

Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa

Posgrado en Humanidades
Línea Filosofía Moral y Política

“Negatividad y Autoconciencia”

(Idónea Comunicación de Resultados)

Presenta: Iyazú Cosío Ramírez

Asesor: Sergio Pérez Cortés

Lector: Jorge Rendón Alarcón

Lector: Mario Rojas Hernández

FEBRERO 2013

INTRODUCCIÓN

Si partimos de que el carácter negativo de la experiencia humana o su negatividad, funge como *motor* del proceso dialéctico, tenemos entonces que es la piedra angular del pensamiento hegeliano y ella queda inscrita en el corazón del sistema. Para Heidegger, la negatividad es la “determinación fundamental” que caracteriza la filosofía de Hegel en su conjunto.¹ El autor cuestiona cuál es su sentido y cómo se relaciona con la nada, a lo que pretende responder desde el contexto de la *Lógica*. En respuesta a estas preguntas realiza una distinción entre la ‘negatividad’ (lo *noedor*) y el ‘no’ (la *noedad*).

El primero tiene que ver con “el *dividir* como *esencia* de la esencia absoluta [...] lo negativo es el *faltar* [...] es la “*energía*” del pensar absoluto” (Heidegger, 2007:61). Es también el “absoluto desgarró” en el que se conserva el espíritu absoluto. “Negatividad es por ello a la vez *sobreasunción* [*Aufhebung*]. El absoluto estremecimiento” (Heidegger, 2007:63). El segundo sentido de lo negativo, el *no*, compete a la conciencia, en este caso el *dividir* corresponde al *diferenciar* del entendimiento. La pregunta que se abre a partir de ahí es la forma en que ambos se relacionan entre sí. La respuesta apunta al pensamiento: “el pensar determina la facultad fundamental del hombre, y la esencia del hombre, según lo dicho, rige como evidente, la evidencia de la negatividad y con ello del pensar quiere decir nada menos que la evidencia de la *relación* “entre” *hombre y ser*” (Heidegger, 2007:87).²

¹ Heidegger sostiene que cuestionar cuál es la “determinación fundamental” que caracteriza a la filosofía hegeliana nos coloca en un punto de vista originario y no exterior a ella. De esa forma evitamos “el vaciamiento del principio del sistema y su discusión sólo formalista, como se encuentra en las presentaciones usuales –historiográficas–, es decir, *no* conducidas por una pregunta esencial” (Heidegger, 2007:19).

² Finalmente, el autor declara lo siguiente: “*La negatividad de Hegel es ninguna*, porque nunca toma en serio el no y el anonadar, -ya ha sobreasumido el no en el “sí”.”(Heidegger, 2007:101). No profundizamos más en la resolución de Heidegger, porque nos aleja mucho del tema de nuestro interés. La intención de exponer estas líneas se limita a evidenciar la doble concepción que él encuentra de lo ‘negativo’ a partir de la lectura de la *Lógica* de Hegel y su vínculo con el pensamiento. Pero, cabe señalar, que la respuesta adecuada a ello se encuentra en la propia ‘filosofía del *concepto*’, entendiendo el fundamento como superación del vacío del pensamiento reflexivo que va de la nada hacia la nada. Esto, en vez de restar importancia al concepto de negatividad o al momento negativo del concepto lógico, acentúa su importancia en el desarrollo del

El título de la presente investigación refleja una variante de esa misma interrogante. Consideramos que la 'negatividad' es un elemento esencial en el desarrollo de la *Fenomenología del espíritu*, pero hemos querido dar una interpretación del término según lo expuesto en el capítulo IV de la misma. Consideramos que los conceptos de negatividad, subjetividad y libertad se encuentran íntimamente relacionados. La sección de la autoconciencia es clave no sólo para entender esta interconexión, sino para enmarcar la forma en que opera la negatividad en general.

A partir del prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, podemos decir que la negatividad es el impulso que encamina al *absoluto* a su realización. Es importante aclarar qué se entiende ahí por 'negatividad'.³ Hegel indica que, tanto la positividad como la negatividad, son aspectos que le corresponden al absoluto dada su doble determinación como *sustancia* y como *sujeto*. Mas advierte que es importante mantener en todo momento la distinción entre uno y otro aspecto para no confundirlos ni mezclarlos, sino mantener su diferencia en su unidad. Y hacerlo a sabiendas de que refieren los lados opuestos de un mismo proceso, por el cual se da razón de un único principio: el principio último de la realidad.

Aquí, el término 'proceso' apunta al devenir, de modo más específico, a la tendencia negativa que rige el curso del movimiento dialéctico en su totalidad. De manera que la negatividad es una parte constitutiva del mismo. La negatividad le compete al Absoluto en su aspecto como sujeto, encontrando su elemento en la conciencia. La realización del Absoluto consiste en alcanzar una forma de

movimiento dialéctico. El análisis heideggeriano sobre la negatividad hegeliana culmina en un nihilismo, pues finalmente asume que no hay forma de determinar esa "determinación fundamental". Por nuestra parte, creemos que, en efecto, la negatividad es indeterminada pero se dota de contenido o se determina justamente como proceso de experiencia de la conciencia y esto se aprecia con mayor claridad en la reflexividad de la autoconciencia.

³ Según Richard Schacht, el prólogo permite ver la manera en que Hegel "considera la conciencia como la manifestación existente del aspecto de lo Absoluto como sujeto, la *forma* que toma, en la cual su sustancia o *contenido* esencial se convierte en algo real" (Schacht, p.113-4). Sabemos que hablar del absoluto siempre es complicado, más aún, cuando la reiteración de la "muerte de la metafísica" (cosa que suena por demás metafísica) continúa en boga. Pese a ello, no podemos evitar hacer mención de él en esta introducción dada su relación con el tema que nos interesa. Así, partimos de que la definición más simple de negatividad debiera apuntar hacia 'lo negativo' como aquello que es contrario a 'lo positivo' y que, para Hegel, son precisamente los dos polos que conforman el *todo*, que no es otra cosa que el *absoluto*.

conciencia más adecuada a su concepto, con lo cual se rompe la formalidad de su aspecto puramente abstracto como *sustancia*.⁴ Y podemos agregar, puesto que Absoluto y Espíritu son términos equivalentes, que la negatividad es el impulso inmanente al Espíritu. La conciencia es una manifestación del Espíritu, de modo que la negatividad del espíritu se desarrolla a la par de la actividad de la conciencia.

Nuestro interés gira en torno a la manera en que la negatividad puede ser descrita como una forma de actividad y la actividad de la conciencia entenderse como una forma de negatividad, pues:

Si fuera preciso establecer en el pensamiento de Hegel un rasgo general que definiera la humanidad del hombre, este sería probablemente que los seres humanos son, ante todo, acción de negar lo inmediato. Ante el mundo, los seres humanos nunca permanecen inertes y por su pensamiento y por su trabajo ellos “niegan” esa inmediatez y la transforman en algo “suyo”. Ellos son pues, “negatividad” incesante ante lo dado. Esto es lo que narra la *Fenomenología* como experiencia de la conciencia y la *Lógica*, como experiencia del pensamiento. De modo que la filosofía de Hegel es simplemente la explicitación de la acción humana en los diversos registros de la vida efectiva. (Sergio Pérez)⁵

Tenemos entonces que, al interior de la *Fenomenología del espíritu*, la negatividad es inquietud permanente, devenir incesante, que se identifica con el sentimiento

⁴ Sobre este punto Dieter Henrich advierte: “No hay que concebir “sujeto” solamente como autorrelación sapiente, sino –siguiendo la tradición kantiana– como un obrar, como una actividad en la cual y mediante la cual se constituye la autorrelación sapiente. Un sujeto no puede escoger entre abstenerse de ese obrar o ejercerlo. Si hay que explicar su naturaleza, que consiste en ser sujeto y actividad, mediante aquello que también puede ser llamado “yo” o “autoconciencia”, entonces todo él se ve absorbido por su actividad autorreferencial” (Henrich, 1990:81). Esto quiere decir que nunca sale de sí mismo. Por la fórmula “la sustancia es sujeto” se debe entender la manera en que el “proceso” se desarrolla o se autorrealiza como *su propio* movimiento, cuya actividad no es la actividad del sujeto singular. El proceso tiene que ver con la experiencia, que nunca es la experiencia de una conciencia individual, como tampoco lo es el conocer, sino que se dan siempre en un plexo espiritual. En la medida en que el absoluto es espíritu, todo lo que es es un momento de él: es “la autorrelación activa de la yoidad que se sabe y que solamente es real en ese saberse” (idem.), pero su autoconocimiento debe atravesar por un diferenciar-se, hacerse sujeto para re-conocerse.

⁵ “Hegel: su doctrina de la acción moral”. Conferencia dictada por el Dr. Sergio Pérez Cortés en la UACM, México, 2012.

de insatisfacción que impulsa a la conciencia a abandonar su punto de vista y pasar a su opuesto; su negación determinada. Este ir de negación en negación no es un salto hacia el vacío. Por el contrario, es lo que permite que la conciencia avance sobre sus propios pasos; es experiencia. Así, la negatividad permea toda la obra, ya que sólo la acción negativa de la conciencia sobre sí misma y su *otro* posibilita el tránsito de una figura a otra.

El apartado de la *Fenomenología* en que hemos decidido centrar nuestra atención corresponde a la segunda sección de la obra: la autoconciencia. Hegel muestra que el “yo” o autoconciencia surge de la relación con el otro o, para ser más específicos, de una relación negativa con el otro que lo iguala a sí mismo.

Nos ocupamos, pues, del desarrollo de esta figura de la conciencia que adquiere la certeza de sí y del despliegue sus propias contradicciones. La importancia de esta figura radica en que con ella presenciemos la primera manifestación de la conciencia independiente. De esa manera el análisis de la negatividad en la figura de la autoconciencia nos adentra, junto con esta conciencia que busca alcanzar su propia satisfacción, en el terreno del espíritu, único lugar donde puede encontrar su libertad. Pues, la experiencia de la autoconciencia es, es última instancia, que el yo que no se sostiene a sí mismo sino por su *otro*.

Si bien toda la obra presenta el problema del sujeto y objeto, lo que vemos en la sección de la autoconciencia es a la conciencia enfrentando a un *otro* que se presenta bajo la forma de una conciencia cierta de sí, cuya presencia representa el riesgo de perder su propia certeza. Es el momento de la constitución del yo, de la lucha de la conciencia independiente y la conquista de la libertad del pensamiento. Asimismo, un momento de profunda negatividad y desgarramiento, que le muestra la necesidad del espíritu.

Nuestra intención es mostrar que el desarrollo de la misma expone la forma en que la conciencia intenta superar esta *diferencia* y las figuras de la autoconciencia corresponden a las diversas maneras en que la conciencia afronta la distancia con el objeto que tiene ante sí. La conciencia establece una relación consigo misma, a

partir de su relación con otra (mediación) que posibilita la confirmación de la autoconciencia, es decir, se ve a sí misma como un *yo*. Esto sucede gracias a que la conciencia se toma a sí misma como objeto por la reflexión que le brinda su encuentro con el *otro*. De esa manera, entramos a una nueva relación objetual que permite a la conciencia elevar su certeza de sí a su verdad. La conciencia se convierte en autoconciencia al momento que puede alcanzar la identidad consigo y conservar la diferencia ante el *ser otro* y conservarlo como una existencia real.

Así, los diferentes momentos de la autoconciencia nos presentan una configuración de la conciencia cada vez más acabada de sí misma. Al tiempo en que las experiencias por las que atraviesa se van haciendo más complejas, también alcanza un desarrollo mayor en términos de subjetividad y, por tanto, de independencia. Nuestra intención es mostrar, que a la par de ello, en cada estadio se presentan distintas formas de negatividad, que son cada vez mayormente determinadas, y se corresponden con la autonomía que va ganando respecto al *ser independiente*; en ese sentido: la negatividad del señor se muestra aún en un nivel muy básico, que no se distingue mucho de la propiamente orgánica, se trata de la apetencia o el consumo. La negatividad del esclavo se logra por el trabajo que niega al ser independiente transformándolo; su obrar lo distingue de la negatividad animal, la conciencia se coloca en un ámbito espiritual. La negatividad del estoico es la actividad del pensamiento, la conciencia gana universalidad haciendo abstracción de las diferencias, pero es una negatividad formal. Con la figura del escepticismo se llega a la negación absoluta, es *real* en tanto alcanza objetividad al ser la disolución de todas las determinaciones. A partir de la negación de la esencialidad y consistencia de todo lo extrínseco la autoconciencia conquista la libertad como autodeterminación. Pero él mismo se ve arrastrado por esta fuerza destructora del pensamiento. Porque si el mundo pierde toda fijeza, la conciencia, que también es mundo, la pierde con él.

Así, Hegel presenta la manera en que la conciencia se desprende de lo meramente biológico para colocarse en el plano espiritual. Con esta nueva experiencia presenciamos el advenimiento de la conciencia de la libertad. Se trata

de una conciencia que enfrenta su dependencia y logra constituirse como autoconciencia independiente por el pensamiento, es decir, por la actividad propia de la autoconciencia que es la reflexión. Ésta se manifiesta como un *poder* destructor, como pura negatividad.

Negatividad y autoconciencia

La primera parte de nuestra investigación tiene por objetivo hacer énfasis en el aspecto negativo del concepto de experiencia en Hegel. Esto se logra a partir del análisis de la Introducción de la *Fenomenología*, que presenta la manera en que se aborda el desarrollo de la formación de la conciencia natural que se inicia en el camino del conocimiento. Ahí, la *Ciencia de la experiencia de la conciencia* se presenta como la exposición progresiva del saber. Hegel nos indica que la comprensión de este desarrollo requiere seguir paso a paso las transformaciones que la conciencia sufre antes de poder alcanzar su forma filosófica o científica, la cual comienza por el objeto inmediato que la conciencia no-filosófica cree conocer.

Otra de las afirmaciones extraídas de la Introducción a la *Fenomenología* es que, cuando el objeto es puesto como lo positivo, la conciencia se presenta como 'lo negativo' de ese positivo. En la medida en que la conciencia trasciende los contenidos determinados ella es lo indeterminado frente a lo determinado. Por tal motivo, la segunda parte de nuestra exposición se ocupa de las formas en que este indeterminado pretende determinar lo real. Y, puesto que la conciencia es la antesala de la figura que ocupa el centro de nuestra investigación, esbozamos brevemente algunos de los rasgos de la conciencia que nos permiten resaltar el primer paso del *en sí* al *para sí*.

Nos ocupamos ahí del surgimiento de la conciencia cierta de sí. En esta parte comprobamos que la conciencia se limitaba a tener una actitud pasiva frente al objeto externo que concibe como lo verdadero. Pero este punto de vista rápidamente se muestra insuficiente, pues advierte que todo lo que encuentra en el objeto es lo que ella ha depositado en él. Una vez que comprueba que lo

inmediato no se sostiene por sí mismo, sino que requiere de la actividad de la conciencia, tampoco puede seguir considerándolo como lo esencial: el objeto de la conciencia deja de ser *en sí* y se vuelve *para sí*. Con este movimiento aparece en escena una nueva configuración que niega a la anterior: la autoconciencia.

La conciencia determina al objeto que queda puesto como lo negativo.⁶ Esta negación que realiza la conciencia frente a lo externo implica un desplazamiento hacia el ámbito subjetivo: la negación del objeto *en sí* posibilita la afirmación del *para sí*. Precisamente en ese desplazamiento es posible apreciar a la conciencia manifestándose como negatividad. Su acción negativa, que es lo propio de la autoconciencia, consiste en negar la independencia del objeto respecto a la conciencia. Emerge el *yo* que se afirma a sí mismo en la relación objetual. Se pasa de la conciencia pasiva a la conciencia práctica.

El tercer punto de nuestra exposición está dedicado al encuentro entre autoconciencias. El momento anterior nos lleva a reconocer que la conciencia es siempre autoconciencia, de hecho, la sola presencia del objeto señala la existencia de un *yo*. Ya que el simple hecho de que se le presente algo distinto a ella le trae a la conciencia la experiencia de sí misma, pero ésta es aún una autoconciencia en su forma más elemental. Ésta comienza a diferenciarse del *ser* de la vida y rompe la inmediatez de la existencia. Sin embargo, la afirmación de la esencialidad de la conciencia requiere la negación del *otro*. La conciencia comienza con la negación más básica buscando una satisfacción inmediata, pero su afirmación no se logra con el apetito ni se cumple en el consumo, porque el deseo reaparece y el objeto negado se presenta como una subsistencia. Para ser plenamente autoconsciente se requiere del reconocimiento de otra conciencia.

La conciencia conoce al mundo bajo la forma de la necesidad. La necesidad le plantea siempre una carencia, una falta. En ese sentido, para la conciencia, el *otro* es también una necesidad, por eso le exige reconocimiento. Lo primero que el

⁶ Esto no quiere decir que el objeto externo desaparezca o se disuelva, sigue siendo un referente indispensable para la conciencia, pero ahora ocupa una nueva posición: se convierte en objeto pensado.

encuentro inspira es el *deseo*, porque la conciencia está ante la presencia de un *otro* y este *otro* es también una conciencia. Ésta representa la posibilidad de afirmarse a partir de él pues, al igual que ella, es capaz de negar la exterioridad, de hacer del otro un *ser para sí*.

Previamente, la conciencia se había puesto como lo esencial ante los objetos del mundo. Ahora, el encuentro entre conciencias se presenta a modo de conflicto, porque la conciencia busca la confirmación de su certeza, misma que no puede recibir de ninguno de esos objetos. En ese sentido, lo que desea es el reconocimiento del *otro*. Sin embargo, este *otro* que la conciencia tiene frente a sí representa también una amenaza ya que posee la capacidad de negar al *otro*, lo que la convierte en la negación de su propia esencialidad.

De manera que la conciencia enfrenta un doble problema: la presencia de un objeto que la hace sentirse extraña y, por otro lado, reflejada en él. Es decir, un objeto que desea y repele al mismo tiempo, puesto que la afirma como autoconciencia al reflejarle su *yo*, pero la niega en su esencialidad porque no puede superarla. Cada conciencia quiere probar que es algo más que un simple momento de la vida orgánica, quiere que se reconozca que la forma de su existencia es la de una autoconciencia.

A raíz de ello, la vida es puesta en riesgo en una lucha entre conciencias como único medio de alcanzar la plena conciencia de sí. Esta lucha procede de la necesidad de hacer de la certeza de sí su única verdad. El enfrentamiento no busca el aniquilamiento de alguna de las partes porque no habría manera de recibir el pretendido reconocimiento, sino mostrar su capacidad de ponerse por encima del *ser* natural inmediato. El resultado es un reconocimiento parcial o unilateral: una de ellas que no teme enfrentar la muerte y es reconocida como vencedora por la otra, que elige la vida y enajena su libertad a la primera para preservarla. Es así como surgen la conciencia señorial y la conciencia servil. En esta parte, nos interesa subrayar la negación del trabajo como transformación en un doble aspecto: la transformación del objeto efectuada por la acción de trabajar sobre el *ser otro* y el trabajo como formación de la propia conciencia que se vuelve

objeto de sí. Esto se debe a que dicha transformación es un paso indispensable para una nueva configuración: la autoconciencia independiente.

El cuarto punto de nuestro trabajo inicia con la exposición de la autoconciencia independiente. Iniciamos con la figura del estoicismo pues, según Hegel: con ella aparece el concepto de la libertad del pensamiento, mismo que encontrará su realización en la figura del escepticismo, el cual surge de la contradicción que genera el *pensamiento puro*. Finalmente, presentamos una valoración de ambas figuras a partir de su relación con las figuras que les preceden, es decir, de la conciencia señorial y la conciencia servil pues, de acuerdo con Hegel, lo verdadero es el *proceso*.

Por ello, en la última parte de nuestra exposición pretendemos hacer énfasis en el movimiento lógico que marca la transición de una figura a otra. Ponemos especial atención en la contradicción que obliga a la conciencia abandonar su saber y la impulsa a adoptar una nueva perspectiva respecto al objeto que enfrenta. Dicho cambio de perspectiva es un cambio de configuración, ya que la conciencia adquiere la forma de su saber. *Para nosotros* constituye el paso a una forma de conciencia más acabada o determinada pero, *para ella*, es siempre un *desgarramiento*. La última de las figuras que estudiamos aquí culmina en una contradicción tal, que deviene, precisamente, en una conciencia *desgarrada*. Esto nos lleva a preguntar qué debemos entender por libertad al hablar de la autoconciencia. Nuestra lectura se distancia entonces de cualquier interpretación que pretenda encontrar en esa sección de la *Fenomenología* una fórmula para la emancipación, tanto como de aquella que la inculpe de justificar ideológicamente la dominación.

1. La negatividad en la *Ciencia de la experiencia de la conciencia*

1.1 Sobre la naturaleza del conocimiento

El tema central de la introducción de la *Fenomenología del espíritu* es el problema del conocimiento. En ella su autor especifica la forma en que éste ha de abordarse y describe la metodología empleada para la exposición de su desarrollo. Los primeros párrafos abordan la preocupación por discernir cuál de entre las diversas clases de conocimiento es la más adecuada. Dicha preocupación proviene, según Hegel, de una creencia corriente que sostiene que el conocimiento es una *capacidad de clase y alcance determinados* y que la falta de determinación de sus límites y su naturaleza podría conducir fácilmente al error. Por tanto es común pensar que, en filosofía, antes de adentrarse en el conocimiento se debe lograr un acuerdo previo sobre el conocimiento, esto es, si se debe considerar “como el instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto o [bien] como el medio a través del cual es contemplado” (Hegel, 2007:51). Esto da pie a creer que los filósofos, en vez de partir de *la cosa misma*, deben comenzar por esclarecer la naturaleza del conocimiento y determinar si se trata de un instrumento para aprehender lo absoluto, o bien, de un medio pasivo que permite contemplarlo.

Ambas formas de representar el conocimiento presentan una serie de inconvenientes, pues cuando se considera al conocimiento como un medio activo aquello que se quiere conocer termina siendo alterado por el instrumento con el que pretende conocerse. El problema no se resuelve restando los efectos que el instrumento introduce sobre su objeto, porque esto sólo implica volver al punto de partida. Tomarlo como un medio pasivo tampoco es la solución porque no permite el conocimiento de la cosa misma, sino de la cosa tal como ella se presenta en y por el medio. Esto equivale a poner un filtro a la realidad, concebida en su pureza, para después quitárselo y al final la conciencia queda como estaba en un principio frente al absoluto. Al suponer que el punto decisivo consiste principalmente en elegir la mejor opción para acercarse al absoluto el conocimiento se torna una simple herramienta o accesorio que lo hace asequible. “En ambos casos empleamos un medio que produce de un modo inmediato lo contrario de su fin”

(Hegel, 2007:51), generando un contrasentido que se traduce en desconfianza hacia la ciencia.⁷ Según Hegel, tendríamos que empezar por desconfiar de esta desconfianza, dado que:

Da por supuestas, en efecto, *representaciones* acerca del conocimiento como un *instrumento* y un *médium*, así como también una *diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento*; pero, sobre todo, presupone el que lo absoluto *se halla de un lado y el conocimiento de otro*, como algo para sí y que, separado de lo absoluto, es, sin embargo algo real [*reell*]; presupone, por tanto, que el conocimiento, que, al ser fuera de lo absoluto es también, indudablemente, fuera de la verdad, es sin embargo verdadero, hipótesis con la que lo que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad (Hegel, 2007:52).⁸

En este punto el autor arguye que “solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto” (Hegel, 2007:52) y éste último, por definición, no admite la existencia de algo separado de él, por tanto, el conocimiento no podría quedar fuera del pretendido absoluto. El contrasentido consiste, pues, en creer que el conocimiento es “algo” distinto de lo conocido; presuponiendo que el conocimiento es “algo *para sí*” y, a la vez, se dice que es por sí mismo “algo *real*” y verdadero. Si se aceptan de antemano los supuestos sobre las representaciones de un conocimiento separado del absoluto, que a su vez presupone la diferencia entre nosotros y ese conocimiento, termina por levantarse una barrera infranqueable entre el conocimiento y el absoluto. El examen del conocimiento nos lleva a lo que parece ser un callejón sin salida cuya consecuencia es que el saber absoluto y el saber fenoménico queden excluidos mutuamente. Actuar de ese modo es perder de vista el objetivo central de la ciencia: generar conocimiento.

⁷En este contexto filosofía y ciencia se usan indistintamente, por tanto, el término “ciencia” no adquiere el sentido empirista ni positivista actual, sino que remite a la filosofía en general y a la lógica hegeliana en particular. Se trata, ante todo, de una forma de reflexión crítica que empieza a tomar su forma definitiva a partir de la época de Jena y define la forma del pensamiento hegeliano como sistema de la razón pura. Esta *ciencia pura del pensamiento* encuentra su cumplimiento en la *Ciencia de la Lógica*, mostrando que el *concepto* es condición necesaria del conocimiento, que se despliega hasta alcanzar la *Idea*. Sin embargo, en la introducción conserva un sentido práctico en tanto la ciencia es abordada, desde su manifestación, como saber fenoménico o *real* de la conciencia, y cobra sentido en la obra a partir de su concepto de *experiencia*.

⁸ La versión de la *Fenomenología del espíritu* que hemos empleado en este trabajo corresponde a la traducción de W. Roces para el Fondo de Cultura Económica, reimpreso en 2007.

A decir de Hegel, todas esas representaciones y maneras de hablar pierden sentido al entrar en acción la ciencia, aunque en su aparecer no es todavía la ciencia en su verdad, desarrollada y desplegada. Por ende, es preciso que ésta se *libere de esa apariencia inicial volviéndose en contra de ella*: “la ciencia no puede rechazar un saber no verdadero sin más que considerarlo como un punto de vista vulgar de las cosas y asegurando que ella es un conocimiento completamente distinto y que aquel saber no es para ella absolutamente nada, ni puede tampoco remitirse al barrunto de un saber mejor en él mismo” (Hegel, 2007: 53).

La ciencia, por el contrario, exige la demostración de la verdad de sus principios. A raíz de eso la propuesta hegeliana consiste en *entrar a la cosa misma* para mostrar el despliegue de la necesidad del desarrollo de la ciencia, entendiendo por ello la filosofía que *al fin deja de ser amor a la sabiduría para convertirse en saber real de lo que es*. Por tal motivo se hace necesario realizar el examen del saber tal y como se presenta *en y para* la conciencia. Debido a ello, la *Fenomenología* discurre sobre el saber fenoménico. No presenta “la ciencia libre” que corresponde al pensar puro, sino su manifestación, lo que implica el regreso al punto de vista de la conciencia. Por ello, dice Hegel, puede considerarse:

[...] como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es (Hegel, 2007:54).

De ese modo, el recorrido que traza la *Fenomenología* corresponde a la reconstrucción *de la experiencia de la conciencia*, que provee de contenido a “la *ciencia*” que se ocupa de la exposición de la progresión del saber paso a paso. Ésta comienza con la exposición de la conciencia no-filosófica que cree conocer hasta alcanzar su forma filosófica o científica. Desde esta perspectiva el itinerario de la conciencia no hace sino dar cuenta del movimiento en que el espíritu se vuelve autoconsciente. En él, dice Hegel:

La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero, como se considera inmediatamente como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la *duda* o, más propiamente, el camino de la desesperación (Hegel, 2007:54)

A medida que el proceso avanza la conciencia sufre también una transformación. Por lo que una vez que la conciencia comienza su expedición no le es posible dar marcha atrás. Desde el punto de vista de la conciencia que se inicia en la búsqueda de la verdad del conocer, la travesía está marcada por el signo de la negatividad. Por esa razón, el movimiento de la conciencia que transita por dicha experiencia equivale a recorrer el empedrado *camino de la duda y la desesperación*.

El itinerario de la conciencia descrito en la *Fenomenología* refiere cómo ésta se experimenta en el mundo, se prueba a sí misma y se realiza, al llevar a cabo la comprobación de ese saber. El recorrido se encuentra plagado de momentos en los la verdad de la conciencia es puesta en duda. Es claro que si ésta deja de tener solidez también deja de tener sentido afirmar el saber en turno, pues en esta marcha continua en busca de la verdad sería vano aferrarse a él. De manera que al quedar demostrada la insuficiencia del mismo la conciencia se ve obligada a abandonarlo. Dicho abandono es, para ella, una pérdida de sentido, lo que explica que el camino que recorre la conciencia sea para ella algo negativo que es definido en términos de duda y desesperación.

