

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía IV
(Teoría del Conocimiento e Historia del Pensamiento)



**DIALÉCTICA DE LA EXPERIENCIA EN HEGEL:
(UN ESTUDIO SOBRE LA FENOMENOLOGÍA DEL
ESPÍRITU)**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

José Manuel Sánchez Fernández

Bajo la dirección del Doctor
Antonio M. López Molina

Madrid, 2007

- **ISBN: 978-84-669-3156-4**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA**



***DIALÉCTICA DE LA EXPERIENCIA EN HEGEL
(UN ESTUDIO SOBRE LA
FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU)***

TESIS PRESENTADA POR
JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ FERNÁNDEZ
PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
BAJO LA DIRECCIÓN DEL
DR. D. ANTONIO M. LÓPEZ MOLINA.
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA IV
TEORÍA DEL CONOCIMIENTO
E HISTORIA DEL PENSAMIENTO
MADRID, DICIEMBRE DE 2007.

ABREVIATURAS.

Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke*. 20 volúmenes. Ed. Felix Meiner aparecerá como G.W. con el número correspondiente de la obra y la abreviatura entre paréntesis.

Jeaner Kritische Schriften. G.W. 4 (J.K.E). Dentro de él podemos encontrar el *Differezschrift (Diff)*, el *Skeptizismusaufsatz (Skpt.Auf)* y el *Naturrechtsaufsatz (Nat.Auf)*.

Schriften und Entwürfe (1799-1808). G.W. 5 (Sch.u.E.). Donde podemos encontrar el *System der Sittlichkeit (Syst)*.

Jeaner Systementwurf I. G.W. 6 (Spek).

Jeaner Systementwurf II. G.W. 7 (Log.).

Jeaner Systementwurf III. G.W. 8 (F.R.II).

Phänomenologie des Geistes. G.W. 9 (Phä).

Wissenschaft der Logik. G.W. 11 y 12 (W.d.L).

Hegel Studien. Ed. Felix Meiner. Aparecerán con el nombre del autor, título del artículo, la abreviatura He-Stu., el número, el año de edición y las páginas. P.ej., Kimmerle, H. „Die von Rosenkranz überlieferten Texte Hegels aus der Jenaer Zeit. Untersuchung ihres Quellenwertes“ He-Stu nº 5, (1969) pp. 83-94

Hegel Studien Beiheft. Ed. Felix Meiner. Aparecerán con el nombre del autor, título del libro monográfico, la abreviatura He-Stu Bei., el número y el año de edición. P.ej., Düsing, K. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. He-Stu Bei nº 15, (1995).

Philosophisches Jahrbuch. Aparecerán con el nombre del autor, título del artículo, la abreviatura Phi-J. el número, el año de edición y las páginas. P. ej., Coreth, E. “Die Geschichte als Vermittlung bei Hegel. *Phi-J* nº 71 (1963/64), pp 98-110.

Philosophische Rundschau. Aparecerán con el nombre del autor, título del artículo, la abreviatura Phil.Rund., el número, el año de edición y las páginas. P.ej., Rorstmann R. “Probleme der Wandlung in Hegels Jeaner Systemkomzeption” *Phil.Rund* nº 19 (1972), pp.87-118.

Hegel Jahrbuch. Aparecerán con el nombre del autor, título del artículo, la abreviatura He.Jahr. el número, el año de edición y las páginas. P.ej., Riedel, M. „Die dialektische Begründung der Notwendigkeit des Fortschritt in Hegels Geschichtsphilosophie” *He. Jahr* nº 1968\69 (1970) pp.89-107.

Respecto de las traducciones castellanas de los textos de Hegel con que se han cotejado nuestra propia traducción, citaremos la abreviatura del siguiente modo:

Filosofía Real. Ed. F.C.E. Madrid, 1984. Trad. De J.M., Ripalda. Edición numerada que traduce el *G.W.* 8 (*F.R. II*). Abreviamos con (Ripalda, p x.)

Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling. Ed. Alianza 198 . Trad de Rodríguez Tous. Edición numerada que traduce el *G.W.* 4(*Diff*). Abreviamos con (Rodríguez Tous, p x.)

Fenomenología del Espíritu. F.C.E. Méjico, 1966. Trad. de W. Roces y R. Guerra. Nueva Trad. de M. Jiménez Redondo. Abreviamos con (J. Redondo p.x)

Ciencia de la Lógica. Trad. de Mondolfo, Losada, Buenos Aires, 1968 (Mondolfo p.x).

Enciclopedia. Trad. de Vals Plana, Alianza, Madrid, 1997 (Encicl, Vals p.x).

Para el resto de las obras, la abreviatura es Autor, año entre paréntesis “op. cit.,” si es libro y “art. cit.,” si es artículo, con el número de página: P. ej., Artola (1972), op. cit., p.100.

ESTA TESIS DOCTORAL HA SIDO ELABORADA CON UNA BECA PREDOCTORAL, DEL VICERRECTORADO DE INVESTIGACIÓN DE LA UCM DURANTE LOS AÑOS 2001-2004.

AGRADECIMIENTOS.

Es difícil no reconocerme deudor de aquellas personas que me han acompañado a lo largo de muchos años en la construcción y elaboración de mi Tesis Doctoral, sobre todo, la cercanía con que lo han hecho, por mucha que fuera la distancia que nos separase.

Quisiera agradecer a Antonio M. López Molina que depositara su confianza en mí para llevar a cabo esta Tesis doctoral, sin la cual, nada de esto habría sido posible. Ejemplo de su dirección, es la muestra que se ve impresa sin enmiendas.

A mi padre Jose Luis porque sabía que, lo que encontré en Schaffhausen, lo encontraría yo en München. Mi madre Pilar por la que estoy en esta vida y siempre apoyó, desde que nací, mi vida filosófica. A los que nunca pusieron obstáculo a ello: mis hermanos y amigos Carlos, Francisco J. (Paco) y Angel Javier (Angelete) por las grandes dosis de paciencia, caminatas, bicicleta y piscina. A Pilarín sin la que no habría descubierto el significado de la palabra empatía. A Peter Reisinger quien me mostró que el camino a Hegel pasa por todos y cada uno de los *Entwürfe*. A Juanjo, porque me abrió –literalmente– la puerta de entrada a la *Staatsbibliothek*, de la que ya no pude sino quedarme a vivir en ella. A todos los que en el *Spanisches Kolleg* me ayudaron a sentirme como en casa, especialmente a Jose A. Sampedro. A Pepi Calvo por *ver* siempre las cosas tan claras.

No me queda más que el reconocimiento, a la paciencia, el apoyo y el amor que he recibido de Karina, que al cuidarme, me hizo ser su-otro. Y a mi Carlos... ese punto de luz que se abrió ante mí.

Dedicatoria.

“Antes de ti no era yo, antes de darme a conocer...

Parece que fuera antes de ayer”.

J. Drexler.

A Karina y Carlos. Mi vida.

DIALÉCTICA DE LA EXPERIENCIA EN HEGEL
(UN ESTUDIO SOBRE LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*).

