso de formación de la autoconciencia en estas reglas permitirían exteriorizar y cambiar ese temor en el anhelo de su independencia.[216] La verdadera conciencia se forma, tiene una dialéctica, se va realizando; el trabajo al ser acción afirma la existencia y proyecta la conciencia hacia la independencia o autonomía ante el señor. La conciencia servil tiene una teleología al estar en relación con el señor; el señor no tiene un telos. El señor puede expandir sus dominios, cambiar cualitativamente y cuantitativamente su mundo; pero en esencia, en tanto conciencia, no cambia ni es un fin en sí mismo; no se niega, sino que afirma su esencia.

El concepto de formación supone un inicio y una meta, es la clave para comprender las determinaciones del reconocimiento, es el camino necesario para la constitución de los contrarios en una unidad. Mariano de la Maza desglosa esta formación en un sentido teórico y un sentido práctico, el teórico es en relación a su aprendizaje para realizar su trabajo y en interiorizar el saber que hay en torno a su labor para que se desenvuelva socialmente; la formación en sentido práctico sería adquirir un hábito o actitud para transformar la cosa según sus propias habilidades en determinado espacio-tiempo.[217]

[216] Ibíd. p. 121.
[217] Mariano de la maza, Luis. El sentido del reconocimiento en Hegel. Revista latinoamericana de filosofía. p. 237.

V.3. Libertad de la autoconciencia

Hegel no nos habla de la conciencia particular y contingente, sino nos habla de la conciencia general e histórica que tiene una necesidad inmanente al relacionarse con la figura del señor y su mundo que se manifiesta. En la historia de la conciencia en su camino hacia la libertad esta recorre tres estadios, a saber, el del estoicismo, el escepticismo y la conciencia desventurada.

V.3.1. Conciencia estoica o libertad abstracta

Hegel respecto a la conciencia estoica nos dice: "Su principio es que la conciencia es esencia pensante y de que algo sólo tiene para ella esencialidad o sólo es para ella verdadero y buena cuando la conciencia se comporta en ella como esencia pensante."[218]

Esta conciencia como *yo* solo se diferencia del resto como esencia pensante, Hegel señala que lo que prima en el estoico es su actitud libre como simple modo de pensar, no implica si la hombre es un esclavo o es un rey, pero si es necesario que haya dominación si el estoicismo se da[219]; su ser allí no se mezcla con el movimiento del ser allí, no desea ni goza ni padece respecto a lo que suceda en la contraposición de las autoconciencias (señor y siervo); "constantemente se retrotrae a la esencialidad simple del pensamiento retirándose del movimiento del ser allí, tanto del obrar como del padecer."[220]

Cabe destacar que el estoicismo en tanto modo de pensar se ha elevado a formación cultural universal, que es muy distinta a una conciencia contingente y particular que no trasciende y que Hegel la llama conciencia obstinada: es una conciencia "que se aferra a lo singular y se

---

[218] Hegel. *Fenomenología del espíritu*. p. 122.
[219] Ibíd. p. 123.
[220] Id.

mantiene dentro de la servidumbre"[221] o sea, la servidumbre sería una actitud universal, pero el estoicismo es una cuestión individual en sí o consigo misma que no podría alterar esa actitud de fondo, porque el estoicismo es manifestación de la actitud servil; el modo de ser del estoicismo depende en cierta medida del contexto en el cual surgió: "el estoicismo sólo podía surgir en una época de terror y servidumbre universales."[222] Reaccionar a una época es reaccionar universalmente desde un grupo social que reclama igualdad y libertad más allá de toda singularidad, el estoicismo no podría reaccionar universalmente debido a su carácter individual. Hegel muestra la inactividad del concepto de libertad del estoicismo al decirnos que esta libertad no va más allá del pensamiento, sino que se queda en ella, la esencia no se exterioriza ni se realiza en las cosas.[223]

La vida tendría que eclosionar no en el pensamiento, sino en la vida misma, aunque necesariamente tiene que recorrer el camino del saber; es en este párrafo donde se hace notar el fundamento de la conciencia y la tendencia que debe de seguir, el retrotraerse de la conciencia a sí misma es una libertad abstracta que vista desde la vida (desde la independencia de las cosas) es un refugiarse o aislarse que podría interpretarse como un egoísmo tímido y asolapado.