[...] en él no nos encontramos, ciertamente, con lo que se suele entender por duda, con una vacilación con respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda y de un retorno a aquella verdad, de tal modo que a la postre la cosa es tomada como al principio. La duda es, aquí más bien la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para el cual lo más real [*reellste*] de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado. (Hegel, 2007:54)

Es preciso resaltar que la *duda* a que hace referencia la introducción a la *Fenomenología* dista de ser una vacilación que supone una verdad o un titubeo al que le sigue la afirmación de esa verdad inicial, quedando finalmente como se estaba en un principio. Por ello, es un error identificar la dubitación y el escepticismo.

Contrario a lo que se cree comúnmente, la filosofía escéptica no corresponde al “afán dubitativo” que suele interpretarse como una “teoría de la duda”. El escepticismo es más bien lo opuesto a tal incertidumbre. Es aseveración y certeza. Esta descripción, que bien puede aplicarse a la duda metódica cartesiana, es la versión positiva de un escepticismo constructivo. No obstante esta actitud, aunque importante, aún no logra satisfacer las exigencias de la conciencia que busca afianzar la verdad del conocimiento auténtico. Por tanto, no debe ser confundida con el escepticismo que participa del proceso general descrito aquí. Hegel se refiere a este último como “escepticismo consumado” y dice al respecto:

(1) Este escepticismo consumado no es tampoco, por tanto, lo que un severo celo por la verdad y la ciencia cree haber aprestado y pertrechado para ellas, a saber, el *propósito* de no rendirse, en la ciencia, a la autoridad de los pensamientos de otro, sin examinarlo todo por sí mismo y ajustarse solamente a la propia convicción; o, mejor aún, producirlo todo por sí mismo y considerar como verdadero tan sólo lo que uno ha hecho. (2) La serie de las configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia. Aquel propósito representa dicha formación bajo el modo simple del propósito, como inmediatamente formado y realizado; pero este camino es, frente a la no verdad, el desarrollo real. (3) Ajustarse a la propia convicción es, ciertamente, más que rendirse a la autoridad; pero el trocar una opinión basada en la autoridad en una opinión basada en el propio convencimiento no quiere decir necesariamente que cambie su contenido y que el error deje el puesto a la verdad. El mantenerse dentro del sistema de las opiniones y los prejuicios siguiendo la autoridad de otros

o por propia convicción sólo se distingue por la vanidad que la segunda manera entraña (Hegel, 2007:54-55).⁹

(1) Lo que Hegel denomina “escepticismo consumado” no hace referencia a la posición de una figura de la conciencia particular, sino al movimiento general. Esta peculiar forma de conceptualizar el escepticismo se relaciona íntimamente con el despliegue de las distintas configuraciones de la conciencia. Hegel hace uso de ella para hacer énfasis en los momentos en que la conciencia alcanza tanto el clímax de su desarrollo como su declive; pues, precisamente en el punto más álgido de su perfeccionamiento se encuentra también su disolución. De ahí que se presente al interior del proceso la necesidad de superar estos momentos que, vistos desde la conciencia son sumamente negativos y críticos.

(2) Esta “historia desarrollada de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia” (Hegel, 2007:54) no es otra cosa que el autoconocimiento del espíritu en el tiempo. No obstante lo que Hegel expone, tanto en la *Fenomenología* como en la *Lógica*, es su reconstrucción lógica-racional haciendo abstracción de su temporalidad. Por otro lado, se presenta de nueva cuenta un contraste de esta forma de exposición del proceso que actúa libre de prejuicios, a diferencia de aquel “propósito” que supone a la ciencia como algo “inmediatamente formado” y pasa por alto las determinaciones que le dan su forma actual. En cambio la *Fenomenología*, al presentar la historia del saber manifiesto, busca exponer la formación de la ciencia sin replicar los supuestos previos que se imputan al conocimiento mismo. Por lo que presenta el desarrollo de la ciencia tal y como se da el proceso en la conciencia, evitando que sus determinaciones se asuman como algo distinto al resultado de su propia experiencia. La intención que

⁹ Con Descartes comienza a germinar una nueva forma del pensamiento que se ajusta a la propia convicción y no a la de una autoridad ajena. Hegel refiere a Descartes como el pensador que instaura la filosofía moderna, “en tanto que ella eleva a principio el pensar”. (Hegel, 1975:123). Se trata de “una filosofía independiente que sabe que procede de forma autónoma de la razón y que la autoconciencia es un momento esencial de lo verdadero [...] En este nuevo período el principio es el pensamiento, el pensar que parte de sí mismo” (Heidegger, 1998:100). No obstante, es aún una filosofía de la representación que supone a la conciencia como algo inmediatamente formado y realizado. La conciencia pensante se coloca en el centro del autoconocimiento, al ser condición de posibilidad para el conocimiento del mundo.

persigue es no replicar los supuestos que posibilitan que sus representaciones tomen ilícitamente el lugar de un soporte que se emplea erróneamente para fundamentar la separación entre el pensamiento y su objeto. En otras palabras, Hegel no supone este momento de la conciencia como “inmediatamente formado y realizado”. Antes bien, el arribo de la conciencia a esta forma de auto-certeza que corresponde a la afirmación de la subjetividad se presenta como consecuencia necesaria de adoptar el punto de vista contrario al momento que le precede, en el cual la certeza se posiciona el objeto, por lo que la verdad se desprende de algo externo a la conciencia y su saber es completamente dependiente de este.

(3) Aunque Hegel reconoce que una forma de pensamiento, reflexivo y autónomo, representa un avance respecto al saber anterior también considera que no es suficientemente autocrítico: su contenido es el mismo y el error permanece intacto. Esta forma de reflexión no deja de ser la visión unilateral de una postura subjetiva que conserva sus prejuicios de origen, pues sus opiniones, representaciones y pensamientos “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” (Hegel, 2007:55). Así, lo que aparece como superación del problema es sólo un progreso en el arduo trabajo de la conciencia que se afana por conocer. Esta actitud es propia de la *vanidad* de la conciencia pensante. Es la asimilación de una duda parcial, revestida de escepticismo, que sirve como afirmación de la subjetividad.

En cambio, 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 (Hegel, 2007:55).

En este fragmento se puede constatar el importante papel que juega el escepticismo al llevar a cabo el examen de la verdad. Para captarlo es imprescindible realizar una valoración positiva del mismo, con la cual, el escepticismo sea concebido dentro del movimiento general que describe la

experiencia de la conciencia que emprende esta búsqueda. No obstante, esto no puede lograrse a partir del análisis de estos momentos considerados de manera aislada. Por el contrario, se alcanza únicamente al final del recorrido, cuando se puede apreciar el desarrollo completo de la seriación de las diferentes configuraciones de la conciencia en su totalidad. Hegel expresa esta necesidad diciendo: “[l]a *totalidad* de las formas de la conciencia no real [*reales*] se alcanzará a través de la necesidad del proceso y la cohesión mismas. Para que esto se comprenda, puede observarse de antemano, en general, que la exposición de la conciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento puramente negativo”. (Hegel, 2007:55) Algunas figuras de la conciencia viven este conflicto con más intensidad que otras; siendo las que atraviesan por los momentos de mayor contradicción.

1.2 La duda escéptica y la negación determinada

Cuando este proceso es considerado únicamente desde el lado de la conciencia el resultado es funesto. Esto se debe a que ella adquiere siempre la forma de su saber. Si la verdad del saber de la conciencia se colapsa, la conciencia cae junto con ella en un vacío teórico y existencial en el que se pierde a sí misma. La conciencia que sólo ve el lado negativo del proceso, lo experimenta como un enorme quebranto. Por tal motivo, para ella, el recorrido tiene siempre un significado profundamente *negativo*. Pero a decir de Hegel:

Es éste un punto de vista unilateral que la conciencia natural tiene en general de sí misma; y el saber que convierte esta unilateralidad en su esencia constituye una de las figuras de la conciencia incompleta, que corresponde al transcurso del camino mismo y se presentará en él. Se trata, en efecto, del escepticismo que ve siempre en el resultado solamente la pura nada, haciendo abstracción de que esta nada determina la nada de aquello de lo que es resultado (Hegel, 2007:55).

El interés de Hegel por profundizar en el estudio de la filosofía escéptica precede a la *Fenomenología*. Hegel lo consideró *el adversario más fuerte de los grandes espíritus de todos los tiempos*. Para él, la negatividad es el motor que pone en marcha el movimiento que posibilita el tránsito de una figura a otra. Entre estas

figuras sobresale la conciencia escéptica debido a que esta forma de autoconciencia encarna la *negatividad absoluta*. En la *Fenomenología* la máxima expresión filosófica de este saber corresponde a una de las figuras incompletas de la conciencia que es identificable con el escepticismo antiguo. La nota característica de ese escepticismo es la adopción de la *epojé* o suspensión del juicio. El antiguo escepticismo llegaba allí a partir de la *isostenia* o igualdad-de-validez, una suerte de vacuna anti-dogmática que el escéptico empleaba para examinar dos argumentos opuestos. El resultado del examen escéptico indica que ambos poseen la misma fuerza argumentativa. A raíz de este ejercicio se presenta la contradicción, que se expresa bajo la forma de una aporía irresoluble. Y la reflexión cae en un pozo sin fondo.

Filosóficamente hablando, el papel del escepticismo consiste en negar y destruir el conocimiento finito, llevando a cabo la disolución de todas sus determinaciones, por tal motivo esta autoconciencia evoca una forma de pensamiento reflexivo que supera a las fases anteriores. No obstante, esta autoconciencia es incapaz de traspasar los límites que ella misma pone al conocimiento, por lo que el suyo es un punto de vista todavía abstracto. La conciencia escéptica se posiciona en el lado negativo de la *nada pura* a la que llega inevitablemente y no logra comprender la verdad oculta en la negación. Así, aunque esta forma de reflexión comienza como una búsqueda de la verdad se convierte en una renuncia a ella, pues al llevar a cabo la negación de la verdad de lo finito la conciencia es empujada hacia la nada.

Pero la nada, considerada como la nada de aquello de que proviene, sólo es, en realidad, el resultado verdadero; es, por esto, en ella misma, algo *determinado* y tiene un *contenido*. El escepticismo que culmina en la abstracción de la nada o del vacío no puede, partiendo de aquí, ir más adelante, sino que tiene que esperar hasta ver si se presenta algo nuevo, para arrojarlo al mismo abismo vacío. En cambio, cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como la negación *determinada*, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y 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 (Hegel, 2007:55).

De manera que esta original forma de concebir la negatividad no remite tanto a una tendencia epistemológica como sí al transcurso del movimiento mismo; el cual es, frente a la no verdad, el *desarrollo real*. La negatividad opera a lo largo y ancho del *camino de la desesperación*, permeando todos los estadios de la conciencia. Por tal motivo constituye una parte esencial del mecanismo interno de la obra.

Como se ha visto, bajo la concepción hegeliana del escepticismo la duda cobra un sentido mucho más profundo que el de la simple incertidumbre en la medida en que hace cimbrar a la conciencia desde sus cimientos al poner en cuestión la verdad del saber que ella detenta. La duda escéptica, considerada desde el punto de vista fenomenológico, adquiere la forma del dolor y del desgarramiento, generando una crisis en la conciencia que la experimenta como tal. Este drama se presenta cuando la conciencia atraviesa por un momento de profundo extrañamiento que provoca mínimamente una sensación de extravío y en casos extremos un desgarramiento. El hecho de que algunas formas de conciencia lo experimenten a modo de crisis insuperable es ya un indicio de la necesidad de adoptar un nuevo punto de vista que supere las deficiencias de su saber actual y su abandono, y en consecuencia se verá obligada a efectuar también la transformación de sí misma.

Para el filósofo que observa su despliegue este paso representa un progreso, ya que desde el punto de vista de la *totalidad* el resultado del proceso es muy distinto. El aspecto positivo del momento negativo sale a la luz una vez que se lleva a cabo el desfile completo de las diferentes figuras de la conciencia que va avanzando sobre sus propios pasos en un movimiento progresivo e incesante. “Este proceso consiste en el fluir de los diferentes momentos o figuras que van siendo afirmadas y negadas posteriormente, sin extraviarse ninguna de ellas en el camino: cada una de ellas es recuperada nuevamente en el nivel superior” (Ávalos, 2011:90). Pero, una vez más, para captar el sentido positivo de este movimiento es preciso realizar el recorrido a través de las diversas configuraciones hasta que finalmente se exhiban como lo que en realidad son: momentos del *todo*.

Esta capacidad de dar cuenta del aspecto positivo de lo negativo distingue a la filosofía hegeliana de otras formas de argumentación. Esto se logra gracias a la negación determinada, que entra en acción para hacer frente a la negación que presenta el escepticismo. El acierto de la filosofía escéptica radica en señalar oportunamente la oposición y en echar a andar la contradicción subsecuente destruyendo las pretensiones del saber que hace pasar lo finito por infinito. Sin embargo, el arribo a la nada no representa una solución adecuada para la conciencia ya que la certeza subjetiva de la autoconciencia, basada en la negación de la verdad de lo finito, no es suficiente para llevar a cabo su satisfacción.

No obstante, Hegel también señala que el error de la conciencia escéptica consiste en no reconocer que esa nada que tiene también por absoluta es, en sí misma, una afirmación. En pocas palabras, la conciencia se ve obligada a enfrentar la contradicción puesta como irresoluble por la negatividad de la autoconciencia. En el caso específico de la conciencia escéptica la epojé constituye un refugio para mantenerse a salvo de la contingencia y la corrupción. Es un paraje donde la conciencia se repliega con la intención de alcanzar un estado de imperturbabilidad que posibilite estabilidad interna con que hacerse inmune ante la constante fluidez externa y la imposibilidad de fijar las determinaciones. Ante la presencia de la indeterminación esta autoconciencia opta por buscar la satisfacción en la tranquilidad de su propia reflexión, desistiendo de encontrar la verdad en el mundo circundante.

Pero la meta se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso; se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto. La progresión hacia esta meta es también, por tanto, incontenible y no puede encontrar satisfacción en ninguna estación anterior. (Hegel, 2007:55).

Esto indica la necesidad de superar el punto de vista del escepticismo, la negación determinada implica negar la negación que emerge tras la aporía para mostrar que la contradicción resultante de la reflexión no es un límite externo e infranqueable,

como supone esa forma de autoconciencia, sino sólo lo es para el entendimiento que fija los bordes del conocimiento desde el comienzo. Así, a partir del movimiento que implica una doble negación o, mejor dicho, una *negación determinada* la conciencia es empujada hacia su opuesto, iniciando el tránsito a una nueva figura de la conciencia. La conciencia conserva el punto de vista de su saber, que es siempre parcial y unilateral. Por tal motivo, es capaz de ver sólo uno de los aspectos de la verdad, éste corresponde al lugar desde el cual la conciencia se posiciona frente al *otro*. El aprendizaje que aporta la experiencia conciencia reflexiva consiste en reconocer que libertad formal del pensamiento y el repliegue de la conciencia sobre sí misma no es suficiente para satisfacer las exigencias de su realización en el mundo. Por lo que la subjetividad de la autoconciencia que se sabe finita constata su propia limitación, por lo que tiene que proyectar lo ilimitado.

El desarrollo ulterior de esta figura es un indicio de cómo la propia conciencia se ve obligada a superar la contradicción que es puesta por la autoconciencia como algo irresoluble. Al igual que la pertinencia de adoptar un nuevo punto de vista. A partir de él sale a relucir que cada negación es una determinación y, por tanto, es también una afirmación. Con la negación determinada se evidencia la negación escéptica no como una nada vacía sino, por el contrario, una nada determinada que tiene un contenido específico.

Tras aplicar la negación determinada sobre la negatividad absoluta adviene el momento positivo de la afirmación. De ahí que la negatividad de la autoconciencia escéptica se presente como la necesaria reflexividad infinita que obliga el tránsito hacia la razón, que constituye la superación de los momentos anteriores en tanto contiene en sí misma la verdad de la autoconciencia y de la conciencia. Sin embargo, este cambio de perspectiva que posibilita que la conciencia logre ir más allá de sí misma se da de manera violenta:

(1) La conciencia se ve impuesta por sí misma esta violencia que echa a perder en ella la satisfacción limitada. En el sentimiento de esta violencia puede ser que la angustia retroceda ante la verdad, tendiendo a conservar aquello cuya pérdida la amenaza. Y no encontrará quietud a menos que quiera mantenerse en un estado

de inercia carente de pensamiento, pero el pensamiento quebrantará la ausencia del pensar y la inquietud trastornará la inercia; (2) y tampoco conseguirá nada aferrándose a una sensibilidad que asegure encontrarlo todo *bueno en su especie*, pues también esta seguridad se verá igualmente violentada por la razón, la cual no encuentra nada bueno, precisamente por tratarse de una especie. (3) O el temor a la verdad puede recatarse ante sí y ante otros detrás de la apariencia de que es precisamente el ardoroso celo por la verdad misma lo que le hace tan difícil y hasta imposible encontrar otra verdad que no sea la de la vanidad de ser siempre más listo que cualesquiera pensamientos procedentes de uno mismo o de los demás; esta vanidad, que se las arregla para hacer vana toda verdad, replegarse sobre sí misma y nutrirse de su propio entendimiento, el cual disuelve siempre todos los pensamientos, para encontrar en vez de cualquier contenido exclusivamente el yo escueto, es una satisfacción que debe dejarse abandonada a sí misma, ya que huye de lo universal y busca solamente el ser para sí (Hegel, 200;56)

(1) La marcha del propio proceso de la conciencia marca la necesidad de superar también la condición de la conciencia que enuncia la contradicción y coloca un freno al proceso del pensamiento. La conciencia reflexiva que actúa de esta manera cree haber encontrado el bienestar en la afirmación de su subjetividad, que le provee la sensación del goce de sí misma. Detrás del ego de esta conciencia se encuentra un temor a la verdad que provoca su repliegue sobre sí.

(2) Pero la conciencia no puede permanecer en ese estadio de forma permanente; pues en este estadio aún no cumple el objetivo del saber idéntico a sí mismo, en que la certeza y la verdad de la conciencia se corresponden. Ya que para afianzar la primera ha tenido que renunciar a la segunda. Su seguridad depende del poder mantenerse inamovible sobre su propio pensamiento. Esta reclusión implica también la necesidad de rehuir a todo contenido que le venga dado desde fuera, pues, una autoconciencia desarrollada no alcanza a cubrir su expectativa de lo que para ella es lo bueno a partir de la sensibilidad.

(3) Finalmente, la violencia de la razón irrumpe también contra esta inercia del pensamiento y arremete contra la vanidad del entendimiento para mostrar que ese

yo, que se vanagloria de su certeza-de-sí, es incompleto justo porque se atiende al *para sí*. Y en el hecho de rehuir a la universalidad radica su incapacidad para aprehender la verdad. En cambio, la razón pone en sintonía a los opuestos que el entendimiento separa, estableciendo la mediación de los contrarios que gravita entre el ser y el no-ser, lo finito y lo infinito, etc., para convertir la negatividad de la autoconciencia en positividad, elevándose así por encima del entendimiento reflexivo que se ciñe al orden del conocimiento finito.

1.3 Sobre el desarrollo del saber manifiesto

La cabal comprensión de la *Fenomenología del espíritu* requiere penetrar en el aparato lógico que subyace al proceso dialéctico del conocimiento, con el cual se establece la necesidad de la unidad de la totalidad de sus momentos. Es importante recordar que la meta o el fin último de la filosofía es *el saber de lo Absoluto*, o en palabras de Hegel, *el conocimiento real de lo que es en verdad*. La verdad es entonces la reconstrucción de esta unidad que se alcanza cuando se tiene la perspectiva de la *totalidad*, esto algo que Hegel anuncia desde el Prólogo al decir que *lo verdadero es el proceso* o el devenir del todo. Esta verdad del todo que se hace explícita sólo al final del recorrido es la constatación del principio que enuncia la *unidad del ser y el pensar*. En otras palabras, la verdad última de la filosofía es que no existe lo dado, pues todo *lo que es* está mediado por el pensamiento.

Esta exposición, presentada como el comportamiento de la *ciencia* hacia el saber tal como se *manifiesta* y como *investigación* y *examen de la realidad del conocimiento*, no parece que pueda llevarse a cabo sin arrancar de algún supuesto que sirva de base como *pauta*. En efecto, el examen consiste en la aplicación de una pauta aceptada y la decisión acerca de si estamos ante algo acertado no consiste en que lo que se examina se ajuste o no a la pauta aplicada; y la pauta en general, y lo mismo la ciencia, si ella es la pauta, se considera aquí como la *esencia* o *el en sí*. Pero, en este momento, cuando la ciencia aparece apenas, ni ella misma ni lo que ella sea puede justificarse como la esencia o el en sí, sin lo cual no parece que pueda llevarse examen alguno. (56)

La *Ciencia de la experiencia de la conciencia* expone el despliegue del saber fenoménico en su manifestación, desde su forma más simple hasta saber absoluto o, bien, al *conocimiento real de lo que es en verdad*. La exposición de esta ciencia corre a cargo del fenomenólogo que conoce el proceso que sucede a espaldas de la conciencia y es quien reconstruye paso a paso este proceso tal y como se presenta para y desde la propia conciencia, es decir, describe el proceso de constitución del saber cuyo punto de partida es la experiencia que realiza la conciencia, considerando ésta como su *pauta*. Ésta inicia con la conciencia que se enfrenta a un objeto que es *para sí* y siente la necesidad de corroborar si su saber, el ser del objeto para la conciencia, corresponde a lo que el objeto es *en sí*. La *diferencia* se presenta en la propia conciencia, por tanto, el examen se consuma sobre esta distinción suya.

Pero la naturaleza del objeto que investigamos rebasa esta separación o esta apariencia de separación y de presuposición. La conciencia nos da en ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma, ya que la distinción que se acaba de establecer recae en ella. Hay en ella un *para otro*, o bien tiene en ella, en general, la determinabilidad del momento del saber; y, al mismo tiempo, este otro no es solamente *para ella*, sino que es también fuera de esta relación, es *en sí*: el momento de la verdad. Así, pues, en lo que la conciencia declara dentro de sí como el *en sí* o lo verdadero tenemos la pauta que ella misma establece para medir por ella su saber. Pues bien, si llamamos al *saber* el *concepto* y a la esencia o a lo *verdadero* lo *que es* o el *objeto*, el examen consistirá en ver si el concepto corresponde al objeto. En cambio, si llamamos *concepto* a la *esencia* o al *en sí del objeto* y entendemos por *objeto*, por el contrario, lo que él es como *objeto*, es decir, lo que es *para otro*, el examen, entonces consistirá en ver si el objeto corresponde a su concepto. (Hegel, 2007:57)

La *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, a diferencia del resto de las ciencias, no parte de un supuesto previo sino que despliega a su paso su propio fundamento: tanto el *concepto* (*ser para otro*) como el *objeto* (*ser en sí mismo*) caen dentro del saber que se examina. Ambos se presentan en la conciencia como dos momentos distintos. Estos momentos equivalen a la conciencia –como

conciencia-de-objeto, y a la autoconciencia –como conciencia-de-sí, y corresponden a lo que ella toma por verdadero y a su saber de eso verdadero respectivamente. El examen, pues, consiste en corroborar si lo que es *en sí* se corresponde o no con lo que es *para sí*. Debido a que éste pretende considerar la cosa tal y como es *en y para sí misma*, no hay necesidad de imponer alguna pauta adicional a la que recae en la propia conciencia. “[E]lla misma es su comparación; es *para ella misma* si su saber del objeto corresponde o no a éste” (Hegel, 2007:58). El primer momento del proceso se da cuando la conciencia determina su saber; el objeto que es *para ella*, posteriormente se cuestiona si ese saber corresponde al *en sí* del objeto o, por el contrario, es solamente *para sí*. Por lo que, a partir de esta aparente separación, ella misma emprende la comparación que marca una distancia entre ella y su saber o, bien, pone la *diferencia* entre el ser *en sí* y el ser *para sí*. De ese modo se establece la distinción de los dos momentos del saber que corresponden a la conciencia y la autoconciencia. Ahora bien,

Si, en esta comparación, encontramos que los dos términos no se corresponden, parece como si la conciencia se viese obligada a cambiar su saber, para ponerlo en consonancia con el objeto mismo, ya que el saber presente era, esencialmente, un saber del objeto; con el saber, también el objeto pasa a ser otro, pues el objeto pertenecía esencialmente a este saber. Y así, la conciencia se encuentra con que lo que antes era para ella *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 que se trataba de medir por ella; y el examen no es solamente un examen del saber, sino también de la pauta de este. (Hegel, 2007:58)

Ya que la *diferencia* es puesta por la conciencia, no sólo sobre el saber sino también sobre lo sabido, afecta tanto al *en sí* como al *para sí*, por tanto, si en un primer momento el objeto se presumía como lo esencial, ahora el examen muestra que lo es sólo en apariencia. En la medida en que no se presenta la correspondencia entre los dos términos “parece como si la conciencia se viese

obligada a cambiar su saber” del objeto para hacerlo coincidir con lo que el objeto es *en sí*. La conciencia encuentra entonces que este *en sí* sólo era *para ella* y no en sí mismo. A raíz de ello, el objeto deja de ser la pauta con la que la conciencia mide su saber, porque: “el examen no es solamente un examen del saber, sino también la pauta de este. 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”. (Hegel, 2007:59)

Por medio del concepto hegeliano de experiencia se pone de manifiesto que lo verdadero se produce a partir de una relación dialéctica entre el saber y lo sabido. Esta relación se da entre los dos objetos de la conciencia: el *en sí* y el *para sí* de este en sí.

El segundo sólo parece ser, por el momento, la reflexión de la conciencia en sí misma, una representación no de un objeto, sino sólo de su saber de aquel primero [...] la transición del primer objeto y del saber de éste al otro objeto, aquel sobre el que se dice que se ha hecho la experiencia, se entiende de tal modo que el saber del primer objeto o el ser para la conciencia del primer en sí debe llegar a ser el segundo objeto. (Hegel, 2007:59)

La experiencia consiste en un cambio respecto al saber de la conciencia; pues, en cuanto surge ante ella el segundo objeto abandona su punto de vista sobre el primero. Este cambio de perspectiva resulta de un movimiento dialéctico por el cual lo que en un primer momento parecía ser algo *en sí* se convierte en algo que es *para ella*; “lo que quiere decir, a su vez, que lo verdadero es el *ser para ella de este en sí* y, por tanto, que esto es la *esencia* o su *objeto*. Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él”. (Hegel, 2007:59)

1.4 Experiencia y negatividad

El concepto hegeliano de *experiencia* presenta a la conciencia como un *saber encarnado*, poniendo al descubierto que la conciencia no es otra cosa que el

resultado de ese proceso del saber que es, ante todo, un saber de sí misma. El recorrido por las diferentes configuraciones de la conciencia que expone la *Fenomenología* hace constar que la experiencia humana es, ante todo, una forma de experiencia negativa. Luis Guzmán comenta a este respecto:

[...] para Hegel, lo que caracteriza al ser humano es que: aquello que cree termina siempre por revelarse como falso, o lo que dice termina siempre por ser más, o diferente de lo que quería decir. En esto consiste el motor que le da movimiento no sólo a la *Fenomenología del espíritu*, donde encontramos una conciencia natural que intenta determinar lo que es, comenzando con la creencia –endosable al sentido común– en un mundo externo independiente de ella sino también en la *Lógica*, la cual debe leerse como una fenomenología del pensar puro, donde al pensar los conceptos con los que una conciencia natural intenta determinar lo que es, el pensamiento tiene la experiencia de siempre pensar más de lo que creía estar haciendo, o de llegar a contradicciones entre lo que quería pensar y lo que termina pensando, o de revelar supuestos ocultos de su pensar, lo cual lo obliga a proponer nuevos esquemas conceptuales que le permitan superar o resolver las contradicciones encontradas” (Guzmán, 2012:76).¹⁰

Si aceptamos que el carácter negativo de la experiencia humana que es la piedra angular del pensamiento hegeliano, entonces ésta negatividad queda inscrita en el corazón del sistema. Esto quiere decir que la negatividad se inserta en el corazón del saber de la conciencia, propiciando el movimiento dialéctico del saber manifiesto y del pensamiento sobre sí mismo, respectivamente. El movimiento ahí descrito consiste en un devenir, el cual refiere algo que es siempre lo que no es, o mejor aún, el proceso del estar siendo. Esta *inquietud* de la conciencia es un elemento recurrente a lo largo de toda la obra: el *trabajo de lo negativo* refiere la insatisfacción que impulsa a la conciencia a abandonar su estado actual y, una

¹⁰ Según Guzmán, Hegel pretende explicar la imagen de separación que surge a partir de la independencia del mundo proyectada desde el pensamiento. E insiste en que eso no implica que el contenido del pensar sea algo arbitrario ya que *el pensar es siempre un pensar al mundo*, de tal forma que su contenido se determina por la relación que el ser humano establece con el mundo.

vez que reconoce la falla en su saber, avanzar hacia el siguiente nivel, lo que es mejor conocido como el acto de “negar y conservar”.