INDICE GENERAL	pag
0. INTRODUCCIÓN	1
I. La compleja construcción de un sistema	1
II. La Lógica subyacente a la <i>Fenomenología del Espíritu</i>	5
II.1. Lógica y sentido de la realidad	5
II.2. Lógica y Metafísica: el conocimiento (<i>Erkennen</i>) como momento fundamental	11
1. CLASIFICACIÓN DE LOS OCHO CAPÍTULOS DE LA <i>FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU</i> ATENDIENDO A SU PLANTEAMIENTO A PARTIR DE LA PROPOSICIÓN ESPECULATIVA	16
1.0. El origen especulativo de la realidad	16
1.0.1. Identificación de los componentes de la proposición especulativa	19
1.1. La unidad que expresa la identidad de los opuestos: la positividad y la reflexión	22
1.1.1. Los cuatro “primeros” capítulos de la <i>Fenomenología</i>: una “Verdad” a medias	22
1.1.2. Equilibrio e Igualdad de la experiencia: reunión necesaria y unidad	26
1.2. La multiplicidad que se expresa como negatividad, contradicción y síntesis	27
1.2.1. El comienzo del viaje en la dialéctica de la Autoconciencia	27

1.2.2. Carácter absoluto de la proposición especulativa.....	29
1.3. Identificación del <i>Prólogo de la Fenomenología del Espíritu</i> como extensión dialéctica de la tensión entre lo positivo y lo negativo.....	33
1.3.1. La vinculación del Absoluto con el Dasein.....	34
1.3.2. Explicación lógico-especulativa del tránsito de la sustancia al sujeto.....	35
1.3.3. Las nociones que se desprenden de la “forma” especulativa de filosofar.....	37
1.3.4. La ruptura de la unidad entre sujeto y predicado.....	39
2. LA ESTRUCTURA DE LA REALIDAD EN LA <i>FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU</i>	41
2.0. El <i>Prólogo de la Fenomenología del Espíritu</i> como muestra primera fidedigna de la estructura de la realidad.....	41
2.1. El contenido y la esencia de la realidad.....	45
2.1.1. El elemento sintético de la realidad: el Dasein. Lo inmediato- mediado.....	45
2.1.2. Delimitación del sentido y el significado de la realidad.....	47
2.1.3. Construcción de los niveles de realidad.....	49
2.1.4. La Conciencia. Su posición estratificada, su contenido.....	51
2.2. <i>La Autoconciencia</i> y su papel en la <i>estructura de la realidad</i>	58
2.2.1. El comienzo de un largo camino.....	62
2.2.2. La Realización como proceso y la Herramienta como elemento.	64
2.2.3. La dialéctica de la realidad: la experiencia.....	67
2.3. El devenir y el resultado.....	68

2.3.1. El devenir del espíritu en la realidad.....	70
2.3.2. El salto cualitativo.....	71
3. EL PROBLEMA DE LA MEDIACIÓN: EL SENTIDO Y LA PRECISIÓN DE LA <i>CIENCIA DE LA EXPERIENCIA DE LA CONCIENCIA</i>	76
3.0. Planteamiento del problema de la mediación.....	76
3.1. Los inicios de la Mediación. La mediación básica como apertura del Ser al ser-otro.....	79
3.1.1. El Ser-mediado.....	79
3.1.2. El tránsito mediado: movimiento de la autoigualdad.....	81
3.1.3. Despliegue del contenido sustancial.....	82
3.1.4. Superación de la contingencia a través de la facticidad.....	83
3.1.5. La acción como herramienta que orada el Ser: la Filosofía como resultado.....	85
3.2. Proceso constitutivo de la doble mediación.....	85
3.2.0.1. El concepto de mediación.....	87
3.2.0.2. La mediación en la historia.....	91
3.2.1. La mediación desde el ser-ajeno (<i>Entäusserung</i>) que se ubica en la Figura del Espíritu.....	93
3.2.1.1. El Ser-ajeno y el Ser-otro.....	97
3.2.1.2. El Ser-ajeno y el Extrañamiento (<i>Entfremdung</i>).....	99
3.2.1.3. El Ser-ajeno y la Especulación	100
3.2.1.4. Tres elementos mediados: lenguaje, movimiento y determinación.....	102

3.2.2. La referencia mediada.....	105
3.2.2.1. El tercero en la serie: la comprensión (<i>Einsicht</i>).....	108
3.2.2.2. Esbozo comprensivo de la mediación infinita.....	110
3.2.3. La autoconciencia mediada como Certeza de sí.....	114
3.2.3.1. De la Inmediatez a la Mediación: la relación inmediata.	115
3.2.3.2. La Autoconciencia y la referencia mediata (<i>mittelbare Beziehung</i>).....	118
3.2.4. El proceso de ascenso y descenso de la realidad: la religión y el Absoluto.....	130
3.2.4.1. Ascenso consciente por la esencia de la realidad: la religión.....	131
3.2.4.2. Los cuatro resultados parciales de la mediación se encuentran en el Saber Absoluto.....	135
3.3. Conclusión: La doble mediación desde el punto de vista de una operación.....	139
3.3.1. Las operaciones mediadas.....	141
3.3.1.1. La exteriorización (<i>Ausserung</i>).....	142
3.3.1.2. Las propiedades (<i>Eigenschaften</i>).....	143
3.3.1.3. La contradicción (<i>Widerspruch</i>).....	145
3.3.2. La determinación de la individualidad.....	145
3.3.2.1. La Esencialidad (<i>Wesentlichkeit</i>).....	146
3.3.2.2. La necesidad y el tránsito hacia la realidad singular.....	147
3.3.2.3. Individualidad: Individuo y Singularidad.....	148
3.3.2.4. La individualización y la Conciencia.....	149

4. ESTABLECIMIENTO DE LA DIFERENCIA ENTRE ELEMENTOS Y FIGURAS EN LA <i>FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU</i>.....	152
4.1. La verdad que le corresponde a cada Figura: su contenido.....	152
4.2. La <i>Certeza sensible</i>	157
4.2.0. Determinación de la certeza sensible.....	157
4.2.1. Por qué el <i>Yo</i> es una <i>Cosa (Sache)</i> . Reversibilidad de esta afirmación.....	159
4.2.2. Determinación del Ser-objeto: el <i>Yo</i>	161
4.2.3. Establecimiento de las relaciones polares para la determinación de la estructura de lo real.....	165
4.2.4. El Ahora como elemento mediado cualitativo.....	167
4.2.5. Tránsito al ser-otro.....	168
4.2.6. Construcción del ser-otro a través de la referencia (<i>Beziehung</i>) y la relación (<i>Verhältniss</i>).....	169
4.2.6.1. La “radiografía del movimiento”: la primera superación (<i>Aufhebung</i>) por supresión.....	173
4.2.6.2. Retorno al aquí y al ahora mediados.....	174
4.2.7. El ser-otro como superación (<i>Aufhebung</i>). La verdad de la <i>Certeza sensible</i>	175
4.3. La <i>Percepción</i> : tránsito de la cosa (<i>Sache</i>) a la “cosa” (<i>Ding</i>).....	179
4.3.0. Especificación de la unidad de la conciencia.....	179
4.3.1. Construcción y delimitación del campo de la <i>Percepción</i>	180
4.3.1.1. Ser y reflexión como primer resultado de la especulación básica.....	182