Esta libertad pensada no es el concepto en cuanto concepto universal que se reconcilia con el mundo vivo o la realidad efectiva, al respecto Hegel nos dice: "el concepto, [el pensamiento de esa libertad] en cuanto *abstracción*, se separa aquí de la multiplicidad de las cosas, no tiene contenido alguno en él mismo, sino *un contenido dado*."[224] Al respecto Eduardo Vásquez agrega que en el estoicismo hay una negación parcial de la realidad y otra

[221] Ibíd. p. 123.
[222] Id.
[223] Id.
[224] Ibíd. p. 124.

realidad asumida en la cual se desenvuelve, no sería absoluta como pretenderá el escepticismo.[225]

Esta realidad no producida o no engendrada por ella (por la conciencia servil) es puesta por otra conciencia (la determinación o el horizonte de la conciencia del señor); cabe decir que el mundo es, digamos, manifestación de la conciencia del señor; la conciencia aún no lo sabe, el mundo le parece como hostil y para que haya digamos una identidad (reconciliación) tiene que determinar el mundo, esa contradicción, desde sí (desde sus principios y normas).

Entonces, la conciencia servil, en vista de esa identidad o reconciliación, tendrá que re-formar ese mundo para sí manteniendo ciertos pilares de tal mundo, cabe preguntar: ¿Qué es lo propio del señor? ¿Qué es lo propio de la naturaleza y conciencia humana en general?

La conciencia estoica es supuestamente libre en su fuero, pero su fuero es el resultado necesario de la potestad y presión que ejerce el dominio objetual del señor; no surge como cultura del señor ni para el señor, aunque puede ser utilizada inconscientemente o conscientemente por éste.

V.3.2. Conciencia escéptica o negatividad de la autoconciencia libre

El escepticismo como momento de la autoconciencia y como certeza de la libertad es la negación de todo lo determinado e incluso es negación de las determinaciones abstractas de la conciencia estoica. Así, Hegel nos dice: “Por tanto, la autoconciencia escéptica experimenta en las mutaciones de todo cuanto trata de consolidarse para ella su propia libertad como una libertad que ella misma se ha dado y mantenido; la autoconciencia

[225] Vásquez, Eduardo. Hegel contra sus intérpretes. Apunte filosóficos v.15 n.29 Caracas feb.2006. p.252.

escéptica es para sí esta ataraxia del pensamiento que se piensa a sí mismo, la inmutable y verdadera certeza de sí misma."[226]

Al negar se afirma a sí misma, es la fase de la conciencia en tanto reflexión negativa de todo lo que el entendimiento trata de determinar. Pero la conciencia escéptica no descansa sobre sí misma, o mejor dicho, ella supone que descansa sobre sí misma, y al suponer esto niega todo lo que aparece como contenidos o formas determinadas para su conciencia; no tiene un fin ni un fundamento real, no hay una unión entre el pensar y lo real, simplemente niega toda determinación de lo real. Dice Hegel:

> "Esta conciencia es, por tanto, ese desatino inconsciente que consiste en pasar a cada paso de un extremo a otro, del extremo de la autoconciencia igual a sí misma al de la conciencia fortuita, confusa y engendradora de confusión, y viceversa. Ella misma no logra aglutinar estos dos pensamientos de ella misma; de una parte, reconoce su libertad como elevación por encima de toda la confusión y el carácter contingente del ser allí y, de otra parte, confiesa ser, a su vez, un retorno a lo no esencial y a un dar vueltas en torno a ello."[227]

Sin embargo, la conciencia escéptica está en el horizonte de lo real, su pensar negativo negará toda determinación como carencia de verdad, pero al vivir acepta las determinaciones que se dan en la vida. Es una conciencia contradictoria en sí misma, en realidad no tiene un saber acerca de sí misma; desde el pensamiento rechaza lo determinado, pero al vivir acepta lo determinado. Mientras que la conciencia estoica se retrotraía, la conciencia escéptica divide el ser o lo duplica.

---

[226] Ibíd. p. 126.
[227] Ibíd. p. 127.

V.3.3. Conciencia desventurada

La conciencia desventurada asume la duplicación de la autoconciencia y la desdobla dándole contenido a cada término, niega la naturaleza en tanto deseo contrario a la esencia humana y eleva la autoconciencia negadora de toda determinación (conciencia escéptica) a determinaciones esenciales que el hombre debe alcanzar. Se da una conciencia positiva o conciencia anhelante que desea un mundo inalcanzable desde de un deseo fracturado, y a la vez se da una conciencia negativa que huye del mundo del más acá[228], ambos mundos están contrapuestas siendo la conciencia particular la que vive esta tensión, las regiones universales abstractas y concretas que la conciencia ha engendrado están difractadas y se ponen como conciencia mudable y conciencia inmutable.