De manera que lo negativo, entendido como poder (*Macht*), funge como motor del proceso dialéctico del devenir. La negatividad es esa fuerza que trastoca lo aparentemente fijo pero, a su vez, lo fragmenta y reconstituye. Visto desde el lado del concepto el momento negativo es un paso necesario para establecer la mediación por la cual el pensamiento alcanza la igualdad consigo mismo en el ser-otro. Del lado de la conciencia este movimiento incesante, que consiste en negarse constantemente para superarse a sí misma, configurando los diferentes niveles de su experiencia.

A partir de lo dicho hasta aquí resulta claro que la *Fenomenología* se centra en la exposición del saber manifiesto, donde el examen y la pauta, la comparación y la comprobación, recaen únicamente en la conciencia por lo que basta con limitarse a ver el proceso genético del conocimiento tal como se da en ella, sin recurrir a ninguna otra cosa que su propia experiencia. Y es a partir de esta experiencia de la conciencia, sobre el ser de su saber y su saber sobre ese objeto, que emerge lo verdadero. Esto sucede gracias a un movimiento dialéctico, en que lo verdadero se presenta a partir de lo no-verdadero, y el ‘nuevo objeto’ de la conciencia se produce tras realizar una “inversión” sobre sí misma:

El nuevo objeto se revela como algo que ha llegado a ser por medio de una inversión de la conciencia misma [...] Este modo de considerar la cosa lo añadimos nosotros y gracias a él se eleva la serie de de las experiencias de la conciencia a proceso científico, aunque este modo de considerar no es para la conciencia a que nos referimos. (Hegel, 2007:59)

Esta verdad no es revelada a la conciencia que hace la experiencia de su saber sino a un tercero que observa el proceso, esto es, se presenta *para nosotros*. El fenomenólogo describe el desarrollo de la constitución del saber cuyo punto de partida es el de la conciencia, considerando a ésta como única fuente de conocimiento. Es él quien que pone a la conciencia a la cabeza del proceso, pues es ella la medida del saber, prestando atención a lo que ella realiza la conciencia.

El filósofo se mantiene al margen del proceso y evita intervenir en él, pero lleva a cabo la reconstrucción de toda la serie de experiencias que realiza la conciencia con el fin de mostrar que subyace a esta concatenación un movimiento dialéctico, por medio del cual se establece la relación de los dos momentos del saber en que surge lo verdadero.

Nos encontramos aquí, en realidad, con la misma circunstancia de que más arriba hablábamos, al referirnos a la relación de esta exposición con el escepticismo, o sea la de que todo resultado que se desprende de un saber no verdadero no debe confluir en una nada vacía, sino que debe ser aprehendido necesariamente como *la nada de aquello cuyo resultado es*, resultado que contendrá, así, lo que el saber anterior encierra de verdadero. Lo cual se presenta aquí del modo siguiente: cuando lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando el *en sí* deviene un *ser del en sí para la conciencia*, tenemos el nuevo objeto por medio del que surge también una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es ahora algo distinto de lo que era antes. Es esta circunstancia la que guía en su necesidad a toda la serie de las figuras de la conciencia. Y es sólo esta necesidad misma o el *nacimiento* del nuevo objeto que se ofrece a la conciencia sin que ésta sepa cómo ocurre ello, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas. Se produce, así en su movimiento, un momento del *ser en sí* o *ser para nosotros*, momento que no está presente para la conciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia; pero el *contenido* de lo que nace ante nosotros *es para ella*, y nosotros sólo captamos el lado formal de este contenido o su puro nacimiento; *para ella*, esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que *para nosotros* es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir. (Hegel, 2007:59-60)

A decir de Hegel la verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de la misma, por tanto, la filosofía ha de aproximarse a la forma de la ciencia para ser saber real y no simplemente amor al saber (Hegel, 2007:9). El escepticismo, en cambio, anuncia el fracaso del esfuerzo por conocer puesto que sólo observa la falta de verdad en cada experiencia que realiza la conciencia. De igual modo, según lo que comúnmente se entiende por 'experiencia', cabría pensar que la conciencia que experimenta la no-verdad del primer concepto lo

desecha sin más. Esto se debe a que supone que la verdad que se presenta tras realizar una nueva experiencia se efectúa sobre un segundo objeto que es independiente del primero. Hegel rechaza esta suposición porque genera la impresión de que lo verdadero es producto de la contingencia. Para él, la correspondencia entre el *en sí* del objeto y el *en sí* para la conciencia obedece a una relación de necesidad, pero esto sólo se aprehende al dejar de pensar la sucesión de experiencias como hechos aislados. La ambigüedad con que se presenta lo verdadero desaparece cuando la contingencia es elevada a necesidad, es decir, con la exposición científica de la experiencia de la conciencia.

Una vez llegado a este punto se debe atender cuidadosamente al movimiento dialéctico que devela la manera en que el primer objeto ha quedado subsumido en el segundo. Lo verdadero emerge ante nosotros a raíz de la trasposición de la esencia efectuada por la conciencia sobre sí misma, de tal forma que la experiencia queda evidenciada como único fundamento de su saber. En otras palabras, lo que parecía ser un 'nuevo' objeto sólo lo es para la conciencia, mientras que para nosotros es, en realidad, el modo por el cual el contenido de su saber deviene, en sí, en sí y para sí. Gracias a este 'método' es posible establecer la identidad entre la cosa conocida y su conocimiento por parte de la conciencia, pese a que esto no sea comprendido del todo por ella.

El proceso en su totalidad exhibe a la negatividad como pieza clave de esta Ciencia; pues, como se ha visto, el surgimiento de cada 'nuevo objeto' es producto de una acción negativa de la conciencia sobre el primero. Ahora bien, debido a que al surgimiento de cada 'nuevo objeto' de experiencia le acompaña una nueva figura de la conciencia es posible decir entonces que la negatividad atraviesa todas las formas del saber y, por tanto, se hace manifiesta en todas las figuras de la conciencia. Por tal motivo, en la medida en que cada una de estas figuras mantiene una relación dialéctica con la que le precede, la negación determinada se vuelve igualmente necesaria a modo de negación de la negación.

Como puede verse, estos últimos párrafos que conforman la Introducción tienen la finalidad de asentar "[e]sta necesidad [que] hace que este camino hacia la ciencia

sea ya él mismo ciencia y sea, por ello, en cuanto a su contenido, la ciencia de la *experiencia de la conciencia*". (Hegel, 2007:60) Esta necesidad obedece al despliegue lógico del pensamiento que ordena la cadena causal que dirige el curso de todo el movimiento dialéctico del proceso de la conciencia en su auto-constitución. De manera que el tránsito de una figura de la conciencia a otra no es nunca algo arbitrario. Sin embargo, ya que su necesidad opera a espaldas de la conciencia la verdad de ésta se muestra con claridad sólo para el filósofo que la sigue de cerca en su itinerario.

Esta misma necesidad que rige en el reino del espíritu encuentra su correspondencia en el despliegue lógico de la cadena causal que dirige el curso del movimiento general que ordena todas las formas de conciencia. Éstas tienen una existencia concreta en la historia de la humanidad y es con arreglo a sus diferentes manifestaciones que se va orquestando la configuración del mundo espiritual. Es así que a partir de la concatenación de las diferentes figuras de la conciencia la *Fenomenología* presenta los diversos estadios de "la historia desarrollada de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia" (FdE 54), que no es otra cosa que el autoconocimiento del espíritu en el tiempo.¹¹ La negatividad refleja el estado de inquietud que provoca un desgarramiento tanto en la conciencia como en el espíritu. Y, ya que ambos comparten la misma estructura, ese estado de inquietud que caracteriza al movimiento de la conciencia sobre sí anima también al devenir que sirve para dar cuenta del proceso fenomenológico de la constitución del espíritu, en el cual, las figuras de la conciencia aparecen como momentos del todo.

La experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí, según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu; de tal modo que los momentos de la verdad se presenten bajo la peculiar determinabilidad de que no son momentos abstractos, puros, sino tal y como son para la conciencia o como esta conciencia

¹¹ No obstante, es preciso hacer notar que en esta obra Hegel se ocupa la reconstrucción racional de su devenir haciendo abstracción de su temporalidad.

misma aparece en su relación con ellos, a través de lo cual los momentos del todo son *figuras de la conciencia*. (Hegel, 2007:60)

La conciencia es actividad que fluye con el movimiento de todo lo vivo. Y en la medida en que su deseo es siempre insatisfecho su experiencia está marcada por el signo de la negatividad. Los momentos en que ella se presenta a lo largo del proceso que narra la *Fenomenología* se expresan a modo de extrañamiento y alienación, es decir, tal como los sufre la conciencia que realiza la experiencia. Así, tanto el desgarramiento como su resolución orientan el movimiento que dirige el curso del itinerario de la conciencia por el cual se configura a sí misma, dotando de forma a la “Ciencia de la experiencia de la conciencia”, cuyo contenido es, ni más ni menos, el movimiento dialéctico de la conciencia en su auto-constitución como espíritu. Es hacia este auto-conocimiento que apunta el final de la Introducción:

Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño que es solamente para ella y es como un otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo. (60)

De ese modo la *Fenomenología* va presentando los diversos estadios de “la historia desarrollada de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia” (FdE 54), que no es otra cosa que el autoconocimiento del espíritu en el tiempo. Las figuras de la conciencia son instancias que resultan de una cadena de experiencias que conciernen únicamente al tejido espiritual que les corresponde. Cada una es la expresión de un saber específico que encuentra su lugar en el espíritu. Su obrar se adecúa en todo momento a las exigencias de la sustancia ética que le es propia, es decir, a la comunidad de un pueblo que adquiere realidad con su realización. El producto final es la identidad absoluta de la esencia y la apariencia o, bien, del ser y del pensar. Por todo ello, es posible decir que este pensamiento activo que se da forma a sí mismo, al mundo y a las figuras de la

conciencia que en él se suscriben, constituye por sí mismo el contenido de “la ciencia del espíritu”, que a su vez coincide con el saber absoluto. De ese modo la *Fenomenología* responde al esfuerzo de la conciencia por conocer.

2. Tránsito de la conciencia a la autoconciencia

2.1 Del saber de la conciencia de objeto al saber de sí.

La primera sección de la *Fenomenología* pretende explicar *lo que es* partiendo de la conciencia del sentido común que conserva un punto de vista empírico, inmediato y burdo. Inicia con la figura de la conciencia natural que busca alcanzar la certeza de sí por vía sensorial. El argumento que ahí se desarrolla tiene la intención de mostrar que el punto de vista de la certeza sensible es insostenible. La forma de proceder sobre este supuesto opera de manera similar a la argumentación escéptica contra la verdad de los sentidos: en primer lugar se pone en cuestión si el objeto inmediato es o no lo esencial. Esto nos obliga a preguntar cuál es la verdad del objeto que se presenta ante la conciencia. Y, en última instancia, indagar si la cosa es realmente ajena a las determinaciones que ella le impone.

El punto de partida de la conciencia es el objeto que se presenta a la conciencia natural como lo más inmediato. La certeza sensible toma al ser existente como lo verdadero, por considerar que la cosa es previa a la re-construcción del objeto por parte de la conciencia. Esta forma de conciencia primigenia supone la verdad del objeto porque lo considera como algo totalmente independientemente de ella. Como si se tratara de un ser puro que carece de determinación alguna por parte de la conciencia. La certeza sensible experimenta esta distinción y la asume como una diferencia insalvable entre la conciencia y el ser. La conciencia se deslumbra ante la presencia de las cosas y se entrega a ellas. Esto trae como consecuencia que ambos se separen y la verdad se coloca fuera de la conciencia.

El resultado del análisis del proceso de la certeza sensible muestra que la conciencia inmediata cree prescindir de toda determinación, pero no capta un objeto puro, único y singular, simplemente evoca la generalidad de un universal. Asimismo, la sola presencia del objeto indica la existencia de algo distinto de él, que le hace suponer la existencia de un “yo puro” que se posiciona ante el objeto que enfrenta. La idea de fondo es que el objeto existe sin el conocer, pero el saber no existe sin el objeto. De tal modo, el primer supuesto que sostiene la conciencia es que la presencia del ser posibilita la certeza del yo. El argumento hegeliano presenta una objeción ante esta postura: ¿por qué aceptar como válido que se trata de dos seres de naturaleza distinta, a saber, un *yo* puro y un *objeto* puro, y luego asumir que el primero se ve afectado “en su naturaleza” por el segundo, pero no a la inversa? Esta objeción contra la certeza sensible abre paso a la percepción.

En un primer momento se creía en la existencia de un objeto puro, singular e individual, pero la experiencia indica que no se trata de una “simple inmediatez”, sino de una relación entre los términos implicados. La percepción corresponde a una conciencia empírica que aún considera que la objetividad del conocimiento descansa en la experiencia. Para ella, la experiencia es “ese algo, lo otro respecto del entendimiento, en relación con lo cual se puede y debe plantear la cuestión de la certeza como objetivo” (Amengual, 2007:13).

La percepción avanza respecto a la certeza sensible en el sentido en que va más allá de la indeterminación del “yo” y del “esto”. No obstante, supone una relación entre dos entidades independientes. Y el problema que enfrenta ahora es cómo pasar de la unidad simple del objeto singular a una unidad compleja de múltiples “éstos”. La conciencia queda estupefacta al enfrentar la presencia de lo uno en lo múltiple, pues ignora si la verdad del objeto radica en la multiplicidad del objeto o en su unidad interna.

Cuando el entendimiento empírico conoce su objeto, es decir, la Naturaleza, y descubre, por medio de la experiencia, la multiplicidad de las leyes particulares de esta Naturaleza, se imagina que está conociendo algo distinto de él mismo, pero la

reflexión que constituye precisamente la crítica de la razón pura muestra que el conocimiento de otro sólo es posible a partir de una unidad originariamente sintética, de tal manera que las condiciones del *objeto*, de la Naturaleza precisamente, son las condiciones mismas del *saber* de dicha Naturaleza. En consecuencia, el entendimiento se sabe a sí mismo en el saber de la Naturaleza; su saber de lo otro es también un saber de sí, un saber del saber. (Hypolitte, 1974:131)

Según Kant, el empirismo no valoró la capacidad del entendimiento para generar los conceptos que posibilitan la experiencia. Las filosofías de la experiencia se quedan al nivel de la percepción, pasando por alto el papel activo del entendimiento puesto que lo consideran simplemente como ese otro elemento del conocimiento que es independiente de la experiencia. La filosofía trascendental, en cambio, distingue los dos elementos esenciales del conocimiento, la facultad sensible y el pensar; lleva a cabo la separación analítica de algo que se da conjuntamente y, posteriormente, plantea la unidad de la experiencia y el entendimiento, para hacer de ella una *percepción comprendida*.

Con la puesta en duda de la verdad de los supuestos empiristas se revela que el objeto singular que la conciencia pretendía aprehender no contiene la verdad en sí mismo. Esto sugiere entonces que la unidad interna del objeto descansa en la conciencia, pues aquello que distingue de sí no puede sostenerse como un ser totalmente independiente de ella. Este postulado permite a la conciencia ordenar la experiencia, así que comienza a enunciar las condiciones o leyes universales por las cuales se determina la Naturaleza en cuanto tal. Al imponer reglas a la sucesión de fenómenos, a partir de cadenas de acontecimientos interrelacionados, la conciencia pasa de la percepción al entendimiento.

El entendimiento valora positivamente la parte activa del proceso que corre a cuenta de la conciencia. Esta figura se constituye como un “yo” que busca establecer la relación adecuada entre los dos elementos que constituyen la experiencia y hacen posible el conocimiento. El entendimiento se presenta

entonces como un sujeto finito que advierte la finitud de su objeto y de sí mismo¹² pero, a su vez, introduce una distinción entre una forma de finitud y otra: el objeto finito es el ser determinado extrínsecamente y la conciencia es el otro de la experiencia que le pone límite. Todo conocimiento empieza con la experiencia pero no procede todo de ella, sino también de la actividad de su contraparte: el entendimiento. El “entendimiento es autor de la experiencia en que se hallan sus objetos” (Kr V B 127). El objeto “es aquello con cuyo concepto se halla unificado lo diverso de una intuición dada” (Kr V B 137) y el entendimiento es aquello que logra unificar lo diverso por medio de su acción.

La figura del entendimiento es una conciencia práctica que registra su parte activa en la experiencia. A diferencia del momento anterior, donde la conciencia se presentaba sólo como conciencia-de-objeto, éste indica que en la relación sujeto-objeto se pone en juego algo más que la verdad del objeto; la propia conciencia. Ella aporta los conceptos necesarios para el conocimiento de lo dado sensiblemente, es decir, de la experiencia en tanto proceso o síntesis entre sensibilidad y entendimiento.

La conciencia penetra en la cosa y supera la condición de conciencia-de-objeto. La verdad se desplaza entonces hacia ese “yo” que *acompaña a todas mis representaciones*, el cual corresponde a la conciencia de un objeto que es *para sí*. Con este movimiento emerge la figura del entendimiento como conciencia-de-sí. De ese modo la filosofía trascendental logra concebir a la autoconciencia como un “yo” práctico, mismo que se caracteriza por su autonomía frente al ser. No

¹² La filosofía kantiana hizo énfasis en la necesidad de reconocer el carácter fenoménico del conocimiento de la Naturaleza, para evitar que se convirtiera arbitrariamente en una cosa-en-sí. La *Crítica de la razón pura* combate toda metafísica del ser y asienta los límites del entendimiento al reducirlo a su carácter fenoménico. Al restringir su saber a la finitud de su objeto el entendimiento se muestra como un sujeto finito, que es finito sólo porque se mide contra un saber que supone infinito. Pero, al mismo tiempo, transgrede ese límite debido a su tendencia hacia lo incondicionado posicionándose por encima de la esfera del ser. El entendimiento sobrepasa la finitud en su búsqueda por el fundamento. En ese sentido el entendimiento es razón. No obstante, la autoconciencia es ya algo más que la pura conciencia de objeto o instancia reguladora de la experiencia. Se trata de una conciencia práctica que se afirma en la negación de toda finitud, separándose de la Naturaleza. Su objeto ya no es la cosa en sí del saber empírico sino la idea “como tarea infinita, [...] una máxima de la voluntad teórica, un imperativo para el pensamiento científico [...] porque impregna de finitud todos sus conocimientos experimentales y obliga a un esfuerzo infinito para rebasarse a sí mismo”. (Hyppolite, 1974:133)

obstante, Kant entiende a la autoconciencia como algo que está más allá de la esfera de los objetos y se presenta como negación de la Naturaleza, por tanto, la filosofía trascendental se torna una metafísica del sujeto el cual se expresa en el mundo como voluntad. La filosofía kantiana no reconoce autoridad alguna que sea opuesta a esta libertad que se fundamenta en la subjetividad.¹³ El sujeto que se da a sí mismo su ley es el fundamento de de la moralidad. La fundamentación del principio de la subjetividad marca una distancia con la antigüedad pues, a diferencia de aquella, la modernidad tiene el sello de la autosuficiencia. Con ella nace la concepción del hombre autónomo como condición de posibilidad de la libertad.¹⁴

La síntesis que se logra con la apercepción trascendental es sólo formal y no logra restablecer la unidad que rompe tras postular la separación inicial de los elementos de la experiencia. A consecuencia de ello, el conocimiento se mantiene como una elaboración del entendimiento pero, con esta definición, cae en la contradicción; pues, la distancia entre los dos momentos que conforman el conocimiento persiste. Debido a que la conciencia no ha superado la diferencia entre el objeto y el entendimiento se produce el dualismo, entendiéndose por esto la distinción entre el fenómeno y la cosa-en-sí.

A diferencia de otras metafísicas del ser, cuya ontología descansa en la trascendencia, la filosofía kantiana advirtió que el carácter fenoménico de la Naturaleza debe ser tomado en cuenta para no convertirla arbitrariamente en una cosa en sí. No obstante, como señala Jean Hyppolite:

[...] el carácter fenoménico de la naturaleza no incumbe, como se cree con demasiada frecuencia, a la subjetividad de las categorías (la subjetividad en tanto

¹³ La Revolución Francesa intentó llevar al terreno fáctico este principio universal, enunciado que los hombres son libres e iguales por naturaleza. A partir de ese momento los principios de libertad y autonomía se convirtieron en un elemento esencial de la constitución del hombre moderno y, por tanto, están en la base de sus instituciones políticas y sociales.

¹⁴ Kant “[f]undó la libertad individual de la voluntad como condición inalienable para la exigencia moral: tú puedes, luego tú debes. Su posición filosófica de la autonomía de la moral de la conciencia singular se dirigió en contra de toda determinación mecánica del comportamiento humano. Según Kant, el hombre existe como fin de sí mismo y no sólo como medio de para el uso de ésta o aquella voluntad” (Krumpel, 2010:48).

que trascendental es idéntica a la objetividad) por el contrario, es la subjetividad no trascendental de la materia, la pasividad o la receptividad sin la cual no puede pasar el entendimiento, lo que constituye dicho carácter fenoménico o, si se quiere, la finitud de nuestro saber. Sin embargo, la finitud sólo existe porque el entendimiento concibe la idea de un entendimiento sin límites y él mismo se considera finito. El objeto de un sujeto finito es también finito. (Hyppolite, 1974:132).

Por su parte, Hegel busca la fundamentación del ser del hombre pero quiere evitar caer en una filosofía tal que culmine en una metafísica del sujeto, por lo que proyecta una filosofía de la inmanencia que conserva la objetividad del ser e incluye el aspecto subjetivo antes mencionado, es decir, que dé cuenta de la realidad. De modo que la caracterización del absoluto hegeliano abarca la Naturaleza, el ser hombre en su ser finito de ese ser infinito, pero también el Espíritu, el ser hombre como ser infinito en cuanto es sustancia. El Espíritu es la sustancia que se hace sujeto. El primer momento de la constitución de ese sujeto corresponde al movimiento por el cual conciencia deviene autoconciencia.

2.2 La verdad tiene su tierra natal en la autoconciencia

La verdadera naturaleza de lo finito radica en ser finito, en que se suprime en su ser. Lo determinado no tiene como tal ninguna otra esencia que no sea esta inquietud absoluta de no ser lo que es (Hegel, Lógica de Jena)

El resultado de la experiencia de la conciencia que ocupa la primera sección de la *Fenomenología* es que el objeto como algo distinto de la conciencia –ya sea como la forma inmediata de la certeza sensible, la cosa concreta de la percepción, o la fuerza del entendimiento, no pasa la prueba del conocimiento. En consecuencia, lo verdadero es necesariamente algo distinto de la certeza del conocer. El tránsito de la conciencia a la autoconciencia implica la negación de la *subsistencia simple independiente* o, bien, la unidad esencial del objeto, por tanto, la autoconciencia equivale a la superación del límite de la conciencia. Ésta última es subsumida por

la autoconciencia en tanto ella es producto de la mediación de la conciencia consigo misma. Esto quiere decir que la conciencia es condición de posibilidad del saber que se convierte en certeza de sí que advierte que el mundo sensible tiene una subsistencia. No obstante, este *en sí* resulta ser solamente un *para otro* que la conciencia tiene que superar negándolo. Con esta nueva experiencia la conciencia se sabe *para otro* y esto le permite saberse a sí.

Es por eso que la IV sección de la *Fenomenología* dedicada al examen de la certeza de sí inicia afirmando que aquello que la conciencia tenía por verdadero o, mejor aún, su concepto de lo verdadero se disuelve con la experiencia de la autoconciencia. Los apartados que conforman la dialéctica de la conciencia nos llevan a concluir que la verdad del objeto es insostenible: el *en sí* se muestra como lo no-verdadero, como algo que es solamente *para otro*.

La conciencia se limita a tener una actitud pasiva frente al objeto externo que concibe como lo verdadero, pero este punto de vista se muestra insuficiente en cuanto comprueba que todo lo que encuentra en el objeto es lo que ella ha depositado en él. Lo que significa que la constitución del objeto descansa en la actividad de la conciencia; es ella quien determina al objeto que es puesto ahora como lo negativo; la *diferencia* que ha de superarse vía la negación.¹⁵ Una vez que comprueba que el ser inmediato no se soporta por sí mismo la conciencia descubre que la verdad no descansa en él, por lo que se niega a seguir considerando al objeto como lo esencial.

La autoconciencia es el resultado de la experiencia negativa que la conciencia tiene del mundo sensible. En esta mudanza de la certeza de la conciencia a la verdad de la conciencia cierta de sí es posible apreciar en su plenitud a la actividad reflexiva que caracteriza a la autoconciencia; la negatividad. Sin embargo, “no hay que entender esto como una supresión del mundo; la conciencia no deja de ver el mundo, sino que se ve ella también como un mundo en el

¹⁵ Esto no quiere decir que el objeto externo desaparezca o se disuelva, sigue siendo un referente indispensable para la conciencia, pero ahora ocupa una nueva posición: se convierte en objeto pensado.

mundo.” (Labarrière, 1985:106) Esto significa que la exterioridad dota de objetividad a la conciencia que se afirma desde fuera de sí.

La negatividad de la autoconciencia, aplicada sobre el objeto y sobre sí misma, genera diversas formas de subjetivación y da una nueva forma al mundo circundante. La acción negativa que realiza la conciencia frente a lo externo implica un desplazamiento hacia el ámbito subjetivo. Con este movimiento se presenta en escena una nueva configuración que niega a la anterior, el cual corresponde al tránsito de la conciencia pasiva a la conciencia práctica. Gracias a esta negación emerge el *yo* que se afirma a sí mismo en la relación objetual, es decir, la conciencia del saber de sí o autoconciencia. La exposición del devenir de la conciencia como autoconciencia persigue un doble objetivo: mostrar que el objeto inmediato de la certeza sensible es para ella *lo negado* y demostrar que ella misma es lo esencial de cara al objeto externo que distingue de sí. Por eso, a decir de Hegel, con la figura de la autoconciencia entramos al reino de la verdad. De modo que entramos también al terreno del concepto, donde la verdad de la conciencia y la certeza de su objeto coinciden. Hegel dice a este respecto:

Si llamamos concepto al movimiento del saber y objeto al saber, pero como unidad quieta o como *yo*, vemos que, no solamente para nosotros, sino para el saber mismo, el objeto corresponde al concepto. O bien, si, de otro modo, llamamos concepto a lo que el objeto es en sí y objeto a lo que es como objeto o para otro, vemos que es lo mismo el ser en sí y el ser para otro, pues el en sí es la conciencia; pero es también aquello para lo que es otro (el en sí); y es para ella para lo que el en sí del objeto y el ser del mismo para otro son lo mismo; el *yo* es el contenido de la relación y la relación misma; es él mismo contra otro y sobrepasa al mismo tiempo este otro, que para él es también sólo el mismo (Hegel, 2007:107).

En la medida en que el *otro* tiene para la conciencia el carácter de lo negativo la negación de lo negativo o el *en sí* posibilita la afirmación del *para sí*. De modo que la conciencia logra su unidad a partir de la exclusión de todo *otro*. Esto produce un cambio respecto al saber anterior, que descansaba en un saber de otro, pues ahora la verdad de la conciencia recae en ella misma. Con este movimiento

presenciamos el desplazamiento del *en sí* al ámbito subjetivo. La verdad que se alcanza en esta figura corresponde a la conciencia en igualdad consigo misma: la conciencia del saber del objeto que es idéntica a la conciencia del saber de sí.

Como primera verdad de esta figura se expone la unidad de la conciencia que, por el hecho de ser conciencia de objeto o de la cosa en general, se sabe *en sí* o *lo que es*. Al llevar este resultado al nivel de la reflexión la conciencia alcanza el *para sí*. No obstante, este *para sí* es sólo subjetivo pues aún no es unidad con la conciencia objetiva. El acceso a la siguiente figura requiere de una nueva oposición, donde los extremos o contrarios sean, ambos, conciencias.