4.3.1.2. El Ser mediado y la realidad.....	184
4.3.1.3. El tercero en la serie: el engaño (<i>Täuschung</i>).....	185
4.3.1.4. Percepción y “perceptos”. Las propiedades de las cosas como cualidades sensibles: versión empirista.....	186
4.3.1.5. La Unidad como expresión de la propiedad en la cosa...	190
4.3.2. Duplicidad de la cosa: primer resultado.....	192
4.3.2.1. Diferencias manifiestas entre <i>Bestimmung</i> y <i>Bestimmtheit</i> : la determinación.....	194
4.3.2.2. La clausura del Ser a partir de la unidad del ser-uno....	198
4.3.2.3. Las propiedades (<i>Eigenschaften</i>) desde el punto de vista de su constitución (<i>Beschaffenheit</i>).....	200
4.3.2.3.1. Lo verdadero de la conciencia: segundo resultado.....	201
4.4. Fuerza y <i>Entendimiento</i> : Fenómeno y mundo suprasensible.....	203
4.4.0. La conciencia es el medio entre los medios.....	203
4.4.1. La <i>Fenomenología del Espíritu</i> como realidad duplicada: la experiencia como resultado.....	205
4.4.1.1. Constitución de la Fuerza a partir de su ser-otro.....	208
4.4.1.2. Los conceptos y los fenómenos: el mundo de la apariencia.....	211
4.4.1.3. Sentido suprasensible de la realidad: el más allá (<i>Jenseits</i>) del más acá.....	213
4.4.2. Primer puente de la realidad positiva (El Capítulo V, la <i>Razón</i> <i>observante</i>): los ojos de la conciencia.....	214

4.4.2.1. Las leyes que exteriorizan las fuerzas y el fundamento del cambio.....	217
4.4.3. Segundo puente de la realidad (el Capítulo IV, la <i>Autoconciencia</i>): los <i>oídos</i> de la conciencia.....	221
4.4.3.1. Primera aparición de la Autorreferencia como principio del “retorno”	224
4.5. La Verdad de la Certeza de sí mismo. <i>Autoconciencia</i>	226
4.5.0. Posición y disposición de la <i>Autoconciencia</i> : el salto infinito del contenido de la realidad.....	226
4.5.0.1. La apertura de la realidad como espacio de juego: la dialéctica de la autoconciencia.....	230
4.5.1. La búsqueda de la verdad de-sí: el Ser que se constituye como doble.....	233
4.5.1.1. La constitución de los polos de la <i>Autoconciencia</i> como posición absoluta: el ser-múltiple.....	236
4.5.1.2. El desarrollo del contenido de la figura en base al ser-infinito.....	241
4.5.1.3. La negatividad como constitutivo diferenciador: el ser-otro.....	243
4.5.1.4. Referencia y retorno a sí: el principio del reconocimiento.....	246
A) La referencia –o necesidad recíproca– entre autoconciencias.....	247
B) El <i>retorno</i> esencial a sí. La segunda necesidad.....	249

4.5.2. La autoconciencia sometida a dos restricciones correlativas: dependencia e independencia.....	250
4.5.2.1. Resolución interna de la Figura <i>Autoconciencia</i> a partir de sus medios pragmáticos: trabajo y temor.....	254
A) El trabajo y la cadena necesaria.....	254
B) El temor (<i>Furcht</i>) que emerge desde la vaciedad de contenido de la Autoconciencia.....	256
4.5.3. El paradójico estatuto complementario de la <i>Libertad de la Autoconciencia</i>	257
4.5.3.1. Estoicismo y Escepticismo como respuestas parciales al contenido y la disposición de la Autoconciencia.....	259
A) El Estoicismo como monismo abstracto: el solipsismo (<i>Vereinzellung</i>).....	259
B) El Escepticismo como momento intermedio – justificativo– del tránsito entre figuras.....	261
4.6. Certeza y Verdad de la Razón.....	264
4.6.0. El primer regreso consciente al ser-uno: constitución de la Razón.....	264
4.6.1. La razón corona el mundo extendiéndose por doquier: del regreso (<i>zurückgeht</i>) al retorno (<i>Zurückkehr</i>).....	268
4.6.1.1. La Razón que observa su ser real. El origen natural del sistema.....	273
4.6.1.2. La Interioridad y la Exterioridad como determinaciones de la estructura forma-contenido de la realidad.....	280

4.6.1.3. El medio como lugar de desarrollo de la Figura.....	284
4.6.1.4. Las Leyes y su contenido.....	288
4.6.1.5. El Ser es la encarnación de la individualidad.....	291
4.6.2. Los problemas de la individualización: el individuo frente a los estados exteriorizados: el reconocimiento propio y el ajeno.....	293
4.6.2.1. El individuo frente a las Leyes, el orden establecido y el nepotismo.....	298
4.6.2.2. La individualidad como muestra exteriorizada de su contenido exterior: las obras vitales y la sustancia moral del pueblo.....	301
4.7. El <i>Espíritu</i>	305
4.7.0. Surgimiento paradójico del <i>Espíritu</i> como realidad incompleta.....	305
4.7.1. La sustancia moral se constituye como herencia de una realidad exteriorizada.....	309
4.7.1.1. Nivel máximo de elevación del <i>Espíritu</i> en la realidad...	311
4.7.1.2. Asentamiento y firmeza del <i>Espíritu</i>	313
4.7.1.3. Inserción en el derecho y legalidad: el contexto del <i>Espíritu</i>	316
4.7.2. Cultura, enajenación y retorno: la realidad del <i>Espíritu</i>	318
4.7.2.1. Lo propio, lo mismo: el <i>Selbst</i>	320
A) Cultura y mundanidad.....	321
B) Creencia y manifestación.....	324

4.7.2.2. El proceso de Ilustración como culminación de la realidad del <i>Espíritu</i>	327
4.7.2.2.1. La comprensión desde el punto de vista de la confianza.....	328
4.7.2.2.2. La utilidad como herramienta de autojustificación.....	332
4.7.2.2.3. La creencia en la nueva religión de la humanidad.....	335
4.7.2.2.4. Libertad y terror en el ámbito de su compleción absoluta.....	337
4.7.3. El <i>Espíritu</i> que busca lo cierto y sólo encuentra en sí mismo: La moralidad.....	340
A) La perspectiva de la conciencia moral: la cosmovisión (<i>Weltanschauung</i>).....	341
B) El disimulo y el rodeo (<i>Verstellung</i>) frente a la contradicción.....	344
C) Retorno y regreso al <i>Selbst</i> de la expansión de lo inmediato: lo cierto –lo moral– (<i>Gewissen</i>).....	347
D) Retorno a lo esencial: la reconciliación (<i>Versöhnung</i>).....	352
4.8. La Religión.....	356
4.8.0. La presencia del <i>Espíritu</i> como estrato religioso de la realidad.	356
4.8.1. Los predicados de la realidad inmediata: la religión natural y la artificial.....	361