Como conciencia de esta desventura, teniendo el cuerpo y deseo de lo inesencial trata de liberarse de esto, de superarlo, de elevarse a lo inmutable; ella misma es este movimiento del ir más allá. Pero, lo que no sabe es que en lo inmutable se ha transferido "todo el modo

[228]Es un huir e ir que no tiene estación, es una constante persecución y liberación que tal conciencia asume, este huir e ir que se dan a la misma vez es el lado medio o el camino que se inicia con la imperfección y terminará con la perfección; huye de la imperfección yendo hacia la perfección. La certeza de esta conciencia respecto a estos dos mundos se eleva a verdad porque en uno se hipostasia lo malo en el mundo de lo visible, objetiva el mundo sensible a partir del contenido abstracto universal que ha cosificado; mientras que en el otro se hipostasia lo bueno en el mundo de lo invisible. Es como si huyera del deseo del otro y de este deseo que ahora es su deseo (su propio deseo), su deseo se ha configurado a partir del deseo satisfecho de otro; intuye la verdad y la libertad, pero no hace el camino. Tal conciencia supone la verdad de estos dos mundos, pero lo que no sabe es que solo sabe la verdad de lo que su conciencia engendra. Le sucede lo mismo que le sucede a la conciencia escéptica, pero en otro ámbito. Ambas no saben de sí misma, mientras que la conciencia escéptica queda velada a sí misma la otra queda alumbrada, pero esta conciencia no sabe las condiciones de cómo se ha formado eso que alumbra; simplemente la asume como algo incondicionado o como lo absoluto que determina o forma el mundo. No hay formación del absoluto. Asume y supone el sentido que le ha tocado vivir no pudiendo ir más allá de su horizonte vital y reflexivo.

de la existencia"[229], ambos mundos le son ajenos, la conciencia en su desventura transfiere su insatisfacción al mundo inmutable.

La reflexión revela que en lo inmutable, lo que desea alcanzar la conciencia desventurada, se encuentra las determinaciones que esta conciencia desventurada ha puesto; lo inmutable se ha elevado y no sólo lleva la carga de la conciencia singular, sino de toda una cultura.

La conciencia como singular o como conciencia no esencial tiende a alcanzar lo inmutable configurado superando su relación con lo inmutable no configurado. Lo inmutable configurado es lo que la cultura ha sedimentado figura tras figura en el devenir espiritual del hombre; lo inmutable no configurado vendría a ser lo que se figura abstractamente la conciencia singular que ha sido repelida. Esta conciencia singular solo se sociabilizaría cuando reconocería en los demás su misma condición de posibilidad de ser.

La conciencia se ve empujada a lo mudable por su existencia dependiente, pero como conciencia de sí quiere elevarse a lo inmutable; pero, a la misma vez, arrastra la singularidad de la existencia hacia lo inmutable. "La verdad de este movimiento es precisamente el ser uno de esta conciencia duplicada"[230], la conciencia desventurada pone lo singular suyo como singular en general y lo transfiere a la figura de lo inmutable. Al hacer esta transferencia la conciencia "tiene la alegría de encontrarse a sí misma en él y adquiere la conciencia de haber reconciliado su singularidad con lo universal."[231]

---

[229] Ibíd. p. 129.
[230] Ibíd. p. 129.
[231] Ibíd. p. 130. Véase un estudio completo sobre las implicancias de la conciencia desventurada de Carlos Másmela titulado Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu., que nos dice al respecto: "A pesar de que la conciencia se perfila hacia lo otro, esto otro no es nada distinto que una proyección que no va más allá de sí misma. Lo otro es para la conciencia lo inmutable que ella *configura* dentro de su singularidad." (p. 35.)

La forma en que se determina lo inmutable (como opuesto, como universal formando una unidad con lo singular) no es otra cosa que "la experiencia que la autoconciencia desdoblada se forma en su desventura"[232]

La tendencia que ahora sigue la conciencia desdoblada es superar "la relación con el puro inmutable no configurado para relacionarse solamente con lo inmutable configurado."[233] Esta conciencia desdoblada o no esencial tiende a alcanzar el ser uno o formar una unidad con lo inmutable configurado de tres modos, a saber, mediante la conciencia pura, como esencia singular y como conciencia de su ser para si.