La dialéctica de la autoconciencia presenta, por un lado, la superación de la separación del todo y las partes en la unidad del todo y, por el otro, la unidad de la certeza y la verdad que se identifican en la autoconciencia pues, a nivel del pensamiento, la diferencia se convierte en oposición absoluta. La forma en que esta unidad finito-infinito aparece para la conciencia constituye el aspecto fenomenológico del proceso. La reconstrucción de su movimiento dialéctico muestra que los extremos son cada uno *en sí* y *para sí*, pero son sólo por su otro y, por ende, son unidad simple o indiferenciada.

En primera instancia, la autoconciencia es el simple ser *para sí*; un *yo* singular en el que la esencia y la existencia coinciden. Se trata de una conciencia práctica que ve la necesidad de trascender lo finito proyectando lo infinito o, bien, es la voluntad que, a partir de sus propias acciones, realiza el tránsito de lo subjetivo a lo objetivo. Sus momentos corresponden a las primeras manifestaciones históricas del Espíritu, ya que sólo un ser auto-consciente es capaz de experimentarlo. El primer momento de esta absoluta inmediatez corresponde a la afirmación; el estoicismo es su manifestación, el segundo momento es el de la negación; representado por el escepticismo con el cual se despliega la contradicción y el tercer momento, la negación de la negación, es la conciencia desventurada. Como configuración la autoconciencia corresponde a la antesala de la razón, es decir, la autoconciencia universal en que dicha verdad objetiva se vuelve certeza de sí que deviene conciencia del absoluto.

En segundo lugar, la autoconciencia es un saber del saber. Es la conciencia que sabe que el saber de otro es, a la vez, un saber de sí mismo, por tanto, se define en términos de autoconocimiento. La experiencia de la autoconciencia reside en ese giro de la conciencia sobre sí misma: el objeto que es *para sí* pasa a un segundo plano generando un desplazamiento del *en sí*, que tiene a la conciencia como su única fuente de sentido. Es reflexión absoluta.

2.3 La vida universal y el saber de sí

En el *corpus* de la *Fenomenología* la primera forma objetiva que alcanza esta unidad es la vida universal, el sí mismo o el *en sí*. Esta figura de la conciencia es de la igualdad que se alcanza a sí misma sólo en el saber de sí como vida:

[p]ero al ser esta igualdad el sí mismo, es al mismo tiempo la diferencia de sí mismo en sí. Su ser es el movimiento a través del cual se pone como otro distinto de sí misma para devenir sí misma. Todavía con una forma inmediata, el ser del sí mismo es la vida universal, el sí mismo solamente en sí mismo; pero, en su reflexión, es el sí mismo para sí, la autoconciencia. (Hyppolite, 1974:139).

Con este movimiento que pasa del *en sí* al *para sí* no sólo se da un cambio de forma, sino de naturaleza: el devenir de la conciencia en autoconciencia, del hombre que se hace consciente de la vida universal, corresponde a una reflexión creadora. Gracias a esta reflexión de la vida sobre sí, la autoconciencia se coloca por encima de la Naturaleza, es Espíritu. Pues, si la vida es el sí mismo que sólo se alcanza a sí misma en el saber de sí, esto es, adquiere conciencia de sí misma a partir de su reflexión, es entonces pura autoconciencia. Es la vida que se sabe vida.¹⁶

La autoconciencia concibe a la vida como un proceso. Éste se define como un ciclo que se cierra con los siguientes momentos:

¹⁶ Esta reflexión de la vida sobre sí se posiciona por encima de la Naturaleza, es decir, se coloca en el plano del espíritu. Lo que no supone la existencia de un tipo de entidad real nueva, sino la emergencia de una forma de auto-manifestación desconocida hasta ese momento por la conciencia. Sin embargo, la comprensión del horizonte espiritual al que se llega por esta reflexión de la autoconciencia sólo se concibe al presentarse la unidad de sus diversas configuraciones que se tejen a lo largo de la historia.

1) La esencia es quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta, es unidad o independencia que supera las diferencias del movimiento (fluidez de lo vivo).

2) Diferencia de las diferencias; el extremo negativo se torna positivo, la negación impulsa el movimiento y es superación de las diferencias. Esto sólo sucede porque hay subsistencia y su superación es el movimiento dialéctico que permite negar y conservar.

3) La subsistencia trae como resultado el mostrar a ambas partes diferenciadas y *para sí*.

En un primer momento el *en sí* resulta ser solamente *para otro* por lo que pareciera que el objeto *real* de la autoconciencia es otra cosa cuando, en realidad, siempre y en todo momento se trata de ella misma. Esto se hace evidente para el fenomenólogo, quien detecta que la conciencia confunde lo empírico con lo real. Pero, visto desde la autoconciencia, pareciera que ella tiene ante sí un doble objeto: por un lado el ser de la certeza y la percepción y, por el otro, ella misma. El primero tiene para ella el carácter de lo negativo o de la diferencia indiferenciada y esto exige la afirmación su segundo objeto; la propia autoconciencia. Ella es la verdadera esencia presente en la contraposición con el otro, siendo en la superación de dicha contraposición que la autoconciencia alcanza la igualdad consigo misma.

De esa manera el *yo se vuelve el contenido de la relación y la relación misma*. El resultado de este movimiento es una forma primigenia de la autoconciencia que constituye un regreso a sí desde el *ser otro*, donde la imagen de la conciencia se complementa con la reflexión de ella, por lo tanto la imagen de ese *ser otro* se crea como un *yo*.

La experiencia dialéctica de esta conciencia da por resultado la igualdad de la conciencia consigo misma, este cambio de objeto se expresa en la afirmación “yo soy yo”. Sin embargo, el “yo soy” como certeza de sí, es sólo una tautología carente de significado y el ser que es *en sí*, que la conciencia considera ser

esencial y autosuficiente, es una abstracción. Esto se debe a que la autoconciencia se pone a sí misma como objeto de sí y en ella el saber de otro y de sí se identifican como uno mismo, de manera que el *en sí* es la conciencia pero también aquello para lo que *lo otro* es. La certeza de sí, que representa esta unidad consigo misma, es para la conciencia su única verdad.

Los miembros o extremos de la relación recaen en sí como figuras independientes en relación con el otro (unidad desdoblada). Ambos son considerados un ser *para sí* inmediato por la reflexión de la unidad consigo mismos. Esta resulta ser una unidad negativa, porque el “yo” ve al otro como un “no yo”. En este primer movimiento, las conciencias son figuras diferenciadas y opuestas, no se identifican como miembros de la universalidad o totalidad; en tanto son *para sí* subsisten como figuras independientes que se mantienen disociadas de la naturaleza; devorándola. En modo general, esta relación de la conciencia consigo misma, como unidad indiferenciada que se pone a sí misma como lo esencial frente a lo vivo, es la *apetencia*.

Ahora bien, precisamente porque el *en sí* no es para otro sino que es ser reflejado en sí mismo, el objeto de la apetencia es la vida. Y lo que la conciencia consume o devora es lo vivo. La autoconciencia se presenta entonces como actividad reflexiva que retorna a sí misma desde el otro. Por medio de esta reflexión la conciencia se hace objeto de sí y el objeto deviene *vida*. No obstante, la distinción entre el *yo* y el *otro* no se borra al identificar a la conciencia con el objeto. Por tanto, la autoconciencia tiene ahora dos objetos de apetencia: lo *otro* o el externo diferenciado y el *yo* interno o *unidad simple* indiferenciada. A consecuencia de esta doble connotación que la conciencia adquiere se repele a sí misma, generando una escisión entre la vida y la autoconciencia, misma que se ve obligada a realizar la experiencia de la independencia de dicho objeto.

2.4 Autoconciencia, deseo y reconocimiento

La verdad de la que parte la conciencia es la unidad de la conciencia consigo misma: es la conciencia de objeto o de la cosa en general que se sabe *en sí* o *lo*

que es y la reflexión sobre este *en sí* equivale a la conciencia que deviene *para sí*. No obstante, este *para sí* es sólo subjetivo pues aún no es unidad con la conciencia objetiva. Por tal motivo, el acceso a la siguiente figura requiere de una nueva oposición en que los extremos o contrarios sean, ambos, conciencias.

Hemos llegado a este punto gracias al conocimiento que resulta de la experiencia de la conciencia sobre la superficie del mundo sensible. La conciencia experimenta una subsistencia que va más allá del simple *para otro* y la cosa se conserva como algo que también es, pero al mismo tiempo mantiene la convicción de que el objeto es un *para sí*. Al afirmar ambas nociones la conciencia adquiere su certeza de sí y ya no tiene que dudar más de la existencia del ser. No obstante, esta certeza aún no es su verdad. La conciencia pretende alcanzar su verdad volcando su actividad negativa sobre el objeto. Con el acto de consumir la cosa ella busca afirmarse y satisfacer su goce. Así, la apetencia se presenta en la conciencia como algo instintivo, por tanto, busca su satisfacción inmediata. Mas la conciencia no logra alcanzar su verdad o la igualdad consigo misma en el simple consumo del objeto, esto indica que para que ella se afirme como autoconciencia es preciso que supere lo *otro*.

En su intento por saciar su apetencia la conciencia pretende negar al objeto pero, una vez negada la supuesta independencia de la cosa, la autoconciencia no hace otra más que satisfacer su disfrute consigo misma. Así, la autoconciencia adquiere la forma del *deseo*. Esta conciencia que deviene deseo se sabe la verdad del mundo circundante. Su actividad consiste en la negación de los objetos que le rodean pero, ya que esta negación es sólo formal, la conciencia no podrá alcanzar su identidad consigo misma a menos que los niegue de manera real. Esta escisión, que se experimenta como un otro fuera de ella y que perturba la independencia que postula para sí misma, es lo que despierta en ella el deseo de reconocimiento.

El deseo se presenta como primer momento de apropiación y de búsqueda de reconocimiento. El deseo expresa la manera en que la autoconciencia concibe la necesidad de salir de la abstracción de su certeza. En un inicio ella sólo quiere

consumir los objetos, se trata de la simple apetencia. Pero esta comprobación es tan evanescente que al momento en que se consuma vuelve a surgir de inmediato. Además, el objeto de su consumo no le permite fijarse en él de modo que pueda autoafirmarse por completo.

La autoconciencia que es deseo en general se constituye entonces como el ser *para sí* que sólo se alcanza a sí misma en otro que al igual que ella es negatividad, esto es, tiene la capacidad de negarse a sí misma y a su otro. La autoconciencia se enfoca en un objeto viviente que le permite reflejarse en él. Es así que el deseo adquiere la forma del deseo, o bien, de la autoconciencia que se desea a sí misma y sólo puede satisfacerse en su encuentro con otra autoconciencia. De manera que ahora el *otro* es personificado por una conciencia de sí, que representa para la conciencia la posibilidad de autoafirmarse. Esta otra conciencia que se muestra ante ella como un objeto independiente también es, por sí misma, deseo.

La conciencia hace de este *otro* su objeto de deseo, pues realiza en ella la necesidad de su satisfacción consumiéndolo y devorándolo, es decir, la conciencia se completa a sí misma en su relación con el otro. Este deseo del deseo, que bien puede ser entendido como deseo de reconocimiento, corresponde al momento en que la conciencia advierte que el verdadero reconocimiento no puede venir sino del objeto viviente que es, como ella misma, negatividad. Lo que quiere decir que la satisfacción del deseo que posibilita la afirmación de la certeza de sí sólo puede lograrse entre dos autoconciencias que se brinden recíprocamente el reconocimiento deseado por ambas.

Es así que, para Hegel, el “yo soy” de una autoconciencia sólo es posible por otro “yo soy”, pues una de las determinaciones de mi propio ser es el que otro sea *para mí* y yo sea *para otro*. Es decir, yo sólo soy para mí al devenir objeto para el otro y para mí mismo, y sólo este movimiento recíproco me sitúa como sujeto para mí mismo y para el otro. Únicamente el reconocimiento, que es siempre una relación de al menos dos formas de individualidades, posibilita la afirmación de la conciencia, por tanto, esta fórmula brinda la estructura general la autoconciencia.

El reconocimiento implica una doble acción por parte de cada autoconciencia: el hacer de la una es *el hacer de la otra y por esa otra lo que por sí misma*.

En este sentido la acción que aquí se realiza puede ser entendida como una negación recíproca de fuerzas equilibradas en la que tiene que establecerse una mediación adecuada entre ambas autoconciencias, pues si esta situación presenta disparidades el reconocimiento es sólo parcial o incompleto. Cuando esto sucede el objeto de deseo de la conciencia se mantiene como una conciencia independiente que, al igual que ella, es inacabada en sí misma, pues aún no lleva a cabo la salida y el regreso a sí que sólo se logra establecer por la reflexión de ambas partes. De manera que el *otro* continúa siendo un objeto independiente y, por tanto, no puede consumirlo. Si la reflexión y el reconocimiento no se da desde ambas partes por igual, los dos elementos de la relación se mantienen disociados y no hay posibilidad de reconciliación entre los extremos, que siguen siendo un *para otro* y un *para sí*.

En cambio, en el mutuo reconocimiento, que hace de mí un objeto y del otro un sujeto, se entra en un doble proceso el cual la conciencia deviene *en sí y para sí*. Pero esto sucede, si y sólo si, este doble movimiento se realiza desde ambas conciencias y el encuentro se efectúe desde los dos extremos, saliendo desde sí mismos hacia el otro y de regreso hacia sí. La experiencia de la duplicación de las conciencia pone de relieve que es otra conciencia de sí la permite a la conciencia despojarse de su pretendida esencialidad y sustancialidad independiente. Cuando la conciencia experimenta lo otro como un objeto igual a sí encuentra la mismidad en el otro; la conciencia experimenta la autonomía de su objeto.

Este primer movimiento de la conciencia ante el *otro* es una negación de sí que reconoce a la conciencia como otra esencia y no un mero objeto. Se da entonces un segundo movimiento, donde ambas se hacen conscientes de su no esencialidad, se subsume la negación del otro en la negación de sí mismo y al negarse a sí mismos devienen como objetos no esenciales que regresan a sí, la mediación da como resultado un *otro* para ambos y el reconocimiento es mutuo. Para las conciencias este es un doble movimiento pues es, en tanto negación, un

encuentro con el otro y, en tanto mediación, un encuentro consigo mismas. La negación de la conciencia se torna positiva sólo cuando el otro se niega igualmente pero ambos elementos permanecen autónomos. Así, el mutuo reconocimiento permite a ambas partes (autoconciencias inmediatas) alcanzar *en sí*, el *en sí* y el *para sí*, es un movimiento reflexivo en que la negación en ambas direcciones les muestra que el mutuo reconocimiento es el vehículo por lo cual se desprenden de su inmediatez y ambas devienen autoconciencias mediadas.

El resultado del reconocimiento efectivo es el enriquecimiento de un *para sí* que se complementa con otro *para sí*, en un movimiento recíproco. Si el reconocimiento se lleva a cabo en reciprocidad se presenta la duplicación de la autoconciencia, esto es, la unidad de dos distintas conciencias que son *para sí* a modo de superación de las diferencias. Este movimiento de ida y regreso se realiza en tres diferentes momentos, en los que cada conciencia: 1) realiza su salida de sí hacia el otro, 2) realiza reflexión sobre sí o su regreso hacia sí y 3) experimenta la reconciliación de las partes.

1) El primero corresponde a la conciencia que es objeto de sí, esencia o unidad igual a sí misma, que confronta un *otro*, que constituye su objeto de deseo. Pero este objeto independiente es algo vivo e independiente. En este primer momento tanto uno como otro son objetos para la conciencia, pero al negar al otro que es igual a sí, la conciencia se repele a sí misma.

2) Debido al encuentro anterior el *otro* se impone a la conciencia como sustancia independiente y la conciencia cae en cuenta de su no esencialidad, se sabe objeto *para otro* y lo comprende como lo esencial, pero a partir de este segundo momento, la conciencia que ve al otro como sujeto deviene ella misma como sujeto.

3) La conciencia deviene *para sí* gracias a la reflexión que hace en ella misma, este movimiento es resultado de la asimilación de los momentos anteriores, con él se lleva a cabo la superación de la oposición entre los extremos y la mediación deviene lo esencial.

Al final del proceso los extremos se vuelven término medio del otro y de sí mismos. Las autoconciencias se corresponden porque el mutuo reconocimiento permite llegar al “yo soy yo” sin caer en contradicción, es decir, establece la identidad de la identidad y la diferencia. Es el *yo* que deviene igual a sí mismo porque la reflexión ha incorporado al “no yo” en el “yo”. El ser *para otro* de la conciencia externa se torna un *para sí* y, a su vez, se supera a sí misma en el *otro* al devenir un *para sí* de este *otro*.

Con este movimiento, las autoconciencias duplicadas se convierten *para nosotros* en unidad simple o superación de las diferencias. La relación inmediata que era positiva para la conciencia se torna negatividad en la autoconciencia. Porque ahora cada uno de los extremos son el *uno* que reconoce y el *otro* como lo reconocido, por tanto, niegan su esencialidad. Lo que era esencial de la conciencia deviene *negación absoluta* en la autoconciencia. El reconocimiento muestra como única esencia la mediación misma.

Hasta este punto de la *Fenomenología* la autoconciencia se presenta como algo *es para sí* pero no se realiza cabalmente si no alcanza su satisfacción a costa de la mediación de otra autoconciencia que le brinda reconocimiento. La experiencia de la reflexividad de la conciencia representa un momento profundamente negativo, en tanto la conciencia pierde su esencialidad al enfrentarse al otro, pues en este caso es un objeto vivo también es *para sí*. La autoconciencia experimenta entonces su propia negación, porque el *otro* es un objeto vivo que se mantiene independiente, de manera que el objeto de su deseo conserva su ser *para sí*. El *para sí* se torna objetivo con la negación del *en sí* de la conciencia inmediata y es la propia conciencia la que deviene ser *para otro*.

La experiencia de la conciencia que se constituye como deseo deja ver que, para que la conciencia devenga autoconciencia, se requiere de la *negación absoluta*. Esto significa que la superación del otro y de sí que se hace posible únicamente por la relación negativa que la conciencia establece con otra conciencia. Y sólo cuando la conciencia alcanza la comprensión de esta verdad es que deviene *en sí*, *en sí* y *para sí*. Es así que, para Hegel, la autoconciencia adquiere la forma del

absoluto en tanto mediación universal o medio de superación de las apariencias. Con esto se recupera el *en sí* de la primera negación que elimina la oposición ente vida y deseo: “mantener *unidos* el deseo de la conciencia y la autonomía de su objeto es llegar a la experiencia por la cual la conciencia de sí alcanza su satisfacción sólo por y en otra conciencia de sí” (Labarrière, p.117). La autoconciencia sólo es *siendo* para otra autoconciencia.

Con la duplicación de las autoconciencias entramos propiamente al reino del Espíritu, donde el *yo es el nosotros y el nosotros es el yo*. Pese a ello el auténtico reconocimiento que, *para nosotros*, es siempre mutuo reconocimiento, no es tal para la conciencia. En el momento inicial de su experiencia la conciencia que experimenta este proceso se concibe a sí misma como sustancialidad independiente, por lo tanto, la unidad se le presenta como *desigualdad* y sus miembros como extremos opuestos. Este proceso inicia “siendo uno sólo lo reconocido y el otro sólo lo que reconoce” (Hegel, p. 115). La descripción de este momento en la experiencia de la conciencia comienza con el enfrentamiento o la *lucha de las autoconciencias contrapuestas*.

3. El encuentro entre autoconciencias contrapuestas.

3.1 Lucha por el reconocimiento

El siguiente tema de la exposición corresponde al concepto de reconocimiento o la *duplicación de la conciencia*. Es la ruptura de la unidad que se separa en dos extremos opuestos: el *sí mismo* y el *ser otro*. Este proceso se presenta tal como lo experimenta la propia autoconciencia. Lo que está puesto en juego es la propia autonomía de la conciencia. El primer momento corresponde a la conciencia que se opone a otra conciencia y cada una es sólo un yo *en sí* igual a sí mismo *por exclusión de todo lo otro*. La peculiaridad de este momento es que el objeto de la experiencia de la conciencia es también una autoconciencia individual. Ambas se presentan como:

[...] figuras independientes, conciencias hundidas en el *ser* de la *vida* –pues como vida se ha determinado aquí el objeto que es– conciencias que aún no han realizado *la una para la otra* el movimiento de la abstracción absoluta consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma; o, en otros términos, no se presenta la una con respecto a la otra todavía como puro *ser para sí*, es decir, como autoconciencias. (Hegel, 2007:115)

Lo primero que aparece en este movimiento es la *desigualdad*. La conciencia en cuestión se constituye aún como infinitud negatividad que consume lo vivo, cuya negación es el objeto que está marcado con carácter de lo negativo. Las dos autoconciencias que surgen de modo inmediato a partir de su encuentro son figuras carentes de verdad pues cada una es cierta de sí, pero no de la opuesta. Por tanto, el *para sí* de la conciencia no es *para ella* un objeto independiente. Se trata del ser *para sí singular* que no ha realizado la negación de sí misma y, cuanto tal, se considera a sí misma como esencia independiente. El encuentro entre autoconciencias impide a cada una la afirmación de su verdad, pues ésta descansa en la comprobación de su propio ser *para sí* en cuanto ser independiente, es decir, que viera a su objeto como la certeza de sí mismo. “Pero, según el concepto del reconocimiento, esto sólo es posible si el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro” (Hegel, 2007: 115). Al momento en que la autoconciencia efectúa este doble movimiento negativo, hacia el otro y hacia sí, eleva su certeza a su verdad.

A raíz de ello, la conciencia pretende negar lo que se opone a su esencialidad. Considera que la afirmación de su ser *para sí* requiere romper con todo aquello que lo vincule a un ser determinado, e incluso a la propia vida. De manera que ponen en juego la vida para afirmarse en su independencia del ser otro y en su esencialidad.

Las conciencias en oposición entablan un enfrentamiento que toma la forma de lucha entre dos individualidades quienes, debido a que no pueden ser mediación

la una de la otra, todavía no son *para sí*. Se presenta entonces la comprobación de las conciencias, a la que Hegel denomina un *hacer duplicado*: un *hacer del otro* que consiste en llevarlo a su muerte y un *hacer por sí* que implica arriesgar la propia vida.

Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que 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, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro *ser para sí*. (Hegel, 2007:116)

Lo que muestra el combate que culmina en la muerte es, por un lado, su incapacidad para el reconocimiento; pues, las autoconciencias que actúan desde la inmediatez no advierten que su verdad descansa en su *ser* con el otro o, bien, que necesitan la mediación con una individualidad igual a sí misma. Cuando se pone en acción el hacer por el otro lo que para sí misma en lugar de lograr afirmarse terminan por negarse a sí mismas lo que niegan al negar al otro, esto es, su independencia.

Recordemos que la relación inmediata las presenta como sustancias independientes, sin embargo, la presencia de una es la negación de la esencialidad de la otra. Y al sentirse despojadas de esto que consideraban su verdad, ambas se resisten a establecer la mediación que las muestra como iguales, por eso entablan la lucha a vida o muerte. El que busca ser reconocido por el otro, pretende demostrar su supremacía y afirmarse esencia, mostrando que el otro es inferior y dependiente o, bien, que el otro no es.

En este momento la conciencia no está dispuesta a renunciar a su certeza; pretende elevarla a su verdad y afirmar su libertad mostrando su independencia respecto al ser otro. No obstante, una total independencia implica una negación absoluta. Si no arriesga la vida sólo tendrá reconocimiento como *persona* pero no como conciencia independiente, porque la esencia de la conciencia se presenta fuera de sí y esto la obliga a superarla.

Es así que, visto desde el lado de la conciencia, la lucha por el reconocimiento resulta lo contrario de lo que se esperaba, pues ella sólo trae consigo la extinción de una de las conciencias y esto implica que no hay quien haga reconocimiento para la que sobrevive. Se confirma entonces que por esta vía ninguna puede establecer el vínculo indispensable para devenir autoconciencia. En otras palabras, en la lucha a muerte por el reconocimiento lo que se pierde es la vida y sin vida no puede haber autoconciencia.

En cambio, *para nosotros*, esta lucha en sí misma es ya una mediación; pues no es un movimiento unilateral sino recíproco. La intención es compartida por ambos, pero los combatientes no han visto lo positivo de la negación, del otro y de sí, que surge en la relación como la igualdad de las partes. La lucha nos muestra que cada uno, por separado, es conciencia inmediata y sólo ve al otro como negación. El desprecio a la vida, propia y ajena, es precisamente lo que impide que establezcan la mediación entre vida y deseo, pues al querer realizar la negación absoluta del otro enfrentan una muerte vacía: “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” (Hegel, 2007: 116).

Para la conciencia se cancela el resultado esperado de este movimiento, que es el reconocimiento de su *ser para sí* como esencialidad. A su vez, la conciencia requiere de la lucha puesto que sólo el enfrentamiento con un otro que represente su negación absoluta le permite entenderse como autoconciencia, en la medida en que ese otro la reconozca igual a sí ella eleva a verdad su certeza de sí. Sin embargo, la lucha a muerte no permite la salida de sí ni el retorno desde el otro hacia sí a modo de superación de la contraposición. Esto se debe a que el término medio entre los extremos es la *unidad muerta* que se pierde entre los extremos, éstos: “no se entregan ni se recuperan el uno al otro, mutuamente, por medio de la conciencia, sino que guardan el uno con respecto al otro la libertad de la indiferencia, como cosas” (Hegel, 2007: 117).

Para nosotros, las dos conciencias que surgen de ahí son igualmente esenciales. Ambas se sitúan como términos opuestos y son a su vez mediación del otro y de

sí. El cambio de posiciones que juegan el *para otro* y el *para sí* responde al movimiento por el cual la conciencia se vuelve mediación y el sujeto sustancia. De ahí emana el torrente dialéctico que se identifica con el devenir del proceso de la vida. La verdad que se devela para la conciencia es que la vida es tan esencial para ella como la autoconciencia misma. Pero esta verdad aún no es conocida por ella, así:

Si la autoconciencia aparece como pura negatividad y, por tanto, se manifiesta como negación de la vida, la positividad vital le es también esencial; al ofrecer su vida, el yo ser pone como elevado por encima de la vida, pero al mismo tiempo desaparece de la escena; la muerte aparece solamente como hecho natural y no como negación espiritual [...] Esta experiencia se presentará en el trabajo del esclavo y en el largo camino de su liberación. (Hypplite, 1985:155)

La dialéctica del amo y el esclavo culmina en una inversión de papeles que pone de manifiesto que del mismo modo que la *oposición* del entendimiento genera *desigualdad* la *reflexión* del pensamiento restituye la *igualdad*. En otras palabras, es el propio desarrollo de la conciencia en su formación como autoconciencia lo que produce tanto el dominio como su superación.

La verdad de estas figuras se revela *para nosotros* al mostrar que el yo=yo, como mera tautología que define a la autoconciencia abstracta, se disuelve en con el desenlace de esta inversión dialéctica. Sólo la figura del siervo logra la superación de la vacuidad de ese *ser para sí*. La resolución de la dialéctica del amo y esclavo nos coloca en el umbral del camino que lleva a la conciencia hacia su liberación. Es el inicio de una *aufhebung* que permite la consolidación de la autoconciencia *efectiva*, es decir, aquella que logra restablecer *en sí* la unidad del *en sí* y el *para sí*.

No obstante, para las conciencias que entablan la lucha a muerte porque quieren conservar su *ser para sí* el resultado de este movimiento” es la *desigualdad* y la contraposición. Esta experiencia trae consigo la ruptura de la unidad que es desdoblada entre sus extremos y de la cual brotan dos figuras distintas: “una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia

dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor*, la segunda el *siervo*” (Hegel, 2007: 117). Una es la autoconciencia señorial que se mantiene como el *yo* puro que es *para otro*. Este *otro*, la conciencia servil en que recae la *coseidad*, es simplemente algo *que es*.

La primera se eleva por encima de la vida animal: despreciando la vida natural acepta el reto a muerte y comprueba su independencia frente al ser de la vida o el ser independiente. Esta autoconciencia es reconocida, en su esencia, como un *ser para sí* abstracto. La segunda, dominada por el *temor* a la muerte, conserva la vida a costa de sacrificar la autoconciencia; porque otorga, pero no recibe, reconocimiento.