4.8.1.1. Las imágenes de la religión natural: la noche y el día, las obras y los jeroglíficos.....	364
4.8.1.2. Artificialidad y lenguaje mediado en el arte: lo abstracto, lo vital y lo espiritual.....	367
A) Lo abstracto y su desapego de lo concreto.....	369
B) Lo vital como plenitud (<i>Vollkommen</i>).....	371
C) Lo espiritual en lo trágico.....	371
4.8.2. De lo manifiesto (<i>offenbar</i>) a lo absoluto del Ser.....	373
4.8.2.1. El <i>Absoluto</i> comienza con el regreso del <i>Espíritu</i> : primer paso para el Retorno.....	374
4.8.2.2. Manifestación y proceso de desarrollo del <i>Absoluto</i>	376
A) Manifestación.....	376
B) Proceso de desarrollo.....	377
I. Generación del <i>Absoluto</i> desde la clausura de la exteriorización.....	377
II. Disolución de los momentos de la realidad.....	380
III. El terreno común, la comunidad (<i>Gemeinde</i>) y la vuelta al <i>Dasein</i> natural como <i>Espíritu</i> natural.	382
4.9. El <i>Saber Absoluto</i>	385
4.9.0. El <i>Espíritu</i> arriba a lo <i>Absoluto</i> del <i>Saber</i>	385
4.9.1. El <i>Absoluto</i> incardinado en la realidad: historia de un recorrido.....	387
4.9.2. La asamblea de los momentos: el <i>Espíritu</i> y la última figura....	392

4.9.2.1. El punto de unión entre la <i>Ciencia</i> y el <i>Espíritu</i> : el <i>Absoluto</i>	396
4.9.3. Lo propio del <i>Absoluto</i>	400
5. CONCLUSIÓN.....	407
Metafísica, Dialéctica y Sistema según la Lógica de Jena.....	407
La concepción lógica de Sistema: la Ciencia que se despliega como Saber....	417
6. BIBLIOGRAFÍA.....	422

INTRODUCCIÓN

I. LA COMPLEJA CONSTRUCCIÓN DE UN SISTEMA.

La construcción de la *Fenomenología del Espíritu* es un trabajo laborioso que Hegel lleva a cabo en varias etapas, cada una de las cuales va completando la obra lenta aunque sistemáticamente. Es un hecho conocido que la publicación de las obras completas de Hegel a cargo de la *Internacional Hegel Gesellschaft* a partir del año 1968, dio un impulso nunca antes conocido a lo que se denomina la Hegel Forschung. Desde ese momento, los editores de la obra, sorprendidos por la gran cantidad de materiales nuevos que estaban encontrando, se vieron en la obligación de replantear el conocido carácter lineal –progresivo y ascendente– de la filosofía hegeliana, esto es, de lo que se denomina el “sistema”. Dicho sistema constaba de tres partes claramente diferenciadas, cuyo punto de origen lo constituía precisamente la *Fenomenología del Espíritu*. A partir de esta obra, en un segundo lugar, se daba un gran salto a la *Ciencia de la Lógica* –salto que nunca pudo ser explicado completamente– y, de allí a un tercer periodo –las distintas *Vorlesungen*– denominado “escritos de madurez”, de entre los que destacamos la *Filosofía del Derecho* y la *Enciclopedia*¹. El periodo que comprende los escritos anteriores a la *Fenomenología* se le considera poco menos que preparatorio de lo que vendrá después. Si bien es cierto que, dicha preparación quedaba relegada a un segundo lugar, en favor del que ocupa la *Fenomenología*. Como he anticipado brevemente, existía un salto de contenido inexplicable hasta ese momento –ya que no se contaba con los elementos que surgieron a partir del trabajo de la edición de las obras completas– y que conectó claramente los distintos contenidos temáticos que constituyen el corpus hegeliano.

Por tanto, para la explicación de su Sistema, nos faltaban tales elementos que descasaban, precisamente en el “periodo de Jena” (1801-1806/7), el cual fue considerado desde los propios discípulos de Hegel –con Rosenkranz a la cabeza– como meramente preparatorio y su contenido denominado ensayos o bosquejos (*Entwürfe*)². Pues bien, nada más lejos de la realidad, en dicho periodo encontramos explícitamente los ecos que, posteriormente formarán parte del contenido del sistema al completo. En este momento Hegel se da cuenta de que, construir un sistema, lleva consigo una serie

¹ Tal y como lo señala acertadamente Horstmann en “Probleme der Wandlung in Hegels Jeaner Systemkonzeption” In *Philosophische Rundschau*, nº 19 (1972), pp.87-118. A partir de este texto reconstruiremos los problemas fundamentales del surgimiento del Sistema de Hegel en Jena. Horstmann (1972), art. cit., p.87.

² Rosenkranz, K. *Hegels Leben*. Berlin, 1884 (Reedición en Darmstadt, 1963).

de dificultades que sólo pueden ser superadas mediante la aplicación de una lógica cuya característica principal responda a su contenido especulativo.

De modo que, para llevar a cabo esta tarea emplea la friolera de siete años, en los cuales va delimitando los aspectos lógicos y epistemológicos de su concepción de la Filosofía: de su propio Sistema³. Dicha noción constituye el encabezamiento de la primera edición de la *Fenomenología del Espíritu*, impreso precisamente como “Sistema de la Ciencia”.

No es de extrañar que una de las preocupaciones fundamentales de la filosofía de Hegel sea, precisamente la de encontrar un nexo común entre las distintas parcelas que constituyen el contenido de la realidad. La segunda preocupación o cuestionamiento fundamental consiste en que, dicho nexo pueda explicarlas conjuntamente a todas, de modo que no se superpongan entre sí y sirva, finalmente de hilo conductor de su sentido totalizado.

En este orden de cosas nuestra primera pregunta sería: ¿Es posible encontrar tal nexo, bien como elemento, bien como parte de la propia realidad? Para contestar a esta pregunta, tenemos que añadir una segunda complementaria: ¿dicho nexo formaría parte entonces de la realidad y si, esto es así, de qué modo podría llevarse a cabo? La respuesta de Hegel se va perfilando lenta y precisamente a lo largo de siete años. Este hecho se fundamenta en un nivel de complejidad tal que requiere miles de páginas – recogidas en los ocho primeros volúmenes de las obras completas– hasta que cristaliza, finalmente en la *Fenomenología del Espíritu* y en la *Ciencia de la Lógica*. Menciono a ambas porque la distancia que las separa –sobre todo en el campo epistemológico donde se ubican– es paradójicamente el nexo que las une. Con esto no quiero decir que respondan al mismo contenido, ni que sean la una el reflejo de la otra⁴, sino que son, por el contrario, manifestaciones distintas de una misma intención: caracterizar la realidad de un modo completo y sistemático. Esto es sólo posible si se lleva a cabo especulativamente.

³ “Como tercer grupo de textos dentro de los manuscritos de Jena, han de contemplarse finalmente los ‘Jeneser Realphilosophie II’ (1805/6) editados por Hoffmeister y los distintos estudios preparatorios de la *Fenomenología del Espíritu*. Trabajos de los que puede ser dicho en primer lugar que se establecen bastante mediados en relación con la realización de una concepción de sistema, que ha podido ofrecer como hilo conductor (*Leitfaden*) sistemático, para los textos denominados del primer grupo, o la *Lógica*, *Metafísica*, *Filosofía Natural*” Horstmann (1972), art. cit., pp.92-93.