La conciencia desventurada "aglutina y cohesiona el pensamiento puro y la singularidad"[234], aglutina y cohesiona el pensamiento de lo inmutable y la singularidad de la existencia, pero no los reconcilia. Esta conciencia no es lo inmutable singularizado, ni este inmutable es para ella (no es para ella en tanto ella misma se asemeja a lo inmutable) con la finalidad que su ser (de la conciencia desventurada) sea otro modo de ser y sea "ella misma singularidad de la conciencia."[235] Solo piensa a lo inmutable a su manera (lo singulariza) y piensa el objeto como real desde su existencia, y relaciona estas dos determinaciones por medio del sentimiento:" Es así como se da el movimiento interior del ánimo puro, que se siente a sí mismo, pero se siente dolorosamente como desdoblamiento; es el movimiento de una infinita nostalgia, que tiene la certeza de que su esencia es aquel ánimo puro, un pensamiento puro que se piensa como singularidad, de que es conocida y reconocida por este objeto, precisamente porque se piensa como singularidad."[236]

---

[232] Id.
[233] Ibíd. p. 131.
[234] Ibíd. p. 132.
[235] Id.
[236] Ibíd. p. 132.

Su esencia es este ánimo puro que tiende a lo inmutable singularizado, esta conciencia no puede captar la esencia de lo inmutable, sino tan sólo sentirla; pero en esta tendencia la conciencia se alcanza a sí misma. La esencia de esta conciencia desventurada como ánimo puro que tiende a lo inmutable tuvo su formación en la existencia singular, "ante la conciencia sólo se hace patente, por tanto, el sepulcro de su vida."[237]

Esta conciencia en el olvido de su existencia recae en el sentimiento de ser nostalgia y anhelo que tiene ante sí una existencia sin sentido, pero toda existencia reclama su permanencia y la contraposición de la conciencia desventurada es "un esfuerzo condenado necesariamente a frustrarse."[238] Hegel agrega:

> "Sin embargo, al pasar por la experiencia de que el sepulcro de su esencia real e inmutable carece de realidad, de que la singularidad desaparecida, como desaparecida, no es la verdadera singularidad, renunciará a indagar la singularidad inmutable como real o a retenerla como desaparecida, y solamente así será capaz de encontrar la singularidad como verdadera o como universal."[239]

En este ánimo como sentimiento de sí mismo la conciencia no sólo se singulariza desconectándose de los demás singulares y creando un inmutable universal, sino también, como modo de gratificación sacrifica en apariencia su sentimiento de desventura ante lo inmutable, siendo recompensado para sí en su latencia en la existencia; "se ha satisfecho en sí mismo, pues aunque para él, en su sentimiento, la esencia se separe de él, en sí este sentimiento es sentimiento de sí mismo."[240]

---

[237] Ibíd. p. 133.
[238] Id.
[239] Id.
[240] Id.

La conciencia desventurada llega a la certeza de sí misma a partir de su condición existencial apetente que se funda en un trabajo extraño y un goce mortificado, por lo tanto, podríamos decir que es su "verdad", y no llega a la verdad de tal certeza (la de la conciencia desventurada) a partir del ser para otro, o sea, a partir de la configuración de todas las partes; solo se fija en su parte singular sin considerar las otras partes, si las consideraría cabría la posibilidad de saber y aceptar que pertenece a un todo social. Lo que media en la relación con el otro es la proyección de la figura de lo inmutable.

Aquí subyace el problema central no solo de la conciencia desventurada, sino de las demás formas de conciencia, que no llegan a la verdad de la certeza como certeza del ser para si y ser para otro; Hegel pareciese que nos trata de decir que es la conciencia la que proyecta la dependencia desde el mundo del señor al mundo de lo inmutable; transporta el miedo y el castigo del mas acá al más allá, no reconoce al señor terrenal directamente sino de forma indirecta. La conciencia desventurada tiene el sentimiento de sí misma, pero no el sentimiento de la independencia[241], por eso nos dice: "Si la conciencia fuese conciencia para sí independiente y la realidad, para ella, algo nulo en y para sí, llegaría en el trabajo y en el goce al sentimiento de su independencia, por cuanto que sería ella misma la que superaría la realidad."[242]

La oposición de lo universal y lo singular revela no solo la transferencia que el siervo (lo singular) a proyectado en lo inmutable (lo universal) a partir de la figura del señor; sino, también, revela que en su apetencia, acción y goce llega a la real satisfacción de su ser para si. En la real realización y satisfacción de su deseo por medio del trabajo la conciencia aún

[241]Esto sugiere que la conciencia (de lo inmutable) reprime el sentimiento (de la independencia). Aquí se vislumbra el tema de las determinaciones retroalimentativas de lo que se conoce como estructura y superestructura.
[242] Ibíd. p. 134.

no se reconoce a sí misma, sino que sólo da un reconocimiento agradecido a lo inmutable; pero, en este dar la conciencia retorna a si misma "y, concretamente, a sí misma como a la verdadera realidad."[243]

Cuando Hegel nos dice que en "la relación contrapuesta de la conciencia, en la que su *realidad* es para ella *inmediatamente lo nulo*"[244], podemos decir que esta conciencia se retrotrae a la singularidad fijándose solo en su acción y su goce en tanto funciones animales.