3.2 Reconocimiento asimétrico o unilateral

*El amo consume la esencia del mundo,
el esclavo la elabora.*

(Jean Hyppolite)

Después de enfrentar la lucha a muerte adviene un vencedor que se afirma en su esencialidad y, para el vencido o conciencia inesencial, se presenta una única opción de conservar la vida; servir al triunfador. Uno de los extremos de la relación obtiene el reconocimiento del otro, por lo que adviene autoconciencia y no sólo su concepto. Sin la posibilidad de reconocimiento la conciencia servil se convierte para la conciencia señorial en una *cosa*; simple *ser para otro* sometido al deseo del *ser para sí*. No obstante, durante el desarrollo de esta sección se da un giro que posiciona a la conciencia desprovista de reconocimiento como la causante de la transformación radical del sí mismo o verdadera afirmación del *para sí*. La situación aquí descrita se origina entre las conciencias que encarnan la dialéctica amo-esclavo.

Es preciso señalar que la situación aquí descrita no equivale un punto cero que en la historia de la humanidad. Más bien “se trata de una categoría de la vida histórica, de una condición de la experiencia humana que Hegel descubre por medio del estudio de las condiciones de desarrollo de la autoconciencia”

(Hyppolite, 1974:154). De modo que a la experiencia de la autoconciencia que lucha por el reconocimiento sobreviene la experiencia de dominio-servidumbre, generada por la *desigualdad* de situación de las partes. Por ser ésta “una categoría de la vida histórica” la dominación da lugar a múltiples formas históricas de las que Hegel da cuenta en la propia *Fenomenología*. Estas formas, expuestas como figuras de la conciencia en oposición, son la esencia de la toda relación dialéctica.

En un primer momento tenemos que del enfrentamiento entre conciencias, que adquiere la forma de una lucha a muerte, brotan dos figuras en contraposición: la del *señor*, que aparece como autoconciencia esencial e independiente y la figura del *siervo* o conciencia inesencial y dependiente. El señor es la conciencia mediada por su otro, es decir, se entiende a sí mismo como autoconciencia gracias al reconocimiento que le brinda la segunda. Esta última corresponde al siervo que ve en el otro a la sustancia independiente, mientras que la primera se identifica con la *coseidad* debido a que establece un vínculo directo con el ser independiente, es decir, mantiene una relación inmediata con el objeto que consume para intentar satisfacer su apetencia y también consigo misma como este *ser para sí* que caracteriza a la inmediatez de la autoconciencia que todavía es su concepto. Esto quiere decir que el señor se afirma como autoconciencia en la negación inmediata del ser que es fuera de sí; su certeza de sí le viene del exterior y no es producto de la reflexión interior.

Asimismo, se trata de una autoconciencia mediada por un otro; un *ser para sí* que se relaciona con cada uno de los dos objetos que enfrenta de un modo mediato: con la conciencia que toma a la *coseidad* por lo esencial por mediación del ser independiente y con la *coseidad* a partir de la mediación de la conciencia inesencial. Respecto a esta doble situación de dependencia-independencia de la autoconciencia frente al ser otro, comenta Hegel:

El señor se relaciona *al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente*, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra

como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad. Pero el señor es la potencia sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que sólo vale para él como algo negativo [...] Y, asimismo, el señor se relaciona *con la cosa de un modo mediato por medio del siervo*. (Hegel, 2007:117-18)

Al mismo tiempo, la mediación que realiza el esclavo permite al amo tener acceso al objeto; éste se comporta ante la cosa independiente de manera puramente negativa. Por su parte, el esclavo se somete a los designios del amo, al que pertenece su trabajo, éste último ejerce la dominación sobre el primero y lo coloca entre él y el objeto. La conciencia dependiente es también una autoconciencia general, un *ser para sí* que actúa frente a la cosa de un modo negativo y la supera. Pero, a diferencia del amo, el esclavo experimenta la independencia de la cosa por lo que “no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a *transformarla*” (Hegel, 2007: 118). La mediación del esclavo permite que el amo se relacione de manera inmediata con el objeto, de esa forma la independencia del objeto recae sobre la conciencia servil y el amo puede entregarse a la satisfacción de su goce logrando lo que la apetencia no podía; ser su negación absoluta.

El resultado del combate saca a la luz que el ser independiente es un simple fenómeno para el amo; la autoconciencia convierte al ser de la vida en un “dato negativo” mientras que, para la conciencia, el ser exterior es su esencia. Esta condición disímil frente al ser de la vida determina su posición en la relación de dominio: una es puesta como conciencia autónoma y otra como conciencia dependiente. La primera asume el *ser para sí*, la segunda el *ser para otro*. El vencedor logra hacer del vencido el medio para acceder la cosa. Esta mediación permite que la niegue por completo y al consumirla realice su goce, creyendo encontrar en esa acción absolutamente negativa su completa afirmación: “la independencia del ser de la vida, la resistencia del mundo ante el deseo, no existen para él” (Hyppolite, 1974:157). De esa manera, el señor obtiene el reconocimiento de la conciencia servil que se encuentra en el otro extremo de la relación; ésta se muestra en su no esencialidad por ser una conciencia dependiente, tanto de la cosa como del deseo de quien incita su transformación.

No obstante, la mediación que se presenta bajo la forma del trabajo tiene por consecuencia un cambio en la verdad de la autoconciencia inmediata que se conserva como “independencia subsistente”, ya que la afirmación inicial de su esencialidad es negada al constatar que su *ser para sí* descansa en el reconocimiento del esclavo. Asimismo, su supuesta independencia resulta no serlo, pues se relaciona con la *cosa* (el ser de la vida) por medio del esclavo y con la *coseidad* (el esclavo) por esa vida que en un inicio despreció. Así, la autonomía de la conciencia señorial se muestra insostenible y el dominio encuentra su contradicción:

[...] el amo se revela en su verdad como esclavo del esclavo y el esclavo como amo del amo [...] el esclavo no es propiamente esclavo del amo, sino de la vida; es esclavo justamente porque ha retrocedido ante la muerte, ha preferido la esclavitud [en la vida] a la libertad en la muerte y, por consiguiente, no es tanto esclavo del amo como de la vida (Hyppolite 1985:156).

3.3 Reconocimiento y formación: la independencia de la autoconciencia

Hasta este momento se ha realizado el reconocimiento sólo de manera parcial. A raíz del enfrentamiento entre conciencias se da un reconocimiento unilateral debido a que no se cumple con la formulación “el hacer de la una es el hacer de la otra”. La conciencia servil reconoce al amo como tal y se reconoce a sí mismo como esclavo, mientras que el amo niega la esencialidad del esclavo pero no la propia. Ambas conciencias dependen de la mediación de su *ser otro* para ser autoconciencias, pero sólo la que otorga el reconocimiento es consciente de ello. A esta conciencia es asequible la independencia y se constituye como autoconciencia efectiva pero, para llegar ahí, la autoconciencia tiene que transitar por tres momentos que son esenciales para su formación: el temor, el servicio y el trabajo.

A raíz del enfrentamiento la conciencia experimenta el temor a la muerte como posible disolución de sí misma. En la lucha, la conciencia servil ha experimentado el miedo a perder la propia vida a manos del señor. Éste le ha permitido

conservarla a cambio de su reconocimiento y, aunado a esto, parece tener que pagar un alto costo: su renuncia a la libertad.

La experiencia que de ello resulta es que la esencia de la autoconciencia se encuentra siempre en el *ser otro*. Tenemos que, para la conciencia en general, el ser de la vida es el ser independiente y es la conciencia servil quien la traspone en la conciencia señorial. “El esclavo contempla al amo fuera de él como su esencia – su ideal–, ya que él mismo, en tanto que se reconoce como esclavo, se humilla. El amo es la autoconciencia que no es él mismo y la liberación es presentada como una figura fuera de él” (Hyppolite, 1974:158).¹⁷ En este sentido, para la conciencia servil, la libertad consiste en la independencia ante el ser de la vida. Sin embargo, descubre que ésta no se identifica con el goce inmediato por parte de la conciencia señorial, misma que se logra por la mediación del trabajo servil, lo cual permite al señor entregarse al disfrute de la cosa.

Para Hyppolite, “es el trabajo el que transforma la servidumbre en señorío” (Hyppolite, 1974:159). El trabajo establece la diferencia entre el animal y el hombre, porque este proceso: objetiva al hombre y humaniza al ser de la vida, ya que representa la represión de la apetencia inmediata o instintiva. Por la mediación esencial del trabajo el objeto transformado deviene formación cultural y la autoconciencia inmediata de la apetencia deviene autoconciencia espiritual. Es así como la autoconciencia adquiere independencia del ser natural.

¹⁷ Con estas líneas se resalta un aspecto primordial del reconocimiento hegeliano, que consiste en reconocer la propia dependencia. Más adelante Hyppolite llama nuestra atención sobre el sentido pedagógico de la sección, pues declara que Hegel se limita a exponer “solamente el desarrollo particular de la autoconciencia” y no será sino hasta el espíritu dónde se muestren “las consecuencias sociales de este reconocimiento”. Lo que indica *una prolongación dialéctica de este momento tanto en el mundo jurídico de las personas como en el mundo del derecho romano*. No obstante, lo que es importante observar es “únicamente la educación de la autoconciencia en la servidumbre y la verdad de esta educación en el estoicismo” (ibídem). El complemento de la cita es relevante por apuntar hacia este otro aspecto que crucial en el estudio del desarrollo de la autoconciencia: la situación “ideal” que proyecta la autoconciencia con respecto a la esencia que ella misma *presupone* fuera de sí. Debido a ello, una de las figuras posteriores representará precisamente la superación de este presupuesto al *poner* la esencia en la *igualdad*, legitimando a la esencia *en sí* (el elemento de la vida) y *para sí* (la autoconciencia reconocida). Según Hegel, este principio constituye la base del idealismo estoico y, por tanto, de la conciencia de la libertad estoica de la *Fenomenología*.

En este sentido, el tránsito de la conciencia a la autoconciencia implica un cambio de naturaleza, pues la conciencia se separa del ser natural al aplazar el goce y por medio del trabajo le da una nueva forma: la de la autoconciencia. Así, crea el mundo material de la cultura, que es su segunda naturaleza: una naturaleza espiritual.

El esclavo entra al ámbito del *trabajo formativo* y genera la cultura material. *Para nosotros*, esta transformación del *en sí* genera una transformación de la conciencia; el siervo logra la afirmación del *para sí* por el cual la autoconciencia se objetiva. El reconocimiento no le viene al esclavo desde el exterior sino del interior; por el proceso de reflexión y la mediación del ser otro, por su doble negación de la esencialidad de ambos y el saberse sujeto-objeto, tanto de sí como del otro. La autoconciencia se reconoce en su hacer, logrando la auténtica afirmación de su *ser para sí*.

Para esta reflexión son necesarios los dos momentos, tanto el del temor y el del servicio en general como el de la formación, y ambos, de un modo universal. Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma. (Hegel, 2007: 121)

La conciencia servil que experimenta el miedo a la muerte sufre también la terrible “angustia con respecto a la integridad de su esencia” (Hegel, 2007:119). La conciencia servil experimenta la inestabilidad de todo aquello que tenía por algo fijo: “el esclavo ha temblado, ha percibido en esta angustia primordial su esencia como un todo” (Hyppolite, 1974:159). En este sentido, el temor no se refiere simplemente a la muerte física como fenómeno natural que cancela la existencia, sino a la disolución de la autoconciencia misma. Ahora bien, la constatación de la disolución de las particularidades de la esencia hace que la autoconciencia se constituya *absoluta negatividad*. De ese modo la angustia se vuelve un momento esencial de la formación de la conciencia humana. La autoconciencia es

propriadamente el lugar donde comienza esta *formación universal*. Esta última es condición de posibilidad de la superación del temor.

Al hablar de formación (*Bildung*) se piensa de manera más o menos inmediata en educación y cultura, porque es ahí donde su uso práctico se percibe con mayor claridad. La obra adquiere con ello un tono pedagógico, en un sentido lato, si se considera únicamente la preocupación de su autor por encausar el proceso de educación del individuo no cultivado hacia la ciencia. Sin embargo, es preciso tomar en cuenta que su intención va más allá de puntualizar el estadio actual del saber alcanzado en cada fase. El término “formación” remite también al proceso histórico a través del cual la humanidad adquiere conciencia de sí misma como individuo universal. En tercer lugar hace referencia a un periodo específico de ese proceso: al mundo moderno que abarca desde el Medievo hasta la Revolución francesa. Sin embargo, para Hegel, la plena realización humana no está en constituirse como individuo, sino en reconocerse política y socialmente en el plexo de una comunidad. El segundo sentido es menos pedagógico que el primero, pero adquiere mayor relevancia en tanto describe la manera en que el individuo universal alcanza su *formación* plena en el espíritu. Esta experiencia que se da a nivel de la conciencia nunca es una experiencia individual, sino espiritual.¹⁸

4. Autoconciencia y libertad del pensamiento

Con la formación cultural queda expuesto el movimiento con el cual la autoconciencia acaece conciencia espiritual. El siguiente momento contempla su

¹⁸ Según Julián Marrades, sólo así se explica por qué el proceso de formación universal que remite al espíritu tiene mayor peso en la obra que el de la formación individual. “Hegel hace consistir la educación del individuo singular en su recorrido retrospectivo del proceso de formación del individuo universal, que efectúa al comprender la exposición que de él hace la *Fenomenología* [...] La formación del individuo no es un proceso de apropiación privada de un contenido universal ajeno (la cultura), sino, por el contrario, un proceso de universalización del individuo que entraña una enajenación de su singularidad inmediata. Desde el momento en que la formación se concibe como un retorno a sí desde el autoextrañamiento, deja de representarse como un estado de posesión y pasa a tematizarse como un concepto de experiencia” (Marrades, 2001:59).

arribo al pensamiento y la libertad que la conciencia logra enunciar a partir de él al trasladar la diferencia al ámbito del primero.

La múltiple expansión, singularización y complejidad de la vida diferenciada en sí misma es el objeto sobre el que actúan la apetencia y el trabajo. Esta múltiple acción se ha condensado ahora en la simple diferencia que se da en el movimiento puro del pensamiento. No es la diferencia que se manifiesta como cosa determinada o como conciencia de un determinado ser allí natural, como un sentimiento o como apetencia y fin para ella, ya sea puesta por la conciencia propia o por una conciencia ajena, la que tiene más esencialidad, sino solamente la diferencia que es una diferencia pensada o que no se distingue de mí de un modo inmediato (Hegel, 2007:124)

El movimiento que va de la conciencia a la autoconciencia es un nuevo intento por suprimir la diferencia en el pensamiento. La verdad de la autoconciencia y la certeza de su objeto coinciden porque ésta alcanza la igualdad consigo misma a partir de la exclusión de todo otro. El otro sólo tiene para ella el *carácter de lo negativo* y, a partir de su negación, la autoconciencia enuncia su libertad. “Sin embargo, esta libertad del yo es una libertad como pensamiento, una libertad que deja la existencia de un lado y se pone al otro, de manera que la verdad de ese mundo de personas abstractas será semejante a lo que es para la autoconciencia la confusión escéptica y sólo va a conducir a una conciencia desgraciada en el terreno social y ético” (Hyppolite, 1974:164)

4.1 La verdad del estoicismo

El estoicismo tiene como determinación ser *conciencia pensante en general*. Al interior de la *Fenomenología* el estoicismo representa la figura de la conciencia que se sitúa al margen de la realidad objetiva y fija la esencia en el concepto como pensamiento depurado, es decir, la *forma* que suprime de sí al contenido ya que no lo considera necesario para la verdad. “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 bueno cuando la conciencia se comporta en ella como esencia pensante” (Hegel, 2007:124).

La *conciencia pensante* se sustrae ante el contenido porque de ese modo pretende aprehender lo esencial. Esta forma de negatividad frente a la verdad de los objetos del mundo le brinda la satisfacción de saberse en su esencialidad, esto es, cancelar cualquier externalidad para darse todo contenido a sí misma como expresión de su independencia (óptica, epistémica y ética) y así encaminar su acción hacia el ejercicio de su libertad.¹⁹

Esta conciencia es, por tanto, negativa ante la relación entre señorío y servidumbre; su acción no es en el señorío tener su verdad en el siervo ni como siervo tener la suya en la voluntad del señor y en el servicio a éste, sino que su acción consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas, en toda dependencia de su ser allí singular, en conservar la carencia de vida que constantemente se retrotrae a la esencialidad simple del pensamiento retirándose del movimiento del ser allí, tanto del obrar como del padecer. (Hegel, 2007:124)

La conciencia servil es aquella que permanece atada a lo superficial, lo singular y lo mudable. Continúa en una situación de dependencia de una Naturaleza que le es ajena y se le impone, ya sea como necesidad o deseo, pero no así la conciencia estoica. A ella sólo le interesa alcanzar la igualdad consigo misma como realización de su libertad y esta sólo pueda lograrla por el pensamiento. Si lo que la conciencia estoica concibe como libertad no es tal, sino sólo su concepto, es porque ésta no se atreve a llevar a cabo la auténtica acción liberadora: la muerte del señor, pues desde su perspectiva, que es la universalidad del pensamiento, ella establece su autonomía frente al objeto del deseo. “La libertad del estoicismo se define por la negación de las relaciones anteriores. Las diferencias de la vida que anteriormente se presentaban con una cierta subsistencia pierden todo su sentido. El pensamiento que únicamente trata de mantenerse a sí mismo no tiene delante ninguna situación concreta” (Hyppolite, p.). El estoico personifica la conciencia que alcanza la igualdad consigo mismo al constituirse como identidad abstracta e indiferenciada, que se separa de la múltiple diversidad de lo vivo para actuar racionalmente.

¹⁹ Sobre este punto aclara Josu Landa: “Esta verdad, que en su formulación hegeliana evoca a dos grandes figuras del estoicismo tardío: el emperador Marco Aurelio y el esclavo-liberto Epicteto, pondría en evidencia que la libertad estoica opera exclusivamente en el plano de la “pura universalidad del pensamiento”, al margen de la dialéctica real de la vida” (Landa, 2010:186).

Así, el estoico se superpone a la dialéctica amo-esclavo al romper con la dependencia que desarrollan las conciencias servil y señorial. Le es indiferente ocupar la posición de amo o de esclavo porque, a la luz de un principio racional que rige el universo (*Logos*) suprime todas las determinaciones que se presentan en el mundo como ataduras y las eleva a leyes universales que, por ser tales, entran en armonía con su propia razón. Con esta actitud el estoico ha podido alcanzar un punto de vista universal que le permite hacerse uno con la racionalidad que rige el mundo.

La obstinación es la libertad que se aferra a lo singular y se mantiene dentro de la servidumbre; el estoicismo, en cambio, la libertad que, escapando siempre inmediatamente a ella, se retrotrae a la pura universalidad del pensamiento; como forma universal del espíritu del mundo, el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento. (Hegel, 2007:124)

Ubicar la época histórica que sucede a la caída del Gran Imperio fundado por Alejandro Magno sirve para contextualizar al estoicismo y poder presentarlo *como la forma universal del mundo* que se eleva por encima de la trágica decadencia del mundo que le antecede. Es preciso recordar que el estoicismo surgió en medio de la danza de la muerte, misma que generó conmoción y desaliento, no sólo entre los filósofos, sino en los hombres en general. De ahí que experimentaran severas dudas sobre sus antiguas creencias, sobre todo en aquellas relacionadas con el orden político-social. Con ese telón de fondo pronto se extendió un sentimiento general inseguridad que se tradujo en una desconfianza sobre la verdad, la libertad y la justicia, que antiguamente se tenían por valores supremos. A la larga eso provocó que aquellos conceptos, que en gran medida definían la vida en las *polis* griegas, se convirtieran en meras convenciones. Es el reino de la incertidumbre. Un escenario de contrastes y contradicciones que da pie a la aparición de una nueva condición existencial. Su expresión fue una forma de individualismo extremo que procura la salvación personal. A nivel filosófico esto se traduce en forma positiva en un sentido de confianza para actuar con

independencia de las circunstancias exteriores que pueden parecer adversas.²⁰ La filosofía respondió a las exigencias de su tiempo transformándose en una filosofía esperanzadora y liberadora.

El problema de la vida marcó el destino de las doctrinas filosóficas emergentes. Asimismo, cambió la forma de concebir a la filosofía, ésta comenzó a entenderse como un modo de actuar y ver la vida, que consiste en la inversión de los valores comúnmente aceptados y resalta en cambio la importancia del cuidado de la vida y la observancia del propio actuar. Con base en ello los máximos representantes de las diferentes escuelas intentaron mostrar que la realización de la felicidad puede ser posible en cualquier situación, porque ésta no depende tanto de las condiciones externas como de las internas.²¹ “Bajo esta perspectiva, entonces, ser libre consiste en remitir el pensamiento a sí mismo, viviendo acorde con las leyes racionales del mundo” (Toledo, 2010:214). Al menos esa fue la posición que adoptó estoicismo. El filósofo estoico encarna la voluntad que se resiste a ser devastada por la adversidad y sobre la contingencia del mundo anuncia la necesidad de la razón universal. Sirviéndose de esta verdad para orientarse en medio del caos, alcanzar la virtud y encaminarse a la sabiduría.

No obstante, Hegel advierte que el concepto de verdad estoico es una mera tautología: una forma vacía, abstracta y separada de lo otro, que entiende la exterioridad como algo que es sólo *para otro*, para aquél que advierte la verdad. El ser *otro* es sólo diferencia pensada, indiferente al pensamiento que la piensa, mientras que lo pensado es lo verdadero. A raíz de ello el estoicismo reduce todo lo real a la forma del pensamiento simple en el que los conceptos de verdad, bondad y virtud se vuelven indisociables. Al elaborar tales conceptos la conciencia

²⁰ Las escuelas helenísticas forjaron, a partir de una genuina actitud espiritual, un nuevo modo de filosofía que servía para pensar la vida. No obstante el pensamiento se aferró más que nunca a la verdad. Los filósofos de la época insistieron en la existencia de un *bien único y supremo* –ni el propio Pirrón se manifestó contra ello.

²¹ La fundamentación de una filosofía teórica se volvió una tarea secundaria frente a la necesidad de desarrollar una forma de pensamiento que ayudara al individuo a vivir bien. Al respecto comenta Leon Robin que la función de las diferentes escuelas de filosofía era ofrecer una terapia emocional como alternativa ante un problema práctico que exigía una cura rápida y urgente. (Robin, 1962:297)

estoica suprime cualquier elemento que cae fuera del pensamiento. Mas estos conceptos no dicen nada, son pensamientos retóricos que permanecen encerrados en sí mismos.

El yo lleva en él el ser otro, pero como diferencia pensada, de tal modo que en su ser otro se ha retrotraído de un modo inmediato a sí mismo, lo cierto es que esta esencia suya sólo es, al mismo tiempo, una esencia abstracta. La libertad de la autoconciencia es indiferente con respecto al ser allí natural, por lo cual ha abandonado también libremente a éste y la reflexión es una reflexión duplicada (Hegel, 2010:124).

La reflexión se duplica en tanto la forma pura se separa de las cosas y las deja correr libremente y, por otro lado, se desentiende de esa independencia de las cosas exteriores para edificar una libertad interior. El estoicismo sólo ha alcanzado el concepto vacío que carece de la objetividad real, de *lo otro*. Por ende, lo que la conciencia estoica entiende por libertad tampoco es tal, sino sólo su concepto. Esto significa que la libertad abstracta que caracteriza a la conciencia estoica sólo puede realizarse dentro de sí misma, pero no se hace efectiva en el mundo de la vida. Tenemos, pues, que la auto-referencialidad del estoicismo se contenta con negar la exterioridad que se le presenta como límite de su libertad y consagra el principio de subjetividad como libertad interior o libertad en el pensamiento.

La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el pensamiento puro, verdad que, así, no aparece llena del contenido de la vida, y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad, y no la libertad viva misma, ya que para ella la esencia es solamente el pensamiento en general, la forma como tal, que, al margen de la independencia de las cosas, se ha retrotraído a sí misma. (Hegel, 2007:124)

La conciencia estoica advierte que la esencia se encuentra en el pensamiento y cree haber alcanzado la verdad porque se concibe idéntica al pensamiento puro. Así, según Hegel, esta filosofía considera que el hombre es guiado por la razón y asume que el pensamiento subjetivo, que no es algo distinto del concepto puro, es en sí mismo la verdad y que el contenido no forma una parte esencial y constitutiva de él. Como para ella la verdad es el pensamiento no hay cabida para

ningún ingrediente adicional y se suprime al objeto como elemento del conocimiento sin considerarlo en su unidad diferenciada con el pensamiento.

[...] como el concepto, en cuanto abstracción, se separa aquí de la multiplicidad de las cosas, no tiene contenido alguno en él mismo, sino un contenido dado. Es cierto que la conciencia cancela el contenido, como un ser ajeno, en tanto que lo piensa; pero el concepto es concepto determinado, y esta determinabilidad del concepto es lo ajeno que tiene en él (Hegel, 2007:125).

Esta figura corresponde a la conciencia pensante que se sustrae ante el ser allí para retrotraerse sobre sí misma debido a que suprime la otredad. Una vez que el estoico se ha distanciado de la exterioridad se mantiene al margen de ésta. La conciencia se retira del ser para reflexionar sobre sí misma y experimentar la libertad en el pensar. De tal manera que la forma de libertad que adquiere no tiene el contenido de la vida *en sí*, se trata de un concepto vacío que está separado de *lo otro* que también es, porque cree que ese *otro* es un elemento ajeno al pensamiento.

De ahí que el estoicismo cayera en la perplejidad cuando se le preguntaba, para emplear la terminología de la época, por el criterio de la verdad en general, es decir, propiamente hablando, por un contenido del pensamiento mismo. Preguntado sobre qué era bueno y verdadero, no daba otra respuesta, una vez más, que el pensamiento mismo sin contenido: lo verdadero y lo bueno debía consistir, según él, en lo racional. (Hegel, 2007:125)

La exterioridad, que es a su vez lo vivo, es asumida por el pensamiento estoico como lo bueno y lo verdadero, que no es *en sí* mismo sino en cuanto pensado: lo pensado es sólo porque la conciencia que lo piensa también es. El estoicismo separa estas determinaciones, de manera que lo vivo se concentra en el pensamiento bajo la forma de lo bueno y la conciencia pensante como lo verdadero. Ambos, entendidos como conceptos, son realidades racionales que permiten que el pensamiento construya dentro de sí la forma del pensamiento como lo *real*. Pero, como en toda abstracción, en esta concepción existe una dificultad. Para él, vivir en concordancia con la Naturaleza es actuar de acuerdo

con la razón, sin importar las particularidades, ya sea contingencias del mundo o las determinaciones de la vida propia. De modo que su concepto de libertad sólo atiende a lo general del pensamiento.

Pero esta igualdad del pensamiento consigo mismo no es, a su vez, más que la forma pura en la que nada se determina; de este modo, los términos universales de lo verdadero y lo bueno, de la sabiduría y la virtud, en los que necesariamente tiene que detenerse el estoicismo son también, sin duda, en general, términos edificantes, pero no pueden por menos de engendrar pronto el hastío, ya que en realidad no pueden conducir a una expansión del contenido (Hegel, 2007:125).

El problema que experimenta esta forma de subjetividad abstracta es que pretende cimentarse únicamente en el concepto puro pero, como *individualidad actuante*, tendría que presentarse como una *individualidad viva* que tuviese un contenido de lo bueno y, como *individualidad pensante*, tendría que *abrazar el mundo vivo como un sistema de pensamiento* que le proporcionara un contenido de lo verdadero, y ambos tendrían que encontrarse en el propio pensamiento para no depender de nada que no fuera distinto del concepto. Sin embargo esto no le es posible, porque se requiere en todo momento una expansión de contenido que desborda al concepto puro el cual, para conservarse así, debe carecer de toda clase de determinaciones. La razón por la que el estoicismo se sitúa al margen de la cosa es porque cree que el ser allí natural es indiferente para la verdad. Y, ya que la esencia de la verdad estoica está en el concepto puro, cualquier contenido determinado que se dé al pensamiento para determinar lo verdadero lo contraviene. Igualmente, le es imposible proporcionar contenido real con el cual determinar lo que es bueno, pues su concepto de bondad descansa también en un único principio racional que sirve en ambos casos de criterio. Su libertad corresponde a un postulado del pensamiento que descansa en la abstracción que suprime la cosa.