⁴ Como así lo han querido ver Pöggeler con “Die Komposition der Phänomenologie des Geistes”. En: He-Stu Bei, nº 3, (1966) y Fulda con “Zur Logik der Phänomenologie des Geistes” En: He-Stu Bei, nº 3, (1966). Ambos trabajos constituyen la interpretación más relevante de dicha separación entre Lógica y Fenomenología.

Tan solo una lectura superficial de dichas obras nos revela que se refieren a realidades distintas, puesto que su temática es tan divergente, que pareciera tratarse de un autor que, en un buen momento, hubiera girado su sistema hacia otro lugar del que partió originalmente. Esta es la lectura tradicional de Hegel, que fue alentada por sus discípulos directos en Alemania entre mediados y finales del siglo XIX –con la referencia que he hecho a Rosenkranz– y a los que hay que añadir a su editor Hoffmeister. Al mismo tiempo que su herencia fue recogida por los discípulos indirectos a principios del siglo XX entre los que se encuentran, quizá los menos conocidos, como Ehrenberg y Link. Dicha herencia ha durado por tanto, más de cien años, en los cuales Hegel es recibido con ambigua intención. En primer lugar fue mitificado y elevado absolutamente a un pedestal al cual era casi imposible ascender, puesto que la tarea comportaba un trabajo asimismo absoluto⁵. En segundo lugar surgieron alternativas al sistema hegeliano como, por ejemplo el de Krause, o el de Schopenhauer. Reacciones como la de Nietzsche y reactualizaciones como la de Heidegger. Las dos últimas, de una forma o de otra, deudoras de la herencia hegeliana y, la mayor parte de las veces, con pretensiones de superarla abiertamente.

Pero lejos ya de la mitologización de Hegel, los editores de los manuscritos de Hegel se encuentran con una realidad muy distinta. La cual consiste en una ingente cantidad de escritos que, puestos en paralelo con las grandes obras publicadas en vida del autor, los superan –con creces– en tamaño. Este hecho más que anecdótico, coincide con la publicación de los escritos correspondientes al periodo de Jena, cuyo contenido se nos muestra, a partir de ahora, como una fuente de riqueza incalculable y a los que ya no se denomina bosquejos (*Entwürfe*), más que como constitutivos preliminares del propio sistema. La prueba de dicha riqueza la encontramos en la multiplicación de los volúmenes que comprenden lo que se conoce como los periodos de juventud y de Jena – y que constituyen alrededor de ocho volúmenes. El noveno recoge a la *Fenomenología del Espíritu* y el oncen y duodécimo respectivamente a la *Ciencia de la Lógica*. De modo que volvemos a preguntarnos: ¿qué pasa entre medias de ambos? La respuesta histórica y tradicional es “todo”, ya que de la *Fenomenología* a la *Lógica* existe un abismo conceptual y de contenido. Pero, contrariamente a lo que podamos creer, la

⁵ Me refiero a las distintas corrientes que durante el siglo XIX fueron su herencia directa: Marxismo, Psicoanálisis y, en menor medida, la Fenomenología. Y aquellas que durante el siglo XX lo interpretaron sólo de tres formas posibles, haciéndolas coincidir con las anteriormente mencionadas.

respuesta actual –que surge a raíz de la publicación y ordenación de sus escritos en un corpus con sentido– consiste en “nada”, aunque con matizaciones⁶.

La primera de ellas la hemos desarrollado ya, puesto que definimos la filosofía de Hegel como especulativa. Dicha forma de filosofar, constituye un modo novedoso de construcción de un sistema, puesto que Hegel dota de un sentido renovado la concepción “especulativa”, que sólo había servido como herramienta para el conocimiento de la divinidad –de Dios– instaurada en la mística alemana por Meister Eckart y Jacob Böhme⁷.

La segunda matización corresponde con la supuesta diferencia abismal –que mencionamos– y el salto de contenido entre la *Fenomenología* y la *Lógica*, sobre todo en su respecto manifestativo. Hegel piensa que no hay más realidad de la que nos rodea –para bien o para mal– aunque esta lo haga de muy diversas formas y ejerza su influjo en niveles, también muy específicos. Por tanto, si nos preguntamos por el carácter de realidad de la *Fenomenología*, surgirá el Espíritu y su peculiar inserción como elemento de la “Ciencia de la experiencia de la conciencia”. Si, por el contrario, nos atenemos al *Lógica*, veremos que su elemento consiste en la propia “Ciencia”, donde se realizan los distintos ejercicios de convertibilidad, mediación y conceptualización sin resistencia.

Entonces, el nexo de unión entre ambas obras corresponde con dicha Ciencia, esto es, con el Sistema mismo que se despliega en las distintas figuras y elementos de la *Fenomenología* –mediado el Espíritu– y que cristaliza finalmente en el *Saber absoluto* del cual anticipamos, sólo es posible retornar. Pues bien, precisamente de eso trata la *Ciencia de la Lógica*, de un ejercicio constante de retorno realizado en el Absoluto de la realidad. En este lugar, que se manifiesta como proceso circular al completo –dicho sea de paso– sin resistencias se lleva a cabo, sobre todo, el momento privilegiado de la “acción productiva⁸”.

⁶ Como muestra baste añadir: “Esta existencia indiferente de la nada, y del ser de la cualidad, agota esto pero no el límite; o el límite es no sólo este lado de la realidad, del ser para sí de las cualidades que se contienen en él; [el límite] se evade de la negación y, ésta acaba siendo no sólo lo exterior de su ser de la realidad, sino también su referencia a ella” *G.W. 7 (Log)*, p. 5, líneas 24-26 y p.6, líneas 1 y 2.

⁷ Como podemos ver en los siguientes manuales de J. Böhme. *Die Lehre des deutschen Philosophen*. Hildesheim: Gestenberg, 1975, en especial, pp. 113-128 y en J. Kopper. *Die Methaphisica Meister Eckharts; (Habilitationsschrift)*. Saarbrücken: Wes-Ost, 1955, especialmente pp.43-44, 69-72, 77-78 y 102-107.

⁸ En relación con este tema podemos ver la aportación que J. Padial Benticuaga hace en: *La idea en la ciencia de la lógica de Hegel: investigación sobre el principio trascendental de identidad y de la compatibilidad del objeto con la reflexión cognoscitiva en la metafísica hegeliana*. Málaga, Universidad de Málaga, 2003. Padial establece la construcción de la posibilidad interna en la realidad lógica como generación de la, así denominada por él: “acción productiva”. A partir de este momento dejo zanjado el

Nuestro análisis de la consideración de sistema en Hegel se aleja de la ofrecida por la *Ciencia de la Lógica*. De modo que, partiremos de la consideración subyacente en que consiste lo que denominamos “el nexo de unión”, para la explicación completa del sistema hegeliano. Dicho nexo se nos muestra explícitamente a lo largo de los escritos anteriores a la *Fenomenología* y, de una forma manifiesta, en la Lógica del periodo de Jena⁹. Asunto que pasamos a discutir a continuación.

II. LA LÓGICA SUBYACENTE A LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*.

II.1. LÓGICA Y SENTIDO DE LA REALIDAD.