Lo inmutable (lo universal), o los universales en tanto sistema de valores, se determina a partir de la dependencia frente a la independencia, o sea adquiere su forma según la relación dinámica en la interrelación de los individuos dentro de una sociedad. El mundo tiene la marca del señor y las huellas del trajinar del siervo, aunque el mundo configurado por el señor haya sido remplazado por la figura de lo inmutable, es decir, que los valores que alguna vez se estableció por fuerza y resistencia en lo real (contacto físico) se hayan subjetivado (virtualizado), en el fondo la contraposición o la escisión se mantiene.

El mundo del señor (es) es objetivo, mientras que el mundo del siervo (os) es subjetivo; el deseo del siervo y su satisfacción depende de los universales (valores) que se han independizado y sustancializados sin referirse ya a un individuo (os). El universal dota de sentido al singular (es), por eso su ánimo y su acción tienden a la unificación con el universal, a ser como el universal indica.

La conciencia (subjetiva) busca objetivarse, pero con esto busca sin saberlo la cancelación de ella misma; de su sentimiento, acción, satisfacción y mortificación, busca ser

[243] Ibíd. p. 136.
[244] Id.

desensimismandose. Pero la conciencia singular por sí sola no podrá lograrlo, necesita la mediación de un poder consciente capaz de actuar. Hegel nos dice: "Este término medio es él mismo una esencia consciente, ya que es una acción que sirve de mediadora a la conciencia como tal; el contenido de esta acción es la cancelación que la conciencia lleva a cabo de su singularidad."[245] Es este término medio el que le impulsa a la cancelación de su ser para sí. Hegel hace notar el proceso para la aparición de la enajenación de la conciencia desventurada, primero tiene que haber una renuncia a su poder o voluntad, luego renunciar a su satisfacción, y por ultimo su realización en el más allá; solo así deja vacío su interioridad y su exterioridad para ser una cosa determinada, no por ella misma, sino desde lo inmutable.[246]

Sólo así, se podría ver lo real como la verdad, ya no unilateralmente desde su singularidad subjetiva, sino a partir de lo universal (lo social) teniéndose como objeto (singularidad objetiva). Hegel nos muestra el paso de la conciencia desventurada hacia otro modo de ser de la conciencia cuando nos dice lo siguiente: "Pero, en este objeto, en el que su acción y su ser, como ser y acción de esta conciencia singular son para ella ser y acción en sí, deviene para ella la representación de la razón, de la certeza de la conciencia de ser, en su singularidad, absoluta en sí o toda realidad."[247]

Al cancelarse como conciencia subjetiva la conciencia entra en la apertura de experimentar la presencia real del mundo, la certeza de experimentarse en el mundo. La reflexión y crítica de Hegel respecto a la autoconciencia como conciencia servil termina con la aparición de la Razón para ella, a la cual Hegel también criticará.

---

[245]Ibíd. p. 137.
[246] Ibíd. 137.
[247] Hegel. Ob. cit., p. 139.

Con la cancelación de la conciencia subjetiva se da paso a ésta como razón en el entretejimiento del mundo natural y el mundo social. Pero esto es un tema que compete a otra investigación. Según nuestra investigación lo que se ha querido mostrar es que las formas de la conciencia servil son resultado de relaciones sociales fundadas en relaciones sociales de dependencia material y espiritual frente a alguien que lo domina, que se satisface en los objetos creados o producidos según su medida apetitiva. Formas de conciencias que están supeditadas de alguna manera a lo universal, universal que se interpreta como formas sociales (conciencia social o colectiva) que devienen arrastrando o abrazando esas formas de conciencias; aunque estas entren en oposición o estén escindidas edificando toda una cultura negativa frente a los personajes históricos.