El estoicismo acierta en que el pensamiento es totalmente libre porque descansa sólo en él y en ningún otro. Como pensamiento del pensamiento, la autoconciencia estoica se vuelve contenido de sí misma u objeto de sí y así

establece su independencia frente a la contingencia del mundo. Al aislarse de las circunstancias ajenas a su subjetividad postula una virtud universal, que por descansar en su voluntad, supera aún las vicisitudes de la condición servil. No obstante, Hegel considera que el concepto indeterminado es una abstracción de la *diferencia* rica en contenido. De modo que la igualdad del pensamiento consigo mismo que caracteriza a la identidad estoica es el equivalente a la *forma que nada determina*. “En el camino de la libertad de la autoconciencia, Hegel encuentra que el error del estoicismo consiste en que tal postura conlleva, irremediamente, a un espejismo de la conciencia libre puesto que, remitido siempre a la racionalidad universal, el estoico queda lejos de formular explícitamente el contenido de su independencia” (Toledo, 2010:215). Y esto se convierte en su atolladero:

La autoconciencia libre se eleva así por encima de la confusión de la vida y conserva para sí la impassibilidad sin vida que tanto se ha admirado en el sabio estoico; pero las determinaciones siguen siendo lo que son, el pensamiento se extiende allí y se afirma él mismo; las determinaciones son, y su ser particular, arbitrariamente elevado a la altura de la universalidad del pensamiento, se conserva en su particularidad (Hyppolyte, 1974:114, nota 383).

El pensamiento libre no pierde su formalidad, pese a verse obligado a introducir un contenido dado. Afirma su voluntad en la esencialidad del pensamiento como voluntad universal y, suprimiendo todas las diferencias, da una forma universal a la contingencia.²² No obstante, la conciencia estoica continuamente se encuentra a sí misma experimentando la manifestación del ser allí en oposición al pensamiento. El contenido particular que debe determinar el concepto se opone a la forma universal del mismo. La separación de ambos se convierte en una tensión constante. El estoico intenta resolver este problema afirmando en la experiencia

²² Hyppolite dice al respecto: “De la misma manera, en el mundo del derecho, el reconocimiento jurídico transforma de hecho la posesión en propiedad; pero esta transformación no hace otra cosa que dar el hábito de la universalidad a un mundo que conserva su contingencia. Las diferencias de la vida, las diferencias de situación, se mantienen cuando el pensamiento, reflejándose en sí mismo, se determina como forma pura. Este contenido dado, que a pesar de todo sigue siendo impermeable al pensamiento, es el ser otro que al término de la experiencia del dogmatismo acaba resurgiendo ‘como la determinabilidad que se ha hecho permanente’.” (ídem.)

ciertos contenidos que, aún siendo particulares, intenta hacer entrar en concordancia con la universalidad del pensamiento. La contradicción en que incurre finalmente el estoico se hace más evidente mientras más niega las determinaciones de la cosa para afianzarse a sí mismo. Pues lejos está de hallar en el concepto puro la forma, el contenido y el criterio que le permitan enunciar esa verdad con que pretende fundamentar su obrar.

Esta es la razón por la que espíritu tiene que abandonar la conciencia arrogante, que se afirma sólo en su interior. La autoconciencia debe comprender que su abstracción es insuficiente para el fin que persigue. Esto implica para la autoconciencia una salida de sí. En suma, la conciencia debe sufrir el destierro del reino del concepto puro. Su propia insatisfacción impulsa el movimiento que la saca de la reflexión aislada de la conciencia estoica, para buscar ese algo que llene por fin la vacuidad de su concepto. De ahí que el siguiente momento de la autoconciencia niegue los contenidos particulares que se cuelan en el pensamiento puro y de manera ilegítima se presentan como valores universales. El escepticismo será el encargado de mostrar en su amplitud esa contradicción, señalando, ante todo, que la moral estoica descansa en su concepto de verdad, pero éste no es otra cosa que la referencia a una forma de racionalidad abstracta e indeterminada, por lo que carece de un criterio válido, objetivo y universal, para determinar lo que es bueno y justo por sí mismo.

Ante tal situación, el escéptico pone en evidencia que en el estoicismo, así como separan forma y contenido, lo particular y lo universal se separan en su concepto. Y esto obliga a que el arte de la moral, o el ideal de la virtud del sabio estoico, se vea forzado a introducir una serie de determinaciones a los conceptos de bondad y verdad que, lejos de ser objetivos, son la elevación de su propia subjetividad a principios universales de la racionalidad que imperan en toda su fundamentación ética.

4.2 El escepticismo

La *Fenomenología* presenta esta figura de la autoconciencia como una forma de subjetividad extrema. Los principios del entendimiento alcanzan el punto máximo de su desarrollo y, al mismo tiempo, se disuelven en la *negatividad absoluta* del escepticismo. Este momento de la *Fenomenología* profundiza en el sentimiento general de insatisfacción, que da pie a que la conciencia reconozca la insuficiencia de su saber sobre el mundo y sobre sí misma.

El *escepticismo* es la realización de aquello de lo cual el estoicismo era solamente el concepto –y la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento; ésta es *en sí* lo negativo y tiene necesariamente que presentarse así [...] en el escepticismo devienen *para la conciencia* la total inesencialidad y falta de independencia de este otro; el pensamiento deviene el pensar completo que destruye el ser del mundo *múltiplemente determinado*, y la negatividad de la autoconciencia libre se convierte, ante esta múltiple configuración de la vida, en negatividad real (Hegel, 2007:124-5).

La autoconciencia no es otra cosa que pura reflexividad o negatividad. Es el resultado del movimiento del pensamiento que implica una salida de sí y un regreso hacia sí, desde el ser *otro*. En esta negación autoconsciente la conciencia experimenta su libertad. En ese sentido, pensamiento y libertad son lo mismo. Recordemos que Hegel sostiene que el principio estoico consiste en considerar la conciencia como *esencia pensante*. Éste se concibe en “unidad indivisa” con el objeto que es su *esencia*; el cual, es “la unidad *inmediata* del *ser en sí* y el *ser para sí*” (Hegel, 2007:122). La unidad de esencia y pensamiento permite la identificación de pensamiento y libertad. Al replegarse sobre sí, la conciencia pensante se mueve entre *conceptos*, por lo que permanece siempre en sí misma y, en el pensamiento, es libre. Partimos entonces de que la conciencia estoica elabora un concepto de libertad puramente formal porque es un *yo* que se vincula extrínsecamente a la razón universal. Corresponde a una subjetividad profundamente desarrollada, pero sigue atrapada en el pensamiento abstracto debido a que la forma en que cree superar a la otredad, consiste simplemente en

una toma de distancia de aquello que considera fuera del alcance de su determinación. La acción del estoicismo se entiende como una negación no consumada; pues, la conciencia se mantiene a expensas del ser *otro* y la cosa permanece tal cual.²³

El escepticismo es la negación de ese momento, es decir, no se trata de una negatividad parcial como la del estoicismo, sino absoluta. Ésta pone en duda la verdad del ser independiente y la verdad del ser pensado afirmada por el estoicismo y con ello pretende no hacer más afirmación que la de su autonomía. Así pues, el escepticismo constituye el punto más alto de la conciencia de sí, en tanto pone de manifiesto que la esencia no es algo externo a ella misma. Pero no lo hace en modo asertivo, sino que niega conscientemente la verdad de aquello que se afirma como esencia en ambos casos, mostrando la nulidad de las esencialidades.

Al llevar la negación al extremo destruye el ser del mundo múltiplemente determinado. Por ello, la *Fenomenología del espíritu* presenta al escepticismo como aquella autoconciencia que tiene la capacidad de lograr la *perfecta igualdad consigo misma* a partir de la negación de la verdad de todo cuanto es. Ella es una conciencia práctica, tan activa como negativa.

[...] mientras que la apetencia y el trabajo no podían llevar a término la negación para la autoconciencia, esta tendencia polémica contra la múltiple independencia de las cosas alcanzará, en cambio, su resultado, porque se vuelve en contra de ellas como autoconciencia libre ya previamente lograda (Hegel, 2007:125).

La apetencia y el trabajo actúan sobre la *expansión multiforme* de la vida, por tanto, el yo que experimenta su resistencia continua vinculado y dependiente de la Naturaleza. El escepticismo, en cambio, niega la independencia de las cosas para

²³ La cosa sigue siendo determinada por algo que no es propiamente la conciencia, sino el *Logos*. El estoico considera que participa de esta potencia creadora de manera preferencial sobre el resto de los seres pues, como pensamiento que es, comparte su naturaleza racional. Sin embargo, aunque la autoconciencia tiene una predisposición natural hacia ella, no son idénticas. Por ello, para Hegel, la conciencia se entrega a esta fuerza con la que se relaciona de manera extrínseca. Por tal motivo, su relación con la esencia es todavía de dependencia y abandono ya que su deber es actuar de conformidad con la Naturaleza y, en última instancia, reducir su voluntad a la aceptación de *lo que es*, tal como es.

consumar aquella *tendencia negativa* ante el ser *otro*. Gracias a la negatividad absoluta del escepticismo el ser *otro* se muestra en su desnudez, pierde toda cualidad esencial y deja de ser visto como algo independiente. El pensamiento se manifiesta en el escéptico como una potencia destructora de toda fijeza, que arrasa con cualquier determinación ajena a él. La *diferencia* es lo negativo para la conciencia, aquello que tiende a negar. Si todo es diferencia para la conciencia, entonces todo es susceptible de caer presa de su negatividad. Mientras que el estoico hace abstracción de las diferencias, el escéptico las convierte en diferencias reales que serán objeto de negación real:

[...] porque esta tendencia lleva en sí misma el *pensamiento* a la infinitud, por lo cual las independencias, en cuanto a sus diferencias, no son para ella sino magnitudes que tienden a desaparecer. Las diferencias que en el puro pensamiento de sí mismo son solamente la abstracción de las diferencias se convierten, aquí, en *todas* las diferencias y todo ser distinto se convierte en una diferencia de la autoconciencia (Hegel, 2007:125).

La libertad del escepticismo consiste en ser negación autoconsciente de las diferencias. Esto quiere decir que el escéptico las convierte en diferencias reales que serán objeto de negación real. La diferencia es lo negativo de la autoconciencia, aquello que tiende a negar y, ya que todo es diferencia para la conciencia escéptica, cualquier cosa es susceptible de caer presa de su acción negadora. De manera que la disolución de las determinaciones tiene además una implicación práctica: la conciencia escéptica expresa su libertad como capacidad de autodeterminación. Por ello, Hegel considera que esta conciencia alcanza la igualdad consigo misma de manera objetiva. Esta forma de libertad se realiza al momento en que la conciencia se otorga a sí misma la posibilidad de decidir lo que es más conveniente para ella en cada situación que se le presente. Es decir, puede elegir el contenido que le parezca más adecuado, no está sujeta a algún tipo de determinación externa pero continúa atendiendo al fenómeno todo momento.

La experiencia del momento anterior mostró cómo la abstracción de las diferencias resultó ser insuficiente para afirmar la independencia de la conciencia. Ahora vemos la manera en que la negación absoluta logra atravesar las diferencias que la simplicidad del pensamiento puro, vacío de contenido, mantenía como meras abstracciones.

El escepticismo pone de manifiesto el *movimiento dialéctico* que son la certeza sensible, la percepción y el entendimiento; y pone de manifiesto, asimismo, la inescencialidad de lo que es válido en la relación entre señorío y servidumbre y de lo que vale como algo *determinado* para el pensamiento abstracto mismo. aquella relación entraña al mismo tiempo un *determinado modo* en que se dan también preceptos morales como mandamientos del señorío; pero las determinaciones que se dan en el pensamiento abstracto son conceptos de la ciencia, en los que el pensamiento carente de contenido se expande y atribuye el concepto de un modo en realidad puramente externo a un ser independiente de él que constituye su contenido y sólo considera como válidos los conceptos *determinados*, aunque se trate también de puras abstracciones (Hegel, 2007:125).

Con el escepticismo las determinaciones se presentan como algo que es *puesto* por la propia conciencia la contradicción surge en el pensamiento porque es el propio que se oponen una a otra se muestran como algo que pertenece al propio movimiento del pensar. Lo *dialéctico* deja de ser aquello por lo que la conciencia se ve arrastrada sin saber cómo, para presentarse como el movimiento negativo autoconsciente que disuelve el *ser* en la *apariencia*. El escepticismo responde a la estructura cambiante de *lo que es*, recuperando de este devenir sólo el perecer porque, para él, *lo real* es el fenómeno. Y ya que de él no puede decirse que sea ni verdadero ni falso, sino simplemente que *es*, recomienda la suspensión del juicio. Al proceder de esta manera el pensamiento alcanza la *ataraxia* y de, con ella, la certeza de su libertad.

La filosofía escéptica parte de que las costumbres descansan en un aparato de creencias que se pide adoptar con ciega fe y los sistemas legales le causan desconfianza pues descubre que su único sostén se encuentra en la convención. El escéptico se percata de que todas las opiniones que tienen pretensión de

objetividad se elevan a juicios de valor y exigen su asentimiento ante ellas sin hacer un examen crítico previo. Este paso ilícito caracteriza al dogmatismo en tanto está imposibilitado para realizar la demostración de sus presupuestos. Los filósofos dogmáticos tienen por fundamento es un simple fenómeno, de los que sólo se conoce su manifestación inmediata, su apariencia, pero su verdad siempre puede ser puesta en duda. Observa entonces que todas las creencias son igualmente válidas o que “nada es más” en tanto ellas se sostienen únicamente como opiniones, que a su vez, descansan en creencias que carecen de fundamento. Por consiguiente, todo ello le resulta una arbitrariedad. De ahí que se exprese sin la fuerza persuasiva de la creencia, evite los juicios de valor y sustraiga su asentimiento.

A consecuencia de establecer la falta de verdad en todo, carece de sentido pensar que debe seguirse un precepto moral o cualquier tipo de ordenamiento con obligatoriedad. En otras palabras, si se desconoce lo que la Naturaleza en sí misma es o, bien, sólo se conoce su indeterminación no hay manera de sostener la existencia de un criterio para actuar virtuosamente.²⁴ No obstante, el escéptico considera que es posible llevar una vida moral atendiendo al fenómeno, siguiendo las leyes y costumbres de su ciudad aunque, para él, estas no tengan ningún valor objetivo.²⁵

[...] la autoconciencia escéptica experimenta en las mutaciones de todo cuanto trata de consolidarse para ella su propia libertad como una libertad que ella misma

²⁴ Una de las principales cuestiones que se plantea la filosofía escéptica antigua es si existe un ‘arte del bien vivir’. El ataque de los escépticos se dirige a todos los moralistas de la época, aunque los argumentos que presentan contra de la noción de virtud atañen directamente las bases de la moral estoica en particular. Estos argumentos, elevados a un plano más general, tienen implicaciones mayores: cuando el escéptico pone en duda la verdad también cuestiona la posibilidad de plantear valores universales que garanticen la vida ética.

²⁵ Para Pirrón y sus seguidores, la vida moral consiste en vivir de acuerdo a las leyes, costumbres y tradiciones de su ciudad, pero niegan que éstas tengan un valor en sí mismas. La finalidad del escepticismo es la *ataraxia* o imperturbabilidad del alma. Por eso, el escéptico no ve problema en actuar de conformidad con sus conciudadanos, pese a considerar que sólo está siguiendo una mera convención, pues así evita entrar en conflicto con los demás, si esto trae consigo la tranquilidad le parece suficiente. Los escépticos posteriores agregaron que, en caso de presentarse una situación extrema, podían otorgarse a sí mismos la facultad de responder según su inclinación personal, siguiendo su propia conveniencia al momento de elegir.

se ha dado y mantenido; la autoconciencia escéptica es para sí esta ataraxia del pensamiento que se piensa a sí mismo, la inmutable y *verdadera certeza de sí misma*. Esta certeza no brota de algo ajeno que haga derrumbarse en sí misma su múltiple desarrollo, como un resultado que tuviera tras sí su devenir; sino que la conciencia misma es la *inquietud dialéctica absoluta*, esa mezcla de representaciones sensibles y pensadas cuyas diferencias coinciden y cuya *igualdad* se disuelve también de nuevo, ya que es ella misma la *determinabilidad* con respecto a lo *desigual* (Hegel, 2007:126).

La conciencia escéptica adquiere la experiencia de sí misma como autoconciencia independiente e inmutable, y la experiencia del ser el o devenir de la naturaleza mutable. Pues, precisamente porque el mundo se le presenta como completo devenir, descubre que no puede hacer coincidir la verdad de ese interior inmutable con un exterior cambiante y perecedero. Por tanto, para conservar la igualdad consigo mismo, la única salida que le queda al pensamiento es la perpetua disolución de todas las determinaciones.

Pero precisamente por ello, esta conciencia, en realidad, en vez de ser una conciencia igual a sí misma, sólo es una confusión simplemente fortuita, el vértigo de un desorden que se produce constantemente, una y otra vez. Y dicha conciencia es esto *para sí misma*, pues ella misma mantiene y produce esta confusión en movimiento. Por eso confiesa que es esto, que es una conciencia totalmente *contingente y singular*, una conciencia que es *empírica*, que se orienta hacia lo que no tiene para ella ninguna realidad, que obedece a lo que no es para ella esencia alguna, que hace y convierte en realidad lo que no tiene para ella ninguna verdad. Pero, del mismo modo que se hace valer así como una vida singular y contingente, que es, de hecho, vida animal, y autoconciencia perdida, se convierte al mismo tiempo, por el contrario, en autoconciencia universal e igual a sí misma, ya que es la negatividad de todo lo singular y de toda diferencia (Hegel, 2007:126).

Por un lado, la conciencia se pone como lo absoluto, inmutable y necesario; lo que posee esencialidad. Y, por el otro, es en ella donde se dan las representaciones del ser, que son su contenido. La conciencia escéptica experimenta entonces su

inmutabilidad y la mutabilidad de las apariencias. A partir de ahí, ntra en contradicción, y se pierde en ella, al reconocerse a sí misma como algo contingente y particular. Por ello, Hegel describe a la conciencia escéptica como la conciencia que descansa en su sí mismo individual, que es incapaz para la verdad ya que tiene una certeza de la negatividad pero no en un estado general, esto es, existe en él la convicción subjetiva de atenerse al fenómeno para organizar la vida, pero ni esto puede aceptar como una verdad.

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; proclama la *desaparición* absoluta, pero esta *proclamación es*, y esta conciencia es la desaparición proclamada; proclama la nulidad del ver, el oír, etc., y *ella misma ve, oye*, etc.; proclama la nulidad de las esencialidades éticas y ella misma las erige en potencias de su conducta (Hegel, 2007:127)

El escepticismo es la inmutabilidad que niega la esencialidad del mundo y, al mismo tiempo, la singularidad que se sabe el mundo. Su negación es la afirmación de la conciencia en el mundo pues se reconoce como lo absoluto de esta contingencia. Tal es la contradicción que genera la propia conciencia y de la que cae presa indefectiblemente. Esta conciencia es la contradicción en sí misma: *proclama la nulidad de las esencialidades éticas y las erige potencias de su conducta*, de hecho, al “atenerse al fenómeno” la conciencia escéptica vive una vida ética, pero *obedece a lo que no tiene para ella ninguna verdad*. Como negatividad de todo lo singular y diferente se convierte en *autoconciencia universal* pero, por su sentido empírico, se concibe a sí misma viviendo una vida singular contingente. Reconoce su libertad y, al mismo tiempo, confiesa perderse en la inesencialidad. Pero, dice Hegel, no aglutina esos pensamientos, por el contrario:

[...] Su acción y sus palabras se contradicen siempre y, de este modo, ella misma entraña la conciencia doble y contradictoria de lo inmutable y lo igual y de lo totalmente contingente y lo desigual consigo misma. Pero mantiene dissociada esta

contradicción de sí misma y se comporta hacia ella como en su movimiento puramente negativo en general (Hegel, 2007:127).

Debido a su falta de convicción, la conciencia carece también de fijeza alguna. Se pierde a sí misma en esta *confusión* que ella misma ha provocado al negar la esencialidad del ser ahí y convertirlo en mera apariencia. Dicha contradicción señala que es la propia acción de la conciencia escéptica la que se vuelve contra sí misma, su negación le brinda tanta libertad como desasosiego, en tanto no encuentra una forma de adherencia que impida su dualidad. Ella experimenta la oposición como un abismo insuperable, donde lo que niega es lo mismo que lo negado; absoluto y contingente son los atributos de una misma conciencia, en la que se excluyen mutuamente. Estos dos pensamientos que en el escepticismo permanecen separados se condensan en la siguiente figura de la autoconciencia que reúne los dos polos de la conciencia que se habían separado en las figuras singulares del señor y el siervo. Para la conciencia, este momento representa todavía una completa escisión pues, a fin de cuentas, se ve arrastrada por la indeterminación y esto provoca en ella un fuerte sentimiento de desgarramiento y desesperación.

Hasta aquí hemos visto cómo, con la dialéctica de la autoconciencia, la *Fenomenología* expone las formas en que la conciencia se esfuerza en su realización para hacerla efectiva por medio de sus acciones. La intención de esta exposición es mostrar que la libertad no se mide únicamente por los alcances del entendimiento, sino por la dimensión de los actos de la conciencia. Una conciencia abstracta, subjetiva o aislada, no logra la libertad concreta, ya que no es una tarea individual que se reduce al éxito personal, sino una empresa colectiva. Dado que la libertad no está en el yo, la libertad permanece únicamente en plano formal, sólo se establece al interior de la conciencia, quedándose atrapada en la subjetividad del pensamiento, pero le será imposible hacerla efectiva en el mundo. Esto es lo que le sucede a la autoconciencia en general, que no es capaz de entablar el adecuado vínculo con el absoluto y es, por tanto, una conciencia incompleta que no puede alcanzar su forma ética. Ya que los actos de la voluntad

libre, que se expresan como actos morales y políticos, son actos racionales. La justificación de las acciones morales y políticas, como obras humanas racionales, se presenta no únicamente desde una valoración subjetiva, sino como algo que es *para nosotros*. De modo que las acciones individuales sólo pueden ser conocidas y re-conocidas en un horizonte común cuya valoración sea completamente objetiva. Pero la autoconciencia está aún lejos de llegar ahí, ella es un momento necesario de su constitución, precisamente, el momento negativo que antecede dicha afirmación.

5. Revaloración del estoicismo y el escepticismo

El objetivo de este trabajo de investigación ha sido lograr una comprensión del concepto de negatividad en la figura de la autoconciencia. Hemos hecho especial énfasis en la figura del escepticismo por considerar que las virtudes y las deficiencias de esta forma de autoconciencia no han sido suficientemente desarrolladas. Posiblemente esto se deba a que la mayoría de las veces se da mayor importancia a las configuraciones anteriores a ella. Nosotros quisimos llevar su estudio más allá de las escasas líneas que le son dedicadas por el autor de la *Fenomenología* como configuración de la autoconciencia.

El desarrollo de la investigación nos llevó a observar también el papel de la figura que le antecede, el estoicismo. Esta figura llamó nuestra atención porque, a decir de Hegel, con ella se da la primera manifestación consciente de la libertad en la historia del espíritu (Hegel, 2007:122). Con esta nueva configuración, la conciencia pensante, presenciamos el surgimiento del *concepto* de la autoconciencia independiente.

A partir de estas afirmaciones comenzamos a cuestionar qué debemos entender por libertad en esta parte de la obra. Esta inquietud surgió a raíz de ver que, en muchas ocasiones, se quiere encontrar ahí una suerte de *fórmula* para la emancipación o, por el contrario, una justificación de las relaciones de dominación. Nuestra intuición al respecto es que ninguna de estas cosas es acorde a lo que

Hegel pretende exponer con la figura de la autoconciencia. Ni la libertad debe entenderse como liberación, ni el dominio como dominación. Intentaremos mostrar que el problema de fondo es, ante todo, la constitución del pensamiento o del yo. Ciertamente, corresponde a un alto grado de subjetividad y, por tanto, de autonomía, pero ello no es suficiente para fundamentar algo parecido a una tesis en contra de la opresión, esto equivaldría a querer sacar de ahí conclusiones políticas apresuradas. Por el contrario, pensamos que lo que sí es válido proyectar desde ahí es la autodeterminación del pensamiento y en ese sentido es que se puede hablar con plena justicia de libertad, autonomía e independencia.

Hemos podido constatar que a más de doscientos años de la publicación de la *Fenomenología*, el capítulo correspondiente a la figura de la autoconciencia no cesa de provocar fascinación entre sus lectores. Esto es así, porque Hegel aborda temas de suma importancia como son el deseo, el dominio, el reconocimiento y la libertad, lo que ha propiciado la producción de innumerables interpretaciones y comentarios sobre el contenido de dicha sección, entre los cuales sobresale el de Kojève, a tal grado que podemos considerarlo un texto “clásico” de nuestros días. Su comentario a la dialéctica del amo y el esclavo influyó decisivamente en el desarrollo de la filosofía del siglo XX, debido a su recepción por parte tanto del marxismo como del existencialismo francés. En el pasaje introductorio al mismo se lee:

Si el Amo ocioso es un obstáculo, el Esclavo laborioso es, por el contrario, la fuente de todo progreso humano, social, histórico. La Historia es la historia del Esclavo trabajador. Y para verlo, basta considerar la relación entre el Amo y el Esclavo (es decir, el primer resultado del primer contacto humano, social, histórico) no ya desde el punto de vista del Amo, sino del Esclavo (Kojève, 1987:28).

Como puede verse, Kojève intenta dar cuenta de la forma en que se entrelazan la historicidad, la libertad y la individualidad a partir de la dialéctica del amo y el esclavo. El primero se presenta como la conciencia independiente que se pone por encima del ser de la vida. El amo es la conciencia que es *para sí* porque ha sido mediada por otro. Sin embargo, poco antes de que se llegue al final de la

misma, pareciera presentarse una inversión dialéctica que hace que la figura del esclavo adquiriera mayor peso que la del amo. El esclavo es relevante en la medida en que corresponde a la conciencia que enfrenta el temor a la muerte, es la conciencia de la finitud.

Pues, visto desde la antropología filosófica de Kojève, la negatividad de esta figura de la conciencia sirve para mostrar al hombre como un *ser* que, precisamente porque es consciente de su finitud, se revela como una potencia que trasciende a la muerte. No obstante, la angustia que provoca el temor a la muerte es un elemento necesario, pero insuficiente, para la liberación. Esta continúa siendo una posibilidad, como también lo es continuar sometido a una voluntad ajena. Pero el esclavo puede tomar conciencia de su libertad cuando se libera de la Naturaleza. Por ello, el autor concentra su atención en el desarrollo de la figura del esclavo, principalmente en el aspecto libertador de su trabajo.

El hombre que no ha experimentado la angustia de la muerte no sabe que el Mundo natural dado le es hostil, que tiende a matarlo [la] transformación revolucionaria del Mundo presupone la “negación”, la no aceptación del Mundo dado en su conjunto [...] Puesto que el Amo no trasciende el Mundo dado sino en y por el riesgo de su vida, únicamente su muerte “realiza” su libertad [...] Sólo el Esclavo puede transformar el Mundo que lo forma y lo fija en la servidumbre, y crear un Mundo formado por él en el que será libre [...] Y así es que en conclusión todo trabajo servil realiza no la voluntad del Amo, sino aquella –inconsciente en su origen– del Esclavo que, por fin, triunfa allá donde el Amo, necesariamente, fracasa. Es sin duda la Conciencia, en un principio dependiente, servidora y servil, la que realiza y revela en última instancia el ideal de la Autoconciencia autónoma, y que expresa así su “verdad” (Kojève, 1987:36).

El mérito de la negatividad de la conciencia *laboriosa* es hacer posible la afirmación del yo. El yo (esclavo) adquiere su concreción trabajando, siendo reconocido por *otro* como un yo pero, sobre todo, reconociendo a *otro* como un yo (amo). Este es un paso indispensable para el reconocimiento que exige la autoconciencia y que se logra en el servicio. Pese a ello, la vida efectiva de esta autoconciencia no es la de un hombre libre, sino que sólo lo es al interior de su

pensamiento. Bajo esta interpretación, la experiencia de la conciencia que atraviesa por el temor, el trabajo y el servicio permite que la autoconciencia cobre plena conciencia de que su actividad negadora genera las condiciones objetivas para su libertad.