Una de las discusiones más importantes que suscitaba el periodo de Jena, consistía en descubrir la existencia de una conexión al nivel de la lógica con la *Fenomenología del Espíritu*. Para resolver dicho cuestionamiento –y otros muchos que surgieron en paralelo con él– los editores de las obras completas de Hegel reunieron en un volumen cooperativo¹⁰ las aportaciones personales –de cada uno de ellos– que trataban de arrojar una luz nueva a aspectos conocidos de la epistemología hegeliana, aunque poco desarrollados hasta ese momento. En este volumen se trata, por tanto de forma directa y sin restricciones, el problema fundamental de la Lógica del periodo de Jena¹¹, a su vez de modo independiente y al margen completamente de la *Ciencia de la Lógica*. Dicho tratamiento surge de la necesidad de explicar completamente un periodo que, si bien se encontraba en la cercanía inmediata con la *Fenomenología* posee, sin embargo, una consistencia y un sentido que se proyectan más allá de ella. Puesto que consisten en algo más que una preparación o bosquejo de obras posteriores, como hasta ahora se había pensado.

De este modo, el primer cuestionamiento importante y nuclear surge del interior del sistema de Jena y, más en concreto, de su contenido lógico¹². Como veremos en el

supuesto problema de las relaciones entre la *Fenomenología* y la *Lógica*, puesto que nuestro interés descansa en la primera y no tanto en la segunda, quizá objeto de ulteriores análisis.

⁹ “La Lógica y la Metafísica datadas en el año 1804/5 pueden aceptar (*übernehmen*) la función de correctivo, por ello de la forma más elevada, en el contexto de este nuevo problema, en que se deja probar manifiestamente la construcción y ordenamiento de la concepción lógica y metafísica precedente; entonces, ellas representan ya la realización de otra concepción [distinta] de la que se ha ofrecido en los primeros trabajos sistemáticos de Hegel” Horstmann (1972), art. cit., p.100.

¹⁰ Me refiero al volumen *Hegel in Jena*. En: *Hegel Studien Beiheft* nº 20 (1980), el cual contiene los distintos artículos que aparecen en el presente estudio desarrollados pormenorizadamente.

¹¹ En este sentido nos referimos a *G.W. 7, Jener Systementwurf II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, al que tradicionalmente se le había denominado simplemente *Lógica*.

¹² “Entonces las dos fuentes directas que permanecen propiamente dispuestas para una tal Lógica y Metafísica primera de Hegel [son]: 1) la relación de la Lógica y la Metafísica en el marco de un sistema de reflexiones reflejas, en la primera parte del *Differenzschrift* y 2) la exteriorización a la que se refiere

capítulo dedicado a la *proposición especulativa*, la realidad se inaugura de forma directa e inmediata con el Absoluto, con el cual podemos entablar una relación –en este sentido mediada– de primera mano¹³. Esta realidad primera, mediada y directa con la que nos encontramos y en la que vivimos, se denomina experiencia. De acuerdo con la definición de dicha realidad, nos queda sólo una alternativa a la hora de buscar, en su interior, el sentido que porta ella misma. Ya que éste no ha de descansar más que en aquello que le rodea: la experiencia misma.

Partir de este presupuesto significa que podemos considerar al absoluto como una de las partes –niveles, o esferas– de la realidad. Entonces nuestra tarea sólo puede tener dos vertientes: 1) determinar cómo se caracteriza dicho absoluto, esto es, qué formas manifestativas posee y, 2) cómo podemos tratar con él, esto es, cuál es su utilidad. Asumir estos dos cuestionamientos nos ubica en un nivel lógico que, de un modo u otro, nos obliga a hablar de la realidad con un sentido más profundo que el meramente descriptivo.

Ante la perspectiva que nos abre esta nueva concepción de la Lógica –ahora en su sentido manifestativo– nos caben, asimismo, otras dos opciones¹⁴. En primer lugar podemos aceptar tácitamente que la Lógica es una introducción directa al Sistema mismo. O bien, si se prefiere de este modo, que la Lógica es el primer escalón y momento necesario que nos lleva directamente a la Metafísica, donde encuentra su lugar legítimo como realidad. Dicha aceptación nos arrastra al monismo propio de sistemas como el de Spinoza¹⁵.

Rosenkranz de la función y clasificación de la Lógica y la Metafísica en una primera *Vorlesung* en Jena” Horstmann (1972), art. cit., p.100.

¹³ “Ambas ciencias determinadas en este modo formal han de abarcarse sólo como totalidades relativas, porque se representan el absoluto en una determinación (*Bestimmung*), que necesitan de la reunión en un ‘Punto de indiferencia’. Dicho punto es para Hegel ‘el todo, como representación de una autoconstrucción del absoluto’, una ‘intuición’, cuya explicación sistemática se representa como arte, religión y especulación” Horstmann (1972), art. cit., p.94.

¹⁴ Opciones que señala acertadamente M. Baum en “Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jeaner Hegel”. In He-Stu-Bei n° 20 (1980), pp.119-138.

¹⁵ Hecho que ha señalado acertadamente Kimmerle en *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens* He-Stu-Bei n°8 (1970). De hecho, el núcleo central de la discusión llevada a cabo sobre el periodo de Jena, comienza con el planteamiento de Kimmerle. Dicho autor descubre que este periodo no es sólo la preparación de la *Fenomenología del Espíritu* sino que, además, posee una lógica subyacente tan potente que “clausura” (*abschliesst*) todo aquello que viene a continuación. De este modo, las dos características principales de la Lógica de Jena, que consisten en permitir la exteriorización del contenido esencial en la realidad y efectuar el retorno desde ella como interiorización, quedarían anuladas. Cfr. Horstmann (1972), art. cit., p.91. Para salvar el sistema –según Kimmerle– Hegel se ve en la necesidad de replantearse de nuevo al completo. Tal replanteamiento conlleva que se cambie de lógica en la *Fenomenología* al ofrecer, de este modo, una vía de escape a un sistema tan potente –debido a su herencia spinoziana– como abocado a su clausura final. Dicho sistema concluiría con una realidad, cuya necesidad carece de exteriorización y retorno. Este problema lo caracteriza Kimmerle como: “la pretensión de absoluto

En segundo término –como nos propone Baum– podemos considerar que la Lógica no es tal introducción, sino el punto –o momento– central que se encuentra ya mediado y desde el que comienza la realidad de forma completa y totalizada. Este momento inaugural se considera como una herramienta (*Werkzeugt*) –del mismo modo en que Hegel lo hace en la *Introducción* a la *Fenomenología del Espíritu*¹⁶– capaz de cumplir con dos funciones fundamentales. La primera de ellas consiste en sernos útil –como tal herramienta– para mediar la realidad, de modo que sea común a todos los que la usan y, por tanto, se encuentre determinada: “Como conocimiento racional del absoluto o de la razón la filosofía es incompatible (*unvereinbar*) con el pensamiento de una introducción externa a ella”¹⁷. En segundo lugar, la herramienta –la Lógica misma– ha de poseer la capacidad de aglutinar la realidad en su interior, ofreciéndonos un sentido que discurra y la atraviese de parte a parte, sin dejar siquiera un resquicio o realidad al margen. De este modo, la realidad queda acotada para Hegel como el respecto inmediato que nos rodea. Si bien, dicho marco constituye lo más excelente que podamos encontrar, ya que corresponde con el absoluto.