Como hemos hecho de notar Hegel introduce la experiencia de la esfera pulsional como autoconciencia que es primeramente apetencia y que está frente a otra; como autoconciencia es certeza de sí y como apetencia es sentimiento de sí que está volcado al mundo objetual para negarlo y asimilarlo, o transformarlo o consumirlo; esta practicidad en el elemento de la familia en cuanto trabajo social revelaría un tiempo circular, pero con la expansión de la vida se da una lucha entre las autoconciencias que como resultado tiene un vencedor y un vencido que se determinan, respectivamente, como el señor y el siervo siendo él independiente y este dependiente. El siervo no vuelve a buscar tal suceso de nuevo en su vida, no sólo porque las condiciones son otras, sino también por el miedo que ha sentido o el miedo subliminado que ha interiorizado la generación o las generaciones posteriores.

El señor es consumo, puro goce; mientras que el siervo desarrolla una sentimentalidad (sentimiento de sí subliminado) y una conciencia que Hegel la llama conciencia servil. Es

esta conciencia la que engendra la historicidad lineal que al final proclama un reconocimiento mutuo, y la engendra desde el dolor y la insatisfacción; pero mediante el trabajo la conciencia servil accede al mundo del señor, es el trabajo formativo el que le acercará a su reconocimiento, mientras que la conciencia abandonada al sentimiento y la abstracción se perderá en los vericuetos de un mundo en sí: el más allá gratificador o mundo como consuelo.

Todo mundo en sí ajeno a la practicidad de la vida se revelaría como conciencia servil, si occidente tendría un pasado de continuidad, este vendría a ser roma, la conciencia desventurada que se interpreta mayormente como la conciencia de la religión cristiana podría abarcar otros ámbitos de la superestructura en tanto representaciones[248]: utopías en su versión política, el romanticismo en su versión literaria y el propio mundo objetivo de los que teorizan la práctica científica como actitud que precede a la investigación, junto a las leyes de la política liberal que avala la economía individual y su criterio que tiene para distribuir la riqueza. Por eso Hegel nos dice que antes de toda dependencia cada autoconciencia "sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral seria ocioso"[249] , aquí se está en el nivel de una autoconciencia frente a otra autoconciencia; en la conciencia servil como conciencia desventurada esta relación se quiebra y ella misma (como autoconciencia) se desdobla en su desigualdad. La conciencia desventurada pone un mundo fuera de sí, un más allá: "ella misma es la contemplación de una autoconciencia en otra, y ella misma es ambas"[250] , pero aun no sabe que su proyección de su esencia y la

[248] Según esto el chivo expiatorio de una conciencia servil vendría a ser una de sus representaciones: el ateísmo que trata de corroer el teísmo judeocristiano.
[249] Hegel. *Fenomenología del espíritu*. p. 114.
[250] Ibíd. p. 128.

desvaloracion del mundo del más acá (la inesencialidad) se realizará por medio del trabajo en el estado de derecho.

La universalidad del saber y su verdad, ya no como certeza, se realizará plenamente en el estado como sistema de derechos y obligaciones, porque es aquí en donde la conciencia servil y del señor llegan a su unificación y reconciliación reconociéndose mutuamente como iguales ante la ley, es el estado que orienta y objetiva las certezas como saber en sí y para todos.

La universalidad que Hegel hace notar es en tanto concepto (*Begriff*) como una noción que arraiga en la vida y se mueve en esta, o es la vida misma ya comprendida en tanto saber. La apetencia y la autoconciencia que reconoce, respectivamente, ser para sí y ser para otro son funciones universales, son los movimientos de la vida que la hacen perpetuarse en la existencia; los diferentes momentos en que se determinan estos movimientos mostrarían la diversidad dentro de un orden social. La descripción y crítica que Hegel realiza es sobre las determinaciones particulares de estas funciones universales. Esta interpretación filosófica de Hegel como descripción alegórica con una crítica subyacente a esta descripción, que pretende cierta cientificidad (no de las ciencias empíricas) sobre lo real, reflexionaría sobre su comprensión de lo que fue roma imperial, la cristiandad, la modernidad, la ilustración y el idealismo alemán. El mundo griego sería un referente para Hegel, el mundo griego sería otro espiritualidad ajena a occidente, según nuestra interpretacion el término occidente o cultura occidental tiene sus raíces en la roma imperial.

Estas dos funciones universales o conceptos (*Begriff*), y en especial, el ser para otro, es lo que apoya nuestra tesis que el hombre es un ser que re-presenta: vuelve a presentar lo

presentado no para si, sino para otro; es desde el otro y para el otro donde nace y discurre lo presentado; lo presentado en tanto circula (lo universal) y se mantiene (dialéctica) se haría social y garantizaría la permanencia de la vida en tanto saber.