A partir de este tránsito de la actividad negadora inconsciente a la plenamente consciente, Kojève establece un paralelismo entre la libertad que alcanza el esclavo y la del escéptico. Esto le permite acentuar el carácter negativo de la autoconciencia o su capacidad de devenir un *otro* distinto de *lo que es*. Con la caracterización que ofrece de ambas figuras se puede definir la libertad en términos de negatividad pues, para él: “la Negatividad es la libertad (la acción libre o liberadora), la posibilidad que el hombre tiene de trascender su naturaleza; eso es lo que hay propiamente de humano en el Hombre” (Kojève, 1987:68) y en la figura del escéptico se “revela plenamente la Negatividad de la Acción”.

Ahora bien, el puente conceptual entre una figura y otra es el estoicismo. Es decir, Kojève justifica la aparición de esta figura de la autoconciencia presentándola como una transición entre el esclavo y el escéptico. De manera que el estoico es el esclavo que se hace consciente de que el “trabajo libera, pero también esclaviza” (Kojève, 1987:66). Esta conciencia no tiene ya su realidad en el amo, en tanto “no se esclaviza ya para permanecer con vida, no trabaja ya para mantenerse en la existencia” (Kojève, 1987:65). Con esta actitud desinteresada y el desprendimiento del mundo exterior el estoicismo alcanza la libertad en *su* pensamiento.

El estoico quiere afirmar su libertad frente al mundo exterior pero de él toma los contenidos de su moral. Y, precisamente por oponerse al mundo, el pensamiento puro del estoicismo se vuelve vacío, por tanto, su independencia es ilusoria. En este sentido, la libertad del estoico es “negativa, contra el mundo y los hombres, de los cuales el estoico se desinteresa [y] abstracta porque piensa, mas no actúa” (Kojève, 1987:66). En la medida en que el estoico “debe conocer la imposibilidad de su actitud [...] va a negar el mundo y la sociedad” (Kojève, 1987:66) y se torna escepticismo. El escepticismo es así un “solipsismo moral, existencial, provisto de

un complemento teórico” (Kojève, 1987:66). Se trata de “una actitud emocional” que lleva a efecto la libertad del estoico por medio de la negación del mundo natural.

Debido a que el autor sostiene que “la actitud escéptica no es posible sino por la *existencia* del Esclavo (la acción de su trabajo); pero es necesario que el estoico haya *pensado* esa existencia para que ella sea verdaderamente humana” (Kojève, 1987:67), da la impresión de que el origen de que la conciencia servil es el lugar donde se gesta el ideal de libertad que sólo el escéptico podrá lograr.

De ese modo, Kojève establece una analogía entre el esclavo y el escéptico, porque ve en el estoico una negación pasiva y formal y en el escéptico percibe una negación activa y real, como el trabajo y la apetencia. Por ello, para él, la conciencia estoica sólo porta el ideal del amo, mientras que el escepticismo es una conciencia negadora que culmina en nihilismo. Y, con esta acción negadora, el escepticismo realiza el ideal de libertad del estoicismo. No obstante, uno y otro permanecen atrapados en la soledad del pensamiento y su libertad sigue siendo abstracta.

Lo que tienen en común el esclavo y el escéptico es que su negatividad constituye la verdad de la figura que tienen por oposición. Es decir, la conciencia servil es la verdad de la conciencia señorial, del mismo modo que la conciencia escéptica es la verdad de la conciencia estoica. Pero, a nuestro modo de ver, la analogía entre el esclavo y el escéptico no se sostiene por ello, como tampoco es aceptable establecer una analogía entre el esclavo y el estoico.

Para sustentar esta afirmación es preciso observar la relación lógica entre las conciencias que participan de esta dialéctica. Ante todo, hay que reconocer que el conspicuo análisis de Kojève, sobre la dialéctica del amo y el esclavo, constituye un gran aporte para la antropología filosófica pero, precisamente por favorecer la interpretación antropológica, el proceso lógico subyacente al resto de las configuraciones que tienen lugar en esta sección queda en segundo plano. No obstante, es pertinente señalar también que nos presenta una caracterización muy

general y esquemática de las figuras del estoicismo y el escepticismo, por tal motivo, algunos de sus aspectos necesitan matizarse.

(1) La recuperación de ese trasfondo lógico permite entender cómo se realiza la transición al estoicismo, esto sirve para comprender la identificación del estoico con el concepto de la *libertad de la autoconciencia* y la forma en que éste concepto se realiza en el escepticismo. (2) Además, se deben añadir a este estudio ciertos elementos históricos que permiten concebir la figura del estoico como concepto de la *voluntad libre* y la del escéptico como *voluntad de querer* y *voluntad de pensar*, sin lo cual la negatividad de la conciencia escéptica no podría entenderse como libre ejercicio del pensamiento o autodeterminación. Con esta exposición intentamos ahondar en la libertad de la autoconciencia, haciendo énfasis en que se trata siempre de reflexión, de un momento del pensamiento, más que de una situación histórica precisa o de la caracterización de un escenario político determinado.

(1) Lo que ahora nos interesa resaltar es cómo se da la relación de los opuestos. Puesto que el pensamiento, una vez que enfrenta posturas opuestas, se ve obligado a realizar el tránsito a su contrario; lo que era negativo se torna positivo y viceversa. En este movimiento se presenta lo *dialéctico*; movimiento que se hace explícito con el escepticismo. Ahí se observa que es el propio pensamiento el que establece las *diferencias*. Estas determinaciones generan la oposición, la conciencia tiende a pasar de un opuesto a su contrario y se pierde en esta *confusión* que ella misma ha generado. Esta confusión no es otra cosa que la contradicción del entendimiento.

También es de suma importancia insistir en la función de la contradicción como *motor dialéctico*: La contradicción hace posible entender cómo lo que acontece en el tránsito de una figura a otra es una superación (*Aufhebung*), entendiendo por ello un movimiento que permite negar y conservar la verdad del momento (o figura) que le precede. De manera que entre una figura y otra se establece una *relación* y no una simple “analogía”. Si perdemos esto de vista, la sucesión de las

figuras de la conciencia carece de sentido. Y se puede asumir, equivocadamente, que de la conciencia servil se abre paso, sin más, a la conciencia de la libertad.

En ese sentido, la *Fenomenología* presenta la autofundamentación del saber de la conciencia. La dialéctica es el método (que va de negación en negación) por el cual se da la formación del conocimiento y, por ende, de la conciencia. Este conocimiento es resultado de un movimiento inmanente, al que tampoco son ajenos ni el sujeto ni el objeto de conocimiento. Ambos se constituyen mutuamente en el *concepto*, mismo que supera el dualismo al mostrar que acción y pensamiento son dos lados distintos del mismo proceso que da cuenta del ser del hombre. Es la propia experiencia de la conciencia que conoce en el conocer. Así que este conocimiento no tiene exterioridad; no es una herramienta, sino el proceso mismo. La formación de la conciencia se logra cuando este movimiento obliga a la conciencia a modificar su saber y, así, pasamos a otra figura de la conciencia.

Asimismo, es importante insistir en el papel de la ‘mediación’ que no es otra que una negación, pues “inmediato significa que todavía no ha intervenido la mediación, es decir, la negatividad” (Dri, 2006:48). Esta negatividad es “el motor que da vida al concepto [porque] gracias a la mediación posee el concepto hegeliano el movimiento de la autoposición a través de la posición de lo “otro” (Valls 1994:44) y adquiere identidad. El concepto es “una unidad plural [que] se constituye por un movimiento de escisión interior del concepto que es negatividad. En cuanto negatividad, esta escisión se niega a sí misma y regresa a su principio. El conjunto de este movimiento es reflexión y por eso, estando dotado el concepto de reflexión, el concepto es el sujeto” (Valls 1994:48), es autoconciencia.

Finalmente, hay que establecer el vínculo entre la mediación y la negatividad. La negatividad está siempre presente cuando hablamos del espíritu. Sin embargo, para la conciencia y aún para la autoconciencia “la negatividad está todavía oculta. Menester es sacarla a la luz” (Dri, 2006:48). Hacer autoconsciente la negatividad implica romper con lo inmediato. Para la conciencia, romper con la inmediatez es sacarla de su elemento. Esta ruptura o salida de lo inmediato es un proceso

profundamente negativo en términos de experiencia. Se entiende entonces por qué la presencia del *desgarramiento*. Pero, para nosotros, esta experiencia negativa tiene un lado positivo: al superar la inmediatez, al romper la dependencia con el mundo, la autoconciencia adquiere conciencia de su libertad.

A partir de estas consideraciones que apuntan a una contradicción más que a un desplazamiento, podemos decir que la conciencia estoica surge de “la relación” entre la conciencia señorial y la conciencia servil. Es decir, no deviene directamente de una u otra, sino que surge de la contradicción del momento que le precede. La noción de independencia que portaba el amo es relativa, como lo es también la noción de dependencia-independencia del esclavo. En ambas posturas subsiste una idea de libertad, pero en cada caso es insostenible y debe abandonarse. Como resultado de esta contradicción, nace una nueva figura que es tanto negación de ambas, como su verdad. La conciencia independiente es ahora el pensamiento.

Con esta nueva configuración del espíritu se nos presenta una autoconciencia que sabe que la libertad no está ni en el señor ni en el siervo, porque en ambos casos, persiste una dependencia ante el ser *otro*. La autoconciencia estoica, en cambio, deja de buscar la libertad fuera de ella. Toma distancia del mundo y se repliega en sí misma y logra la libertad en el pensamiento. Es la conciencia que alcanza la igualdad consigo misma por la reflexión. Deviene autoconciencia, emerge el *yo*. Es el momento del concepto, es *en sí y para sí*:

El *Yo* es esta unidad, que *ante todo* es pura y se refiere a sí misma, y esto no de un modo inmediato, sino al hacer abstracción de toda determinación y todo contenido y volver a la libertad de la ilimitada igualdad consigo misma. Así es *universalidad*; unidad que sólo por aquel comportamiento *negativo*, que aparece como el abstraer, es unidad consigo misma, contiene así resuelto en sí todo ser determinado. *En segundo lugar* el *yo*, como negatividad que se refiere a sí misma, es también de modo inmediato *particularidad*, *absoluto ser determinado*, que se contrapone a otro y lo excluye: es *personalidad individual* (Hegel, 1976:516).

(2) Para conocer la manera en que se expresa la voluntad de la autoconciencia independiente necesitamos volver atrás, y colocarnos nuevamente el desenlace de la relación servil-señorial, ya que la clave para llegar a ello se encuentra en la breve introducción que antecede a la figura del estoico.

La lucha por el reconocimiento es producto del deseo de satisfacer la necesidad de la autoafirmación de la conciencia. La intención original de la conciencia se ve frustrada porque, de hecho, la nulidad del otro es la verdad del *ser para sí*. Esto quiere decir que dicha afirmación sólo se logra por la cancelación o negación de la esencialidad del *otro*, de manera que la conciencia queda expuesta como dependiente de ese *otro*. Hegel sostiene que de esa relación negativa surge una nueva figura: la conciencia de la libertad.

Lo que está puesto en juego en la dialéctica del señor y el siervo es la doble dependencia de la conciencia ante el ser independiente. Hegel la llama “determinabilidad permanente”: el siervo que era dependiente del *ser de la vida* enfrenta su resistencia y lo transforma por medio del trabajo, la conciencia señorial que se creía independiente se muestra como dependiente del *trabajo* del esclavo, y este último se vuelve dependiente de la vida del *objeto*.

La autoconciencia señorial independiente tiene por *esencia* al *yo* abstracto y se niega a reconocer la esencia objetiva o el *en sí* del diferenciarse. Encerrada en su abstracción, esta conciencia se coloca frente a la *diferencia* o el *otro* (se trate del ser independiente o de otra conciencia) pero no se ve a sí misma en el *objeto* que niega, esto le impide negarse a sí misma y, por tanto, no realiza la salida y el regreso a sí, de modo que tampoco logra superar la abstracción o, bien, permanecer igual a sí mismo en la *diferencia*. En cambio, “la conciencia repelida sobre sí, se convierte en la formación, como forma de la cosa plasmada, en objeto e intuye en el señor el ser para sí al mismo tiempo como conciencia” (Hegel, 2007:121). Para la conciencia servil estos dos momentos (el *en sí* y el *para sí*) se disocian y los experimenta como un doble objeto, pues tiene frente a sí: (1) el objeto como conciencia que es su esencia y (2) el *sí misma* como objeto independiente.

Sin embargo, lo que se forma en el trabajar es la *sustancia* como el *sujeto* que pone la forma y el objeto la recibe. La conciencia se reconoce en su obrar; se ve reflejada en el ser otro y sabe al objeto como algo *distinto* de sí, pero que es suyo. Esta negatividad autoconsciente condensa la experiencia del temor, el trabajo y el servicio, es la afirmación de la conciencia de sí. Por medio de esta actividad ella deviene *para sí* de modo objetivo. Al trabajar la autoconciencia se desenvuelve en dos aspectos diferentes: es formadora y es transformadora. Su actividad no consume (destruye) al ser independiente, sino que lo supera (lo niega y lo conserva). En el acto de crear nuevos objetos comprueba su independencia.

Así, supera la abstracción del *yo* que caracterizaba a la conciencia señorial y la dependencia de la conciencia servil ante el ser *otro*. Esto sucede porque es la conciencia la que pone la forma o el *en sí* pero también es la *coseidad* que la recibe o el *para sí*, en la medida en que ambos coinciden en el mismo objeto, que no es sino la propia conciencia, ésta alcanza su concepto. La conciencia es ahora la forma del mundo y su objeto es ella misma. Así, la conciencia se convierte en pensamiento, es autoconciencia libre.

El estoicismo es la personificación de la autoconciencia de la libertad. Queremos remarcar que en este momento de la obra que estudiamos, la libertad es interpretada en función del pensamiento. Su objeto es el pensamiento puro. La libertad del pensamiento alcanza su concepto o su igualdad consigo misma al replegarse sobre sí y sustraerse del mundo. Gracias a este distanciamiento la conciencia deja de ser 'esclava' de sus impulsos y logra romper la dependencia del ser *otro*. Si esta conciencia porta el ideal del 'amo' es porque, para ella, la libertad consiste en ser dueño de sí. Cosa que logra al mantenerse distante de las condiciones objetivas que son ajenas a su voluntad y no aceptar ninguna determinación distinta del pensamiento. Esto explica por qué puede *ser libre tanto en trono como entre las cadenas*.

Hay que insistir en que el mero acto de trabajar, no genera la conciencia de la libertad independiente. "La obstinación es la libertad que se aferra a lo singular y se mantiene dentro de la servidumbre; el estoicismo, en cambio, la libertad que,

escapando siempre inmediatamente a ella, se retrotrae a la pura universalidad del pensamiento”. (Hegel, 2007:123) El estoico se retira del mundo para refugiarse en su interior. Su acción es la acción del pensamiento, deja atrás a la “autoconciencia viviente” y se convierte en “autoconciencia pensante”: *Formarse* es hacer-se hombre libre, lo cual requiere de una gran *voluntad* y un alto grado de autoconciencia, porque el momento del *sí mismo* como objeto independiente implica convertir el pensamiento en su único amo.

El estoico concibe la libertad como autarquía e impassibilidad y las lleva a efecto por la realización de la vida virtuosa. Tal forma de libertad es una conquista del pensamiento. El trabajo de lo negativo se manifiesta en la auto-reflexividad de la conciencia que logra salir de la inmediatez para ganar independencia.

Sin embargo, este ganar independencia tiene un alto costo: el pensamiento puro carece del contenido de la vida. Para el estoico, la multiplicidad y la singularidad de la vida se reducen a *diferencias*. El pensamiento lleva inscrito al ser otro, pero sólo como *diferencia pensada*. El pensamiento abstracto es vacío con respecto al *ser ahí*. Por ello, el estoico debe afrontar la distancia insuperable entre el ser y el pensar. Y, como las diferencias entre el objeto y la conciencia son puestas previamente por el pensamiento, el estoico enfrenta una contradicción entre forma y contenido.

Ante el vacío de contenido la conciencia tiene que adoptar un nuevo punto de vista. Puesto que la conciencia no puede permanecer en la contradicción, el desarrollo de la misma le obliga a salir de sí para convertirse en otra cosa. Este cambio de perspectiva nos coloca en una nueva figura: el escepticismo.

Hegel sostiene que el escepticismo niega la verdad de la conciencia estoica, que es el concepto de la libertad formal, pero no la libertad misma. Con el escepticismo la autoconciencia llega a la certeza absoluta de sí misma: “[l]a conciencia escéptica es la experiencia misma de la dialéctica; pero mientras que la dialéctica en las fases precedentes del desarrollo fenomenológico se producía, por decirlo así, sin saberlo la conciencia, ahora es obra suya” (Hyppolite, 1974:169).

El escéptico se sabe una conciencia independiente y se dispone a ejercer su acción negadora sobre todo lo que se presenta como algo dado. Por ello, esta autoconciencia niega todo contenido que le viene ya de lo sensible, ya de lo pensado. Lo *otro* se presenta para esta conciencia como lo indeterminado (el fenómeno), por tanto, el objeto es concebido como algo que es carente de verdad por sí mismo, ante el cual el escéptico dirá: ni niego ni afirmo, me doy la oportunidad de elegir por mí mismo. En este libre arbitrio la voluntad escéptica expresa su libertad como autodeterminación.

La voluntad del escéptico se presenta en dos formas distintas: primero como *voluntad del individuo*. Esta forma tiene por referente a Pirrón, el más antiguo escéptico. Como voluntad del individuo, dice Hegel, el escepticismo es en sí mismo “una incapacidad para la verdad, que sólo permite al hombre llegar a la certeza, pero no a la certeza de lo general, por lo cual se detiene en lo puramente negativo y en la conciencia de sí mismo individual” (Hegel, 1955:422) y no hay manera de hacerlo salir de su individualidad.²⁶ Por tal motivo, para Hegel, este primer escepticismo que resulta de la voluntad individual es simplemente la *subjetividad del carácter* que se opone al dogmatismo de la conciencia natural, el cual descansa en la certeza de la realidad de las cosas de manera acrítica.

Esta clase de pensamiento no puede considerarse aún como un escepticismo consumado. Por escepticismo, nos dice Hegel, hay que entender:

²⁶ Hegel establece un símil entre el proceder escéptico y una parálisis general, para evidenciar que se trata de una postura inamovible. Sólo que, como en este caso la parálisis responde la voluntad de un individuo no hay algo que hacer al respecto, pues, como él mismo señala “no es posible sacar a nadie de la nada”.

[...] una conciencia *formada* que no considera como verdad no ya simplemente el ser sensible, sino tampoco el ser pensado; que además razona conscientemente la nulidad de este algo afirmado como esencia, y que finalmente no sólo reduce a la nada, de un modo general, esto y aquello sensible o pensado, sino que conoce y postula la falta de verdad de todo (Hegel, 1955:426).

Hegel distingue aquella forma precaria de escepticismo de su forma más desarrollada a la que denomina *escepticismo pensante*. Éste se caracteriza por poner de manifiesto el carácter inseguro de todo lo finito y lo determinado. En modo general, el resultado de dicho escepticismo es la *subjetividad del saber*. Esta subjetividad resulta de atravesar por el tamiz del pensamiento todo lo que se tiene por verdadero hasta anularlo, de manera que todo se vuelve inconstante. Este escéptico no espera encontrar una verdad, por tanto, no divaga ni está fluctuante, sino completamente seguro de sí. Pero, ni aún esta seguridad o decisión son para él la verdad.

Tenemos entonces, por un lado, la “libertad de querer” representada por Pirrón. Para Hegel, este filósofo se distingue, ante todo, por la fuerza de su *carácter*. La *ataraxia* del sabio escéptico es un antídoto contra la angustia, la indecisión y la incertidumbre. Pirrón constituye el retorno a la sencillez, la firmeza de disposición ante lo mudable y la razón que se eleva por encima de la opinión corriente. Él encuentra la perfecta igualdad consigo mismo en la imperturbabilidad del espíritu. Tras comprobar la inestabilidad de todas las cosas y el escaso control que se puede tener sobre ellas, el filósofo de Elis, declara que el único lugar de total dominio es el sí mismo. Por tal motivo, adopta una actitud de completa indiferencia hacia todo lo demás. De ese modo, la conciencia logra no verse afectada por la contingencia de la exterioridad; en ello reside la libertad de la *voluntad de querer*. La virtud de Pirrón consiste en haber hecho, de la soltura del espíritu y la pericia de la duda, un arte. Pero, como bien advierte Hegel, el costo que ha de pagar por esa libertad es que el mundo natural y la conciencia corran cada uno por su riel sin que lleguen a tocarse.

Por el otro lado se encuentra Sexto Empírico, éste filósofo encarna la “voluntad de pensar”. Ella se resiste a tomar por verdad cualquier supuesto que no haya sido sometido a examen previamente. Este escéptico se caracteriza por no tener una filosofía propia, ni seguir un dogma. Su examen crítico parte de lo manifiesto, pues sus investigaciones giran en torno al principio que suponen el resto de las filosofías. Al invalidar estos supuestos, muestra que cualquiera de ellas es presumiblemente falsa. Con el despojo de toda creencia, el escepticismo, cura al pensamiento del contenido fijo que era puesto en él como fundamento. Es así como la conciencia escéptica alcanza la libertad de pensamiento.²⁷

Esto pone de manifiesto que la libertad de pensamiento es pura reflexión, pura negatividad, pero también requiere objetivarse, ser determinación total para afirmar su independencia real. Lo *otro* es diferencia real y el escepticismo es la negación real del ser otro: la disolución total de las determinaciones por el pensamiento, la precipitación de todas las esencialidades. Esto quiere decir, que el escepticismo recupera el ser ahí natural, pues lo que él destruye es la *esencialidad* del ser independiente.

Obtiene la certeza de sí al negar el ser otro y el reverso de esta negación no es sino la afirmación de sí misma. A medida que la autoconciencia niega al mundo se afirma a ella misma en su libertad. Si la negación es de carácter absoluto, la libertad de la autoconciencia será también absoluta. De esa manera, el escepticismo constituye el punto máximo de la autoconciencia reflexiva que alcanza la libertad del pensamiento.

Pero, también, es la inquietud dialéctica absoluta, vértigo y confusión en movimiento: la negación del pensamiento escéptico consiste en la “fluidificación de todas las fijaciones”, esto le permite el libre tránsito entre las determinaciones. Así,

²⁷ De manera que, para Hegel, Pirrón personifica la conciencia que se libera de la *necesidad de la naturaleza* y la forma de escepticismo que él practica corresponde a la crítica al sentido común. Y Sexto representa el investigador constante que no desiste en su búsqueda por la verdad, comete desacato ante el principio de autoridad y decide indagar por sí mismo lo que la cosa es. Nuestro filósofo sintetiza estos dos rasgos en lo que denomina la *libertad de querer pensar con toda pureza*. Principio que, además de estar presente en cualquier filosofía, constituye el primer paso para comenzar a filosofar. Pues, según él, la decisión de poner en duda cualquier contenido fijo del pensamiento es el *primer estadio de la filosofía*.

la conciencia de la negación absoluta destruye la objetividad y deviene ella misma confusión. El escéptico no logra superar la contradicción que él mismo genera, porque no logra mantenerse en un punto fijo, sino que siempre pasa de un opuesto a otro.

Con su actuar la autoconciencia se disuelve en la nada y acaece mutable e inmutable. Es la mala infinitud. Conserva las dos esencialidades repartidas en las figuras señorial y servil que originaron este pensamiento: “la autoconciencia es el dolor de la conciencia de la vida que está más allá de la vida y en la vida a la vez. Pero el escepticismo no es todavía esta conciencia, pues no reúne en sí mismo los dos polos de esta contradicción” (Hyppolite, 1974:169).

La salida del escepticismo se logra por la negación de la negación. Como es de esperarse, la negación determinada de la negación absoluta es la afirmación absoluta: hemos llegado al absoluto. Con este movimiento los dos polos de la relación se aglutinan en una sola conciencia que encarna esa contradicción; la conciencia desventurada. Esta figura de la conciencia se posiciona frente al absoluto y lo afirma como el *en sí* de la autoconciencia. Sin embargo, sólo puede concebir su *diferencia*, pues su objeto es un *gran otro* que se le presenta como una exterioridad. La conciencia desventurada experimenta esta separación con su esencia como un momento de profunda escisión y gran alienación, porque su distancia con el absoluto le parece insuperable.

Nos detenemos en este punto, pues creemos haber logrado desarrollar el objetivo inicial de nuestra investigación, que se cumple con el estudio del escepticismo. Hemos querido mostrar la forma en que esta conciencia se constituye como negatividad absoluta y sus implicaciones. Y, con ello, un esbozo de la libertad del pensamiento que caracteriza a esta figura de la autoconciencia. Por la forma en que ésta logra objetivar su libertad creemos que sería inoportuno querer extraer de la sección IV de la *Fenomenología* un concepto de libertad de carácter político. Consideramos que el señor y el siervo como figuras de la autoconciencia responden más a posiciones del pensamiento que sujetos históricos. Ciertamente, como manifestaciones del espíritu, estas posiciones encuentran su afirmación en

formas de conciencia, pero nos parece que ver en ellas una 'lucha de clases' es forzar mucho la interpretación de esas posturas. Antes bien, lo que podemos encontrar en dicha sección es un ejemplo del esfuerzo de pensamiento por determinarse a sí mismo. Y no una proyección ideológica por parte de su autor.

5.1 Balance crítico del escepticismo

Pocos han sido los autores que, con excepción de los propios escépticos, den al escepticismo un lugar tan importante en su obra como lo hizo Hegel. El filósofo alemán quiso revalorar los alcances de aquella filosofía que con sus estratagemas ocupó las reflexiones de las mentes más aguzadas de la antigüedad y, más aún, continúa causando el mismo efecto entre sus contemporáneos pues, para él:

[...] en todos los tiempos, y todavía hoy, [el escepticismo] ha sido considerado como el más temible adversario de la filosofía, teniéndolo incluso por invencible, en cuanto el arte que consiste en disolver todo lo determinado, demostrando su nulidad; tal parece en efecto, como si se lo reputase incontrovertible y como si la diferencia entre las convicciones estribase solamente en saber si el individuo optaba por esta actitud o por una filosofía positiva y dogmática. Su resultado consiste ciertamente en la disolución de la verdad y, por tanto, de todo contenido, es decir, es la más completa negación” (Hegel, 1955:421)

Hegel tuvo en alta estima al escepticismo antiguo, por encima de otras formas de pensamiento, debido a su preeminencia frente a una filosofía “positiva y dogmática”. La razón de ello estriba en haberse percatado de que quienes lo ignoran o le dan la espalda adoptan una postura subjetiva y unilateral, e igualmente, los que lo consideran insuperable y se aferran a su propia filosofía. Cualquiera de estas elecciones, lejos de restar importancia al escepticismo lo fortalece, mostrándose así superior a sus contrincantes. Así, tras estudiar a profundidad el escepticismo antiguo, descubrió en él capacidades epistemológicas carentes en el resto de las filosofías. Según Hegel, son precisamente estas carencias las que impiden al entendimiento salir de una visión subjetiva de la

realidad y los confina en el conocimiento de lo finito. Las filosofías dogmáticas muestran su incapacidad para refutar las objeciones escépticas, de modo que lo dejan subsistir al lado suyo. En cambio, el escepticismo se esfuerza cada vez más por destruirlas. En esto radica la supremacía del escepticismo sobre las filosofías del entendimiento.

Por su parte, Klaus Vieweg analiza esta ponderación del escepticismo antiguo y encuentra en ella un estrecho vínculo con el pensamiento crítico. Según él, debido a que la antinomia y la *isosthenia* culminan siempre en una aporía que pone al descubierto la no-verdad del saber finito a partir de la contradicción.²⁸ Vieweg destaca la cercanía entre ambas formas de reflexión para sustentar la relación que Hegel encuentra entre el escepticismo y el criticismo. Esto es relevante pues, según Hegel, se llega al pensar puro sólo a través del camino crítico-escéptico que tiene por virtud, entre otras cosas, el poder impedir la caída tanto en la exaltación del romanticismo, como en la arrogancia del dogmatismo. Subraya también la necesidad del momento negativo de la razón como antesala del pensamiento especulativo. El concepto lógico “es de suyo la dialéctica del escepticismo”: el escepticismo constituye la dialéctica de todo lo determinado por lo que su negatividad inherente,²⁹ referida por Vieweg como “el incesante negar e irse-a-fondo-de-todo”, forma parte del verdadero conocimiento de la idea.