La concepción de la Lógica de Jena, nos orienta sobre el sentido preciso de las herramientas que poseemos para conocer y comprender la realidad que nos rodea y que nos constituye, al mismo tiempo. A este respecto sólo nos cabe aceptar y ser conscientes de que la realidad –y nosotros que habitamos en ella mediatamente– se encuentra en un absoluto mediado, esto es, en un lugar de corte real, aunque sometido restrictivamente a la fuerza de su constitución¹⁸.

La Lógica había sido desde Aristóteles el lugar abstracto y formal donde la realidad adquiriría consistencia, verdad y universalidad. Nuestra tarea será, sin embargo, la de abandonar dicho carácter introductorio tradicional y permutarlo en favor de su contenido concreto. Entonces nos encontraremos en la segunda vertiente de la Lógica: la que corresponde con el carácter propedéutico de la realidad.

hegeliana”. Ante esta interpretación se produce una reacción rápida y contundente de R. Horstmann en el citado ya “Probleme der Wandlung in Hegels Jeaner Systemkonzeption” art. cit., (1972), pp.87-118. Aunque es tan grande la polémica suscitada en esta discusión, que se llega a un acuerdo tácito entre los participantes en ella, de modo que en 1980 se publica –como conjunto de artículos en un volumen– las contribuciones particulares de todos los editores de las obras completas de Hegel. En dicho volumen –que es el objeto de nuestro análisis– la discusión no queda zanjada, sino que se resuelve ‘educadamente’ con la opinión independiente –y tangencial– de cada autor en particular. Una vez señalada la polémica, la discutiremos detenida y sistemáticamente en la presente introducción.

¹⁶ *G.W.* 9 (*Phä*), pp. 53-54 *Introducción*. (J. Redondo, pp. 179-81).

¹⁷ Baum (1980), art. cit., p.121.

¹⁸ A este respecto Baum nos aclara: “Con un giro (*Wendung*) paradójico se podría señalar también como tarea de una introducción a la filosofía, la mediación de la comprensión en su innecesaria comprensión e incompatibilidad (*unvertraglichkeit*)”. Baum (1980), art. cit., p.121.

Pero no nos engañemos, Hegel no quiere fundamentar una realidad al nivel de la lógica con un pretensión formal y servirse a continuación de ella, de un modo meramente instrumental –como la escalera que se abandona después de haberla usado para subir– sino que sus intereses alcanzan estratos más elevados, donde poder fundamentar directamente –de modo especulativo– una Filosofía como Metafísica¹⁹. De la reunión de ambos objetivos surge la realidad incardinada. Dicha realidad es el resultado directo de aplicar la lógica especulativa a la fundamentación de todos y cada uno de lo que Hegel denomina existentes (*Seiendes*) y que constituyen nuestra experiencia. Puesto que de experiencia está hecha la realidad y su movimiento dialéctico es su devenir:

“Todas las funciones de una introducción, las mismas que tiene en la formación del sujeto filosófico (es decir), la función de eliminación (*Beseitigung*) de lo infinito como obstáculo (*Hindernisse*) de la especulación pura y también el conocimiento del papel de la filosofía en el desarrollo espiritual del *Weltgeistes*, se mantienen en la *Fenomenología del Espíritu*”²⁰.

El periodo de Jena se perfila en sus comienzos estrictamente en base a una lógica fundacional propia que se repite –y encuentra su eco más cercano– en la *Fenomenología del Espíritu*²¹. Entonces, ambos periodos pueden ser contrastados y puestos en relación, precisamente por medio de la ‘herramienta’ común lógica que subyace a ambos. Por este motivo, la *Fenomenología* consta de dos partes claramente diferenciadas, que surgen directamente de la concepción lógico-especulativa propia de la Lógica de 1804/5 y su respecto de Filosofía natural²². Dicha distinción corresponde con la diferencia (*Unterschied*) entre forma y contenido que, a su vez, establece una relación directa con el título y subtítulo de la obra. Los cuales se elevan por encima de su rótulo meramente descriptivo –como ya hemos señalado, manifestativo– y adquieren un carácter nuclear y articular renovado.

¹⁹ “Sin embargo cuando se admite (*annimmt*) que Hegel ha mostrado conjuntamente la Lógica y Metafísica en el modo dado, entonces tampoco hemos de ver porqué dicha transformación no puede ser descrita como un acto de disolución de la Lógica en la Metafísica” Horstmann (1972), art. cit., p.107. Puesto que dicha disolución, o incorporación de la una en la otra, supondría que admitiésemos a la Lógica sólo como introducción a la Metafísica: “La Lógica perdería entonces su determinación (*Bestimmung*) original” Horstmann (1972), art. cit., p.108.

²⁰ Baum (1980), art. cit., p.123.

²¹ “Para dicha concepción se exige (*zugemutet*) la función de introducción o de la llegada (*Hinführung*) al punto central de la Filosofía de una ‘Ciencia de la experiencia de la conciencia’, mientras el despliegue propio de las determinaciones de la ciencia se realiza bajo el título de una Lógica que, hasta aquí, se conocía como dicha introducción” Horstmann (1972), art. cit., p.107

²² “Entonces, la naturaleza se separa en su contexto solo como uno de ambos extremos, en que la identidad absoluta del Sujeto-objeto separa [a su vez] el Fin de su representación completa, en efecto, como Sujeto-Objeto objetivo” Horstmann (1972), art. cit., p.109.

En efecto, podemos definir la lógica como: “la determinación de la forma de la Idea pura”²³ y, a la metafísica como: “la idea y su realización”²⁴. La primera de ellas correspondería, en el sentido preciso que posee la exaltación de la forma, con la *Fenomenología*, cuyo elemento central –susceptible de ser mediado– sería el *Espíritu*. Si nos fijamos, en segundo lugar en el contenido, lo que resaltamos es, precisamente, a la *Experiencia*, cuyo estadio mediado y relevante sería –como es evidente– la figura de la *Conciencia*. De este modo quedaría resuelto –al menos comparativamente– la problemática kantiana de las relaciones entre naturaleza y espíritu, heredada por el idealismo alemán y, más en concreto, por Schelling²⁵.

La respuesta de Hegel es contundente y consiste en la delimitación completa de un sistema: a) que se constituya bajo la dependencia que existe entre la Lógica y la Metafísica –anteriormente mencionadas; o bien b) que adquiera consistencia propia –lógicamente– y pueda servir, al mismo tiempo como herramienta para el conocimiento de la realidad. Ante este reto, Hegel toma la determinación de apostar por una lógica basada en lo especulativo, que pueda ser utilizada en el juego de la realidad. Esto no sería posible más que buscando, de entre toda la realidad sus elementos más simples y, a partir de ellos, al aplicarles la lógica especulativa extraer resultados concretos, los cuales se reflejen como partes –o momentos– del todo que compone la Ciencia²⁶.

El primero de los pasos a seguir –la primera parte de la Lógica– consiste en el descubrimiento de los propios límites de la realidad: “la Idea más elevada permanece

²³ Baum (1980), art. cit., p.123.