La experiencia de lo presentado y de lo re-presentado no se reduce a los conceptos (*Vorstellung*) del entendimiento, no se reduce a lo presentado ante la conciencia como entendimiento; sino que su experiencia se realiza en las demás formas de re-presentaciones sociales ligadas a la vida, a la resolución de las necesidades a partir de universales necesarios y a su triunfo o coronación que se manifiestan en el arte, la religión, la danza, etc., de un pueblo. Nos aventuramos a decir que en estas representaciones se experiencia tales funciones universales articulando un todo vital. Lo que se presenta o el ser de las cosas estaría ligado a lo que es el espíritu, a su experiencia, que ocurriría a nuestras espaldas.

CONCLUSIONES

Las re-presentaciones culturales que nos vienen de antaño, o parafraseando a Hegel, que el espíritu de una época no surge ni se agota en esa misma época, sino que se va desplegando bajo una lógica; el presente trabajo, no olvidando que la re-presentación es social y surge como acto creador de la solución de una necesidad social frente a lo que la aqueja, nos brinda las siguientes conclusiones según el desarrollo de la conciencia que Hegel describe y que nosotros en el presente trabajo hemos interpretado mostrando su actualidad.

1. Este volver a re-presentar o conciencia general (cultura) se da para el otro. Para que el individuo pueda representar es necesaria la confrontación frente a lo que lo aqueja o la confrontación frente a otro (s) individuo (s), su supervivencia garantiza el re-presentar para otro, un re-presentar como saber práctico y teórico.

2. Al ser parte de esa conciencia general o espíritu, el individuo no ve (no es un ver desde un sí mismo psicológico ni fisiológico) por sí mismo o por sus facultades sensibles la naturaleza; no hay tal individuo, sino simplemente hay tal o cual conciencia, que es como si dijésemos la sombra de la conciencia solar. El yo y la naturaleza están en el claro, en un horizonte determinado culturalmente, la sensibilidad inmediata del yo y el en sí de la naturaleza no dependen de sí mismas; sino de la claridad u horizonte que le da el sentido.[251]

3. Tal horizonte es social, y la conciencia es conciencia social práctica, o sea, la conciencia se forma en el trabajo frente a la naturaleza. La conciencia es

[251]Y qué es lo que ampliaría tal o cual horizonte, probablemente un nuevo acto creador que resuelva una necesidad social.

primeramente conciencia práctica. El trabajo del hombre en la naturaleza es un hecho esencial, es su vida en tanto supervivencia; en cambio, el trabajo dependiente para sobrevivir en relación a otra conciencia no solo forma una conciencia práctica, sino también, una conciencia teórica[252].

4. El trabajo como hecho esencial del hombre, como el medio esencial para satisfacer la apetencia de la supervivencia, siendo siempre social frente a la naturaleza se ha dado, y Hegel lo asume. Lo que describe y critica es el trabajo dependiente de una conciencia frente a otra conciencia supuestamente independiente, la conciencia general se ha escindido en una conciencia para otro y en una conciencia de este otro que es conciencia para sí [253] . La dependencia e independencia refleja respectivamente dos tipos de conciencia escindidas en el tiempo[254], y que según Hegel están encaminadas a su unidad o reconciliación en el mutuo reconocimiento.[255]

5. La dependencia del desposeído formará una conciencia en la historia, que Hegel analiza, teniendo un inicio, un desarrollo y que tiende hacia un final. En todas sus estaciones su impulso y su movimiento proviene de esa carencia hacia su

[252] La formación cultural no se agota en la enseñanza de un maestro o alguna institución que limita al ser, sino que es libre e igualitaria, toda clase de juego está reglamentado por leyes iguales para cada participante, y es a partir de esta reglamentación donde fluye la actividad libre. Al juego le subyace una lógica general o impersonal, pero su expresión es conciencia práctica individual.

[253] Marx pondrá énfasis en el lado práctico y material de esta dependencia, la dependencia radica en que el ser dependiente no posee los medios de producción, mientras que el ser independiente si los posee; y que las instituciones como conciencia general explicita justifica y forma la vida del ser dependiente y del ser independiente.

[254] La conciencia del siervo y la conciencia del señor; respectivamente, el desposeído y el dueño de los medios de producción.

[255] Tal unidad tendrá como resultado que lo ideal será lo real, que la certeza será verdad. Marx hace explicito que la unidad será el efecto de una igualdad económica en donde los medios de producción y el capital no este en manos de pocos, sino sea controlado por todos y para todos.