²⁸ Hegel declara al respecto: “Todas las representaciones de la verdad se hallan expuestas a que se demuestre su carácter finito, puesto que todas ellas encierran una negación y, por tanto, una contradicción [...] el escepticismo va dirigido contra el pensamiento racional, en el que las diferencias determinadas prevalecen como las últimas, como algo que es” (Hegel, 1975: 422).

²⁹ El escepticismo, como razón negativa, adquiere un importante papel en la dialéctica hegeliana. Hegel señala que la idea lógica presenta tres aspectos: primero la *idea lógica abstracta* (lógica del entendimiento), después *idea dialéctica* (lógica de la razón negativa) y finalmente *idea especulativa* (lógica de la razón positiva). La descripción precisa de esto aparece en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* LXXIX y ss. Con estos tres momentos queda establecida la unidad de lo singular, lo particular y lo universal. En la Enciclopedia el momento dialéctico es definido por Hegel como un “momento especial en que las determinaciones finitas se suprimen ellas mismas pasando por su contrario” (*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* LXXI) y declara que éste, cuando se considera de manera separada en el entendimiento, produce escepticismo. El contenido de este resultado es, en el escepticismo, la pura negación. En cambio en la dialéctica, su aspecto positivo, “es el tránsito inmanente de un término a otro, tránsito en el que lo exclusivo y limitado de las determinaciones del entendimiento muestra lo que son, es decir, que contienen su propia negación”. (*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* LXXI).

Este compromiso crítico-escéptico, que Hegel asume desde la época de Jena y adquiere forma en la Fenomenología, implica la incorporación de la negatividad, de tal suerte que la *Ciencia de la experiencia de la conciencia* consiste en la exposición de la ciencia negativa que se realiza a través de todas las formas del conocimiento. Ésta, como ya se ha mencionado, no equivale al conocimiento abstracto, separado e independiente de su objeto. Antes bien, concibe al conocimiento como un saber manifiesto. En ese sentido, el conocimiento es el propio proceso del conocer mismo: es experiencia.

En la *Fenomenología*, el escepticismo es el resultado de asumir una nueva perspectiva tras el abandono del saber actual o la verdad de la conciencia, que en su caso, es el estoicismo. Y la manera en que debe negar todo cuanto es como única posibilidad de sortear los inconvenientes que le plantea mantener una postura como la del estoico. Sin embargo, el momento de la duda que causa tal *desesperación*, es recurrente a lo largo de toda la obra. No se refiere a un momento histórico en particular sino a toda conciencia que, en su intento por superar su antiguo punto de vista, lleva a cabo la negación de lo que antes era su certeza. El *camino de la desesperación* atraviesa por el auténtico escepticismo, que lleva a la antilogía como consecuencia necesaria de enfrentar todo lo puesto con su contra-puesto, siendo ésta, y no otra, la auténtica duda que permea a la filosofía en su conjunto. Según Hegel éste modelo de argumentación negativa se encuentra en el *Parménides* de Platón, el cual constituye el más perfecto tratado de escepticismo en la historia del pensamiento occidental. En él se ve negada toda verdad del saber finito.³⁰

En modo general, esta acción negativa que caracteriza a la conciencia es entendida como negatividad. La que realiza el escepticismo antiguo es absoluta en la medida en que la ejerce conscientemente sobre el mundo y por ende sobre sí

³⁰ Klaus Vieweg comenta al respecto: “la *skepsis* auténtica representa el corazón de la lógica antigua de la negatividad. La lógica de la reflexión finita, en tanto orientación hacia la metafísica es, como “*skepsis* auténtica”, tanto introducción sistemática a la metafísica como parte negativa constitutiva de la metafísica. En este respecto Hegel se apoya en los modos del pensamiento escéptico de Platón, en los tropos de Enesidemo y Agripa, en la argumentación escéptica de Hume así como en la doctrina de las antinomias de Kant. Hegel se propone instaurar un escepticismo **perfecto, auténtico, científico y verdadero** en la figura de la *skepsis* implícita”. (Vieweg, 2002:15)

misma, porque ella es también el mundo. Con esta figura, Hegel nos muestra que, ante la falta de un criterio de verdad (objetividad), la conciencia se dirige desde lo aparente sin poder apresar algo fijo. El escepticismo surge en respuesta a la angustia provocada por la incertidumbre que impide la toma de decisiones en un mundo carente de verdad. Es la conciencia que sabe que el modo en que se presenta lo que es varía de manera constante. En ese sentido, la duda escéptica es la convicción subjetiva de fluir con la apariencia para organizar la vida; atenerse al fenómeno pero sin darle el valor de una verdad.

El escepticismo que Hegel tiene en mente al hacer esta fundamentación no es el moderno, sino el antiguo. Contrario al escepticismo moderno, vinculado a un fenomenismo y a un psicologismo que están basados en el sensualismo, el escepticismo antiguo se dirige contra “lo finito y el conocer de lo finito” (Hegel, 2006:74). Este escepticismo embiste de manera acertada contra el dogmatismo del sentido común.³¹ Se resiste a la aceptación de las cosas de la *certeza inmediata*, motivo por el cual muchos de sus argumentos giran en torno a factores empíricos. Pone en duda la fiabilidad de los sentidos ya que, para este escepticismo, “la realidad de las cosas no encierra verdad alguna” (Hegel, 1955:427). Al poner en evidencia la falta de verdad de la percepción sensible, el escepticismo se posiciona por encima de las filosofías de la representación.

El escepticismo se pone a sí mismo como lo negativo de todas las representaciones que se le presentan, sensibles o pensadas, para evidenciar su carácter finito; mostrando que cada representación de la verdad encierra una negación y, por tanto, una contradicción. “En la medida en que el escepticismo se limita a esto, constituye un *momento de la filosofía* misma, la cual, dirigida de un

³¹ El escepticismo antiguo supera por mucho a la conciencia natural, misma que permanece sumergida en la más profunda de las inconciencias debido a que el hombre natural no tiene conciencia alguna acerca de la existencia de los contrarios. Los argumentos escépticos están encaminados a mostrar que a lo finito siempre se puede oponer su contraparte, también finita y, además, que la escasa vigencia de estas finitudes. Hegel dice al respecto: “esta tendencia lleva en sí misma el pensamiento a la infinitud, por lo cual las independencias, en cuanto a sus diferencias, no son para ella sino magnitudes que tienden a desaparecer. Las diferencias que en el puro pensamiento de sí mismo son solamente la abstracción de las diferencias se convierten, aquí, en *todas* las diferencias y todo ser distinto se convierte en una diferencia de la autoconciencia” (Hegel, 2007:125).

modo igualmente negativo contra ambas cosas, sólo lo reconoce como verdadero en su levantamiento”. (Hegel, 1955:423)

Asimismo, sus argumentos contienen conceptos de la reflexión por lo que son armas mordaces cuando los emplean para rebatir a la ciencia y al entendimiento pues, como todos los principios que sostienen son condicionados, ambos caen inevitablemente en la *dialéctica destructora del escepticismo*. Su uso se amplía a todas las filosofías dogmáticas (realismos e idealismos) que tienen por absoluto a lo finito porque, al intentar fundamentar algún tipo de conocimiento que tiene por criterio algo finito, se llega a una contradicción. De ahí que el escéptico eche en cara al dogmático la imposibilidad de justificar la validez de sus principios. El escepticismo ataja al pensamiento dentro de los límites que marca el entendimiento y, en vez de llevar la contradicción a sus últimas consecuencias, se detiene en la finitud que le constriñe. Por tal motivo, la conciencia escéptica llega a la *nada absoluta* como resultado. “Pero este resultado, en cuanto puramente negativo, encierra a su vez una determinabilidad unilateral con respecto a lo positivo”. (Hegel, 1955:422)

Hegel considera que, como crítica a lo vigente, este escepticismo cumple una función positiva al resistirse a asentir de antemano a lo que se tiene por verdad sin previo examen de sus fundamentos. La duda escéptica se superpone al dogmatismo impulsando la reflexión sobre las motivaciones de las acciones y la validez de sus contenidos. El escepticismo se opone al racionalismo moral y declara que cuando la razón quiere responder a las cuestiones morales, más allá de las consecuencias útiles o benéficas que de ellas se puedan obtener, se ve atrapada en serias limitaciones.

La negatividad escéptica es esencial en el proceso del auto-conocimiento porque a partir de la crítica al estado actual de las cosas, devela la no-verdad de lo que se sostiene de ellas como un saber auténtico. Ya que al término de cada experiencia la conciencia se muestra cada vez más determinada, su saber es más sólido, supera la negación determinada y con ella conserva la verdad del momento anterior, con esto adquiere mayor conocimiento de sí y de su mundo.

Pese a ello, lo primero que salta a la vista es que adoptar la postura escéptica tiene una ventaja y una desventaja: el aspecto positivo consiste en la posibilidad de entablar una crítica hacia posturas unilaterales, totalitarias y absolutistas. Por otro lado, se corre un gran riesgo al asumir que todo tiene el mismo valor, que algo no es mejor ni peor que su contrario, pues de ello resulta la total indiferencia ante lo uno y lo otro. Si esto es llevado al terreno práctico sucede que los conceptos básicos que empleamos para coordinar las acciones de la vida en comunidad pueden ser llenados con cualquier contenido. Y las elecciones que tome cada individuo como guía de su acción serán realizadas de manera arbitraria dependiendo de cada situación particular o, en palabras del escéptico, 'atendiendo al fenómeno'.

Hegel emplea el escepticismo para combatir al dogmatismo, negando la verdad finita que el dogmático hace pasar por absoluta. Pero una vez que ha detectado el error del dogmático se separa de la negación escéptica, que es negada para colocarse en una nueva afirmación. Es decir, se sirve de su aspecto negativo para obtener un resultado positivo. Por ello, puede triunfar sobre el entendimiento pero no sobre la razón (especulativa), ya que:

[...] la filosofía positiva puede tener la conciencia de que lleva dentro de sí misma la negación del escepticismo, de que éste, por tanto, no se contrapone a ella, ni existe fuera de ella, sino que es simplemente un momento de suyo; pero de tal modo que ésta filosofía encierra dentro de sí lo negativo en su verdad, cosa que no hace el escepticismo (Hegel, 195: 422).

No obstante, hace una severa crítica al escepticismo porque la realización de su libertad, que en el estoicismo era sólo formal, se vuelve contradictoria al momento de objetivarse. La contradicción escéptica consiste en que en última instancia descansa en un principio *pseudo* empírico, y ese 'atenerse al fenómeno' (que podría entenderse como un proto-positivismo), es en modo ínfimo una suerte de firmeza pero, sobre todo, que aquello que el escéptico mantiene como una certeza es precisamente lo que concibe como una duda. Es así que, para Hegel, el

escepticismo puede verse también como una forma negativa de idealidad que es refutada por la realidad.

Hegel pretende mostrar que una postura escéptica radical no sólo es epistemológicamente inconsistente, sino prácticamente insostenible. Señala que, en el plano teórico, el escéptico expresa sus opiniones en fórmulas lingüísticas que dan cuenta de esa indeterminación que le caracteriza. De manera que todas sus impresiones son introducidas por la locución 'me parece', con la que disimulan en gran medida lo que pudiera ser una afirmación sobre la realidad de la cosa en cuestión. Con ese 'actuar acorde al fenómeno' el escéptico toma distancia del ser y establece su independencia frente a la necesidad de la naturaleza, pero en el plano práctico, esta opinión totalmente subjetiva, es una evasión y una falta de compromiso con las motivaciones que impulsan su acción.

El escéptico suspende el juicio y queda encerrado en la soledad de su pensar y sentir subjetivos. Se reserva sus opiniones y con ese silencio niega toda posibilidad de diálogo. Esta forma de conciencia corresponde simplemente a la *vanidad de la subjetividad* que no quiere decir algo objetivo tocante al saber, ni al juzgar, ni al pensar, y, por tal motivo, "su subjetividad no importa a ninguna otra persona, aún menos a la filosofía, ni la filosofía le importa a ella"(Hegel, 2006:81). Vieweg explica esta afirmación de Hegel, diciendo:

[...] lo puramente negativo como mera subjetividad –unido con el prejuicio generalizado de lo que me parece–, implica la mera opinión sin mayor pretensión de validez. No se admite ninguna objeción. Esto culmina en un relativismo y un perspectivismo radicales, en la vanidad de la respectiva opinión, en lo absoluto del oráculo interior, en la soledad del pensamiento y en la muerte, resultante de ello, de toda comunicación (Vieweg, 2002: 17)

Como el escéptico se resiste a elevar su punto de vista al plano de la objetividad se ve obligado a expresar lo que le parece a modo de afección personal, sin hacer de ello una opinión o afirmación sobre un ser objetivo, por lo que su negatividad se reduce a su pura subjetividad. Así, el escepticismo constituye la posición puramente negativa que *quiere permanecer mera subjetividad o parecer*. Para

Hegel, esta forma de conciencia corresponde simplemente a la *vanidad de la subjetividad* que no quiere decir algo objetivo tocante al saber, ni al juzgar, ni al pensar. Por tal motivo, “su subjetividad no importa a ninguna otra persona, aún menos a la filosofía, ni la filosofía le importa a ella”. Como el escéptico se resiste a elevar su punto de vista al plano de la objetividad se ve obligado a expresar lo que le parece a modo de afección personal, sin hacer de ello una opinión o afirmación sobre un ser objetivo, por lo que su negatividad se reduce a su pura subjetividad. Así, el escepticismo constituye la posición puramente negativa que *quiere permanecer mera subjetividad o parecer*.

Esta forma de escepticismo corresponde a la *negatividad que se retrotrae a la certeza de sí mismo*. Esta autoconciencia se enfrenta no sólo a la conciencia común, sino a todas las formas del entendimiento, pues ella *concibe la esencia de lo manifiesto y combate el principio de la afirmación en su totalidad* pues, cuando la autoconciencia escéptica cuestiona si podemos conocer *las cosas en sí* o solamente el *yo es para sí mismo la única certeza absoluta*, pone en tela de juicio la validez de todo criterio de verdad que establece el entendimiento.

Hegel considera que este escepticismo “no es en general un sistema de razonamientos dirigido contra algo a base de razones que hayan de descubrirse y que la perspicacia se encarga de poner de manifiesto en tales o cuales objetos especiales, sino que posee una elevada conciencia acerca de las categorías” (Hegel, 1955:447) De ahí que Hegel lo llame el *escepticismo pensante*. Pues sus críticas se dirigen contra *el ser pensado de lo sensible* y contra *su determinación por medio de los conceptos, o categorías científicas*. Es decir, contra toda forma de *esencialidad*.

Al enfrentar el ‘es’ del pensar filosófico el escepticismo ataca al saber en general, echando a andar la *dialéctica de todo lo determinado* y esto implica que tenga que suprimir también el suyo. Nuestro autor repara en que si este comportamiento es llevado a sus últimas consecuencias puede fácilmente devenir en una forma de pesimismo extremo, porque el escepticismo, al ser la negatividad que se pone por encima de todas las determinaciones debe negarse él mismo. Se trata de una

conciencia sumamente abstracta, como altamente abstracto es el objeto que tiene frete a sí; el *todo existente*. Y, la fuerza de esta conciencia es tal que, para ser congruente consigo mismo, es capaz de *retroceder de sí misma* para incluirse en esta operación.

Hegel hace una objeción respecto a esa auto-cancelación del escepticismo: si toda creencia equivale a una elección y toda elección es fuente de una acción, entonces el escéptico debe sustentar algún tipo de creencia para conducirse en la vida. Pues, es claro que el escéptico no puede, ni en el plano teórico ni en el plano práctico, permanecer de manera indefinida en la total indeterminación. La única manera en que el escéptico podría ser congruente consigo mismo sería permaneciendo en un estado de pasividad absoluta, de inacción. Y aún si decide *actuar*, no evita así el realizar una elección: la de no actuar. El escéptico puede sortear esta objeción declarando que debido a que la única verdad es la falta de verdad en todo, y, lo que reina en el mundo es la apariencia, por eso el fenómeno se convierte en su guía para la acción.

Ahora bien, es fácil advertir que si el fenómeno es tomado como única pauta al momento de hacer una elección el resultado de la acción puede resultar tan contingente como lo que le sirve de guía. Empero, esto no representa un agravio para el escéptico que declara la falta de verdad en lo manifiesto, se dedica a investigar los fenómenos y estudiar la regularidad con que éstos se presentan, para actuar en el mundo con cierta orientación. Pero al hacer esto cae en un empirismo que ya no corresponde a un temple netamente escéptico. En este sentido la crítica de Hegel estaría encaminada a mostrar que el destino del escepticismo es, o bien una parálisis general, o bien caer en un dogmatismo negativo, es decir, la afirmación de la negación y esto se debe que la postura escéptica no puede sostenerse en forma permanente en todo momento de la vida.

De manera que la principal objeción hegeliana consiste en decir que el escepticismo o es inconsecuente consigo mismo o se encamina hacia la muerte. Porque la vida es esencialmente acción, movimiento. En suma, la postura escéptica es insostenible. Hegel declara que el escepticismo en vez de entregarse

a la vida espiritual se retrotrae ante ella, entrando en contradicción con la vida del espíritu que no es como la vida vegetativa, sino como un inmenso *caudal creciente*.

El aspecto positivo del escepticismo es que él nos enseña que la aceptación de las creencias responde en gran medida a una valoración subjetiva pero esto no implica su validez y que las leyes tampoco valen por el convencionalismo que las lleva a su imposición. Igualmente, indica que toda postura dogmática ostenta un saber verdadero que no ha sido cabalmente demostrado. Por eso Hegel piensa que el escéptico no yerra al considerar que tanto las creencias como las opiniones o los presupuestos dogmáticos deben ser sometidos a crítica antes de aceptarlos como verdaderos. Una vez que se realiza un balance sobre el aspecto positivo del examen escéptico, el resultado es distinto. En este sentido, el escepticismo puede ser empleado para examinar si la forma en que se presenta la verdad corresponde, o no, a la realidad. El momento escéptico desmitifica las concepciones corrientes sobre la naturaleza del hombre, del mundo y de la realidad suprasensible, pone en tela de juicio la validez *per se* de las normas y valores políticos y morales, y los fundamentos que sostienen al poder que detentan.

La falta de verdad de lo finito es la principal razón por la que el escepticismo arremete contra la filosofía y se separa de ella. Los argumentos escépticos son insuperables desde el punto de vista del entendimiento, debido a que éste último tiene por principio a lo finito, ya sea el puro sujeto o el puro objeto o el dualismo de la dualidad frente a la identidad. Debido a que el resto de las filosofías mantienen de forma permanente la separación entre el pensamiento y la cosa, cada una es, en sí misma, una abstracción de la realidad. En cambio, el escéptico posee la fuerza de abstracción “necesaria para llegar a conocer en toda materia concreta y en todo lo pensado, en todas partes, estas determinaciones de lo negativo o de la contraposición y descubrir los límites en este algo determinado” (Hegel, 1955:453).

En tanto los realismos y los idealismos forman parte del pensamiento de lo finito, se convierten en presa fácil de su argumentación, pues en todos los casos, el

principio en cuestión se encuentra siempre afectado por una oposición. El escéptico encuentra la manera de oponerlo a su contrario y lo obliga a entrar en contradicción. En otras palabras, el proceder escéptico es efectivo, porque declara en contra del dogmatismo que la verdad no se presenta ni como lo sentido, ni como lo pensado, de manera individual. Todos los principios, por ser condicionados, caen en la *dialéctica destructora del escepticismo*. Pues, al intentar fundamentar algún tipo de conocimiento que tiene por criterio algo finito se cae, de manera inevitable, en una contradicción. Hegel dice al respecto:

“no hay mejores armas contra el dogmatismo de las finitudes, pero son completamente inservibles contra la filosofía, pues contienen claramente conceptos de la reflexión, de modo que, dirigidos hacia estos dos lados distintos, tienen un significado completamente opuesto” (Hegel, 2006:77).

El problema del escepticismo es que no está preparado para ver el lado positivo de su negación y, convencido de la falta de verdad de todo, se limita a arrojar cualquier contenido que le viene de fuera, ya sea *del ser pensado o de lo pensado general*, al vacío. Él mismo se comporta como un pensamiento abstracto y subjetivo que se mantiene encerrado en la unilateralidad de su propia forma de juzgar. Esta forma de reflexión es invencible únicamente desde el punto de vista subjetivo, esto es, desde el individuo que se posiciona fuera de la filosofía y piensa que en la afirmación de la negación (negación absoluta del escéptico) está ya la superación de aquella. Sin embargo, Hegel sostiene que la *verdadera filosofía* (la filosofía especulativa) es inmune al escepticismo. Ésta no se ve afectada por la oposición del pensamiento que se encierra en la pura negatividad de la subjetividad, ya que contiene dentro de sí la negación del escepticismo como de sus momentos. En ese sentido, contiene ella misma la superación del escepticismo.

El sentido de esta afirmación se aclara a partir de la relación del escepticismo con la filosofía. Hegel sostiene que la filosofía es una totalidad, y como tal, su único fundamento es ella misma. Todas sus partes se encuentran interrelacionadas de manera que el fundamento es idéntico a lo fundamentado. La unidad de sus

elementos se eleva sobre ellos, pero no es algo exterior ni distinto de ellos. La contradicción de lo finito, es uno de los momentos esenciales del *método filosófico especulativo*: es el momento negativo. En él, las contradicciones, lejos de llevar a la suspensión del juicio, abren paso a un momento posterior: el momento positivo. El método dialéctico refleja un progreso y un retorno, que caracteriza el propio movimiento reflexivo del pensamiento: progreso, porque constituye el abandono de una postura unilateral y, por tanto, insuficiente, por el cual se eleva a una forma más acabada y retorno, porque parte de él mismo, tomándose como su objeto de reflexión, y regresa hacia sí para reconstituir la unidad de las partes que previamente aisló para su comprensión.

El desarrollo de la *idea especulativa* muestra al escepticismo como “*lo que es*”; una *negación determinada* y no una nada vacía como el escéptico cree. El escéptico, dice Hegel, no se da cuenta “que también esta negación es de suyo un determinado contenido afirmativo, puesto que es, en cuanto negación de la negación, la negatividad referida a sí misma y, más precisamente, la afirmación infinita” (Hegel, 1955:422). Pero la nada es ya un contenido, es algo determinado. Por eso, contrario al escepticismo, la *idea especulativa* no permanece en esta negación indeterminada, sino que busca su superación vía la negación de la negación. La negación determinada es la *afirmación infinita* que supera la contradicción. Hegel declara que el escepticismo, a pesar de ser perfectamente apto para llegar a la *idea*, se resiste a la posibilidad de superar la contradicción. Pues, se mantiene en la separación de los elementos contrapuestos, en vez de intentar la unidad de las partes de la *totalidad*.

Bibliografía:

Annas, J., (1993) *The Morality of happiness*, Oxford, NY, Oxford University Press.

Ávalos, G., (2011) Hegel, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

Brochard, V., (2005) *Los escépticos griegos*, Buenos Aires, Losada.

Chiesara, (2007) M. L., *Historia del escepticismo griego*, Madrid, Siruela.

Cortés del Moral, R., (1980) *Hegel y la ontología de la Historia*, México, UNAM.

Forster, M., (1989) *Hegel and Skepticism*, Massachusetts, Harvard University Press.

Hegel, G.W.F., (2005) *Lecciones sobre la historia universal de la filosofía. Edición abreviada que contiene, Introducción (General y Especial) Mundo Griego y Mundo Romano*, España, Tecnos.

_____, (1974) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Juan Pablos,

_____, (2007) *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE.

_____, (1955) *Lecciones sobre filosofía de la historia*, México, FCE,.

_____, (2006) *Relación del escepticismo con la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva,

_____, (1976) *Ciencia de la Lógica*, Alianza, España.

Heidegger, M., (1998) *Caminos del bosque*, Alianza, España.

_____, (2005) *Hegel*, Prometeo Libros, Buenos Aires.

Dri R., (2006) *Intersubjetividad y Reino de la Verdad: Aproximaciones a la Nueva Racionalidad*, España, Biblos,

Henrich, D., (1980) *Hegel en su contexto*, Monte Ávila Eds., Venezuela.

Hyppolite, J., (1974) *Génesis y Estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*, Barcelona, Península.

Hernández, J., (2002) *Sentido común y liberalismo filosófico*, Universidad Autónoma Metropolitana- Azcapotzalco, México.

Long, A. A., (1984) *La filosofía helenística, estoicos, epicúreos, escépticos*, Madrid, Alianza,. Traducción P. Jordan de Urries

Robin, L., (1962) *El pensamiento griego. Y los orígenes del espíritu científico*, UTEHA, México. (Traducción de la edición francesa al castellano de José Almoína)

Quante, M., (2011) *El concepto de acción en Hegel*, Anthropos, España.

Rojas, M., (2011) *Hegel y la libertad. Autodeterminación racional, intersubjetividad ética, Estado racional*, Ítaca, México.

Savater, F., (1978) *Nihilismo y Acción*, Taurus, España.

Sedley, D., (2003) (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sexto Empírico, (1993) *Esbozos pirrónicos*, Madrid, Gredos. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego.

Sisto, H. M., (2007) "Experiencia y Absoluto. La respuesta de G. F. W. Hegel en la Introducción a la Fenomenología del Espíritu a los desafíos del escepticismo de G. Schulze". Tesis de posgrado. Universidad Nacional de la Plata. Facultad de Humanidades, en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.235/te.235.pdf>

Taylor, Ch., (2010), *Hegel*, Anthropos, España.

Valls Plana, R., (1994) *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Editorial Estela, Barcelona.

Veraza, J., (2005) *Para pensar la opresión y la emancipación desde la posmodernidad. Crítica a la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Itaca, México.

Westphal, K., (2003) *Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.

_____, (2003) "Kant, Hegel, and the Fate of "the" Intuitive Intellect", p 286-305, in Sedgwick, Sally (ed.), *The receptions of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling and Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press.

Artículos:

Amengual, G., *El concepto de experiencia: de Kant a Hegel*, en Tópicos, Revista de Filosofía de Santa Fe (Rep. Argentina), no. 15, 2007, pp. 5-30.
<http://www.redalyc.auemex.mx>

Guzmán, L., "Totalidad y negatividad en la Ciencia de la Lógica de Hegel" en Signos filosóficos, vol. xiv, núm. 27, enero-junio, pp. 71-70, 2012.

Gogol, E., "Hegel, Marx, Lenin y la Revolución en el pensamiento y la pasión de Raya Dunayevskaya ¿cuál es su relevancia para la América Latina del siglo XXI?", *Dialéctica*, año 34, núm. 43, primavera 2011-verano 2011, pp. 75-103, BUAP.

Pérez, S., "Identidad, diferencia y contradicción" en la "Lógica" de Hegel", Signos filosóficos, julio-diciembre, año/vol. VIII, núm. 016. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Distrito Federal, México, pp. 23-55.

Piulats, O., "Dialéctica y Escepticismo en Hegel", *Convivium*, núm. 14, Universidad de Barcelona, pp.129-143.

<http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/viewfile/73196/98785>

Scarfe, A., "The Role of Scepticism in Hegel's "Doctrine of the Concept"." *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 17, No. 2, The Pennsylvania State University, 2003.

Schacht, R., "Comentario al Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*", *Dialéctica*, vol. 3 (II), Puebla, BUAP, p. 103-147

<http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/include/getdoc.php?id=45&article=51&mode=pdf>

Vieweg, K., "La recepción hegeliana de skepsis antigua y moderna. Sobre la prehistoria del concepto "escepticismo que se consume a sí mismo", en *Estudios de Filosofía*, Medellín, Colombia, Universidad de Antioquia, Instituto de Filosofía, 2002.

_____, "Hegel como pirronista o el comienzo de la ciencia filosófica", en *Estudios de Filosofía*, Medellín, Colombia, Universidad de Antioquia, Instituto de Filosofía, 2002 a.

Westphal, K., "Hegel's Manifold Response to Scepticism in "The Phenomenology of Spirit"." *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 103 (2003), pp. 149-178. <http://www.jstor.org/stable/4545390>



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa

Posgrado en Humanidades
Línea Filosofía Moral y Política

“Negatividad y Autoconciencia”

(Idónea Comunicación de Resultados)

Presenta: Iyazú Cosío Ramírez

Asesor: Sergio Pérez Cortés

Lector: Jorge Rendón Alarcón

Lector: Mario Rojas Hernández

FEBRERO 2013