> satisfacción, es el deseo de ser satisfecho ya no sólo a nivel básico, sino también a esferas culturales en donde el poder se manifiesta. La reacción de la conciencia servil como universalidad cultural se pone como conciencia estoica, después escéptica, y por último se pone como conciencia desventurada. Como conciencia teórica quiere ser libre en su fuero, quiere salir de esa dependencia, pero como conciencia práctica sigue atada al mundo del señor.

No puede negar el mundo del señor, porque la misma conciencia servil ha contribuido en su formación. El efecto de esta conciencia es afirmarse y tratar de llegar como ser libre y estable, dueño e independiente. Sólo así vuelve a ser y hacerse consciente de su libertad e independencia. Por eso el saber histórico de la conciencia es conciencia de la conciencia de la libertad.

Y no es la libertad del hombre la que se busca, sino la libertad del ser, el hombre es ser libre en tanto se relaciona libremente con la naturaleza, es el modo como actúa en la naturaleza, es el modo como prevé su conciencia. Al ser prevista su conciencia por otra conciencia el ser le es negado; tal prohibición es la prisión del ser, y por tanto, la prisión de eso que lo hace hombre.

Fue, es y será inevitable el sacrificio que tiende a la vida y a la muerte por la estabilidad de toda conciencia frente al agente socializador que representa el mundo del señor, y que tal mundo es abstracto; lo concreto o el movimiento del concepto tiene ataduras que a duras penas puede liberarse para la apertura de la vida en cualquiera de sus vertientes.[256]

[256] La creatividad laboral se capitaliza, es absorbida por el sistema económico imperante, la creatividad libre se mimetiza y se reproduce industrialmente, y lo que no entra al mercado no es tomado en cuenta.

Bibliografía

Buck-Morss, Susan (2005) *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria.* Buenos Aires: Editorial Norma.

D´Hondt, Jacques (2002) *Hegel*. Barcelona: Tusquest Editores.

Dri, Rubén (1996) *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Tomo 2, Buenos Aires: Editorial Biblos.

Fink, Eugen (2011) *Interpretaciones fenomenológicas de la fenomenología del espíritu.* Barcelona: Editorial Herder.

Gadamer, Hans Georg (1980) *La dialéctica de Hegel.* Madrid: Catedra.

Hegel, Georg Wilheim Friedrich (1966) *Fenomenología del espíritu*. México DF: FCE. Traducción de Wenceslao Roces.

(1955) *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo III, México: FCE.

(1968) *Ciencia de la lógica*. Buenos aires: Solar/Hachette

(1984) *Filosofía Real*. México: FCE

(1997) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Madrid: Alianza Editorial.

(2000) *Fe y Saber*. Madrid: Biblioteca Nueva.

(2006) *Fenomenología del espíritu*. Valencia: Pretextos. Traducción de Manuel Jiménez Redondo.

Hegel (2010) *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling. Fenomenología del espíritu.* Tomo I, Madrid: editorial Gredos. Traducción de Antonio Gómez ramos.

Heidegger, Martin (1995) *Caminos del bosque.* Madrid: editorial alianza

(2006) *Fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza Editorial.

Hyppolite, Jean (1998) *Génesis y estructura de la fenomenología de Hegel.* Barcelona: ediciones península.

Kojeve Alexander (1971) *La Dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos aires: la pléyade.

Lefebvre, Henri (1976) *Hegel, Marx, Nietzsche o el reino de las sombras*. Madrid: Siglo xxi.

Mariano de la Maza, Luis. (2009) "El sentido del reconocimiento en Hegel". Revista latinoamericana de filosofía. V.35 n.2 Buenos Aires nov.

Marx, Karl (1968) *Manuscritos económicos-filos*óficos. México: Grijalbo.

(2001) *Miseria de la filosofía.* Madrid: Editorial EDAF.

Marx, Carlos y Engels, Federico (1967) *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época.* México: Grijalbo.

Meyer, Eduard (1955) *El historiador y la historia antigua.* México: FCE.

Masmela, Carlos (2001) *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu.* Madrid: Editorial Trotta.

Pinkard, Terry (2001) *Hegel*. Madrid: Las Luces. Traducción de Carmen García-Trevijano Forte

Simon, Josef (1982) *El problema del lenguaje en Hegel*. Madrid: Taurus Ediciones.

Valls Plana, Ramón (1994) *Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel.* Barcelona: PPU.

Vásquez, Eduardo (2006) "Hegel contra sus intérpretes". Apuntes filosóficos v.15 n.29 Caracas feb.