²⁴ Baum (1980), art. cit., p.123.

²⁵ Pensemos que otro de los rasgos definitorios del periodo de Jena consiste en la conexión entre el pensamiento expresado en los sistemas de Hegel y Schelling, como así lo señala Düsing, en: “Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena” En: He-Stu. Bei n° 20 (1980), pp.25-44. Dicha conexión llega a ser tal, que incluso se habla de un periodo compartido de ideas y colaboración (*mitarbeiten*). Este hecho nos deja ante la perspectiva de un pensamiento coordinado entre los dos sistemas de Hegel y Schelling, que caminarán juntos –aunque paralelamente– hasta su completa divergencia, precisamente a partir de 1805/6 y, definitivamente desde la publicación de la *Fenomenología del Espíritu* en 1807. “La estructura de la sustancia como identidad absoluta ha de determinarse, por cierto, en la cercanía con Schelling (...) y en su contexto con el desarrollo y transformación de la Metafísica de la sustancia” Düsing (1980), art. cit., p.28. A este respecto, la crítica que realiza Horstmann de la interpretación de Kimmerle se basa, precisamente en que éste último sólo toma la diferencia que hay entre el sistema de Schelling y el de Hegel, aplicándoles a ambos el mismo tipo de Lógica, olvidando que, a partir del *Naturrechtsaufsatz*, la separación entre ellos será explícita y manifiesta. Horstmann (1980), art. cit., p.98.

²⁶ “Si se traduce, en gran medida, este modelo de identidad filosófica en una construcción científica del absoluto, para su descripción formal en el marco categorial adecuado de sujeto y objeto, de libertad y necesidad, en una tal descripción, que corresponde con una determinación de contenido de un sistema de la Filosofía se produce, entonces, una clasificación triádica de la susodicha parte filosófico-real de este sistema” Horstmann (1980), art. cit., p.94.

sencillamente como límite”²⁷. Pues bien, partiendo de dicho límite –lo absoluto de la realidad– podemos comenzar con la tarea especulativa, que consiste en establecer la contradicción como elemento definitorio de la realidad: “La acción ideal se identifica (*gleichbedeutend*) sencillamente con la unidad, la dicotomía (*Zweideutigkeit*) de dicha unidad se determina, por ello, como unidad de los contrarios”²⁸. Con esta primera definición Hegel determina, de una vez por todas, el carácter absoluto que posee la Idea y su realización, esto es, el contenido –formal– de la realidad: la Lógica²⁹. No hay realidad posible al margen de la contraposición y el movimiento a la que se ve sometida constante y sistemáticamente: “En este bosquejo del *Naturrechts* Hegel desarrolla, en primer lugar, sólo otro procedimiento, para alcanzar la misma meta que la alcanzada ya con el medio del [mentado] procedimiento propuesto en el *Differenzschrift*, en efecto, el conocimiento del absoluto como unidad de los contrapuestos”³⁰. Puesto que dicho movimiento es el constitutivo –en primer lugar– lógico de la Idea. En este orden de cosas, la contradicción actúa de elemento que polariza las acciones –esto es, las relaciones internas– que suceden en el interior de la Idea ya que, de otro modo, serían absolutamente incognoscibles. A esta acción de apertura se la denomina: referencia simple (*einfache Beziehung*)³¹.

Pues bien, a partir de dicha referencia simple –por supuesto a la Idea³²– la realidad va adquiriendo la consistencia propia que le imprime su carácter primero especulativo. Un carácter que no puede olvidar su herencia en Schelling, por medio de

²⁷ G.W. 7 (*Log*), p. 3, línea 15. En este respecto Baum nos aclara: “Las preguntas se aplazan (*zurückstellen*) con la fundamentación de que la idea misma sea ‘lo esencial simplemente’, mientras que la apertura de sus relaciones con el Saber (*Wissen*), sea dependiente de la representación de su Saber (*Gewussten*)” Baum (1980), art. cit., p.124.

²⁸ G.W. 7 (*Log*), p. 3, líneas 9-11.

²⁹ “Mientras que la naturaleza se determina como el doble modo de la manifestación del absoluto, es decir, de la unidad de la indiferencia y de la relación, [lo hace] como Naturaleza física y moral (*sittlich*)” Horstmann (1972), art. cit., p.110.

³⁰ Horstmann (1972), art. cit., p.95.

³¹ El comentario de Horstmann es en este punto realmente clarificador, puesto que establece mediante la relación (*Verhältniss*), las dos operaciones que surgen del uso especulativo de la Lógica. La primera de ellas es ‘la relación del Ser en la mediación infinita, que es Síntesis’ y, la segunda ‘la relación del pensamiento que regresa a la quietud de la simplicidad (*Einfachheit*) de la referencia’. Horstmann (1980), art. cit., p.104. Ambas relaciones constituyen en núcleo de lo que se conoce como el camino de ida y vuelta en la realidad o la experiencia. Ambas relaciones comportan las operaciones de apertura – exteriorización– y retorno –o interiorización. Al mismo tiempo que son el contenido de la relación esencial entre pensamiento y ser, cuyo resultado efectivo corresponde con el despliegue completo de la realidad –movimiento de apertura del absoluto– y su posterior repliegue en el mismo absoluto, una vez que ha retornado por completo.

³² “Así permanece la representación del absoluto ‘según su Idea’, es decir, como ‘unidad de la indiferencia y de la relación’ en una primera parte propia reservada del Sistema que, mientras que tiene la representación del susodicho absoluto ‘vacío’ en el objeto, completa justamente la función que Hegel asigna en una Lógica y Metafísica” Horstmann (1980), art. cit., pp.98-99.

la cual, se establece un punto –o momento común– entre la reflexión y la especulación. Momento que fundamentará, a continuación, las formas contrapuestas del conocimiento finito y que son: causa y efecto, concepto y ser, unidad y multiplicidad, esencia y forma, universal y particular (*Besonders*) y, finito e infinito³³. Tales formas se nos muestran en su singularidad como contrarias, aunque determinen el conocimiento real –y, por ende, finito e incardinado. Ellas son la primera consecuencia y resultado de tomar la Lógica como una diferencia (*Unterschied*) entre forma y contenido, aplicarle a continuación la contradicción y extraer finalmente de la unidad, precisamente la multiplicidad³⁴.

II.2. LÓGICA Y METAFÍSICA: EL CONOCIMIENTO (*ERKENNEN*) COMO MOMENTO FUNDAMENTAL.

Una vez establecido el respecto de primer orden de la Lógica, podemos pasar a un segundo –aunque breve– que construye el puente necesario para la determinación de la perspectiva del Absoluto incardinado y, en consecuencia, de la realidad. Para llevarlo a cabo, Hegel necesita separarse definitivamente de Kant, sobre todo, en el momento en que incluye las capacidades de comprensión, juicio y razón del ser humano como elementos de la Lógica subjetiva e integrantes esenciales del movimiento que lleva a cabo la contradicción.

De hecho dicha contradicción será el elemento nuclear de la tercera parte de la Lógica, aunque Hegel lo denomine simplemente: conocimiento (*Erkennen*). En él se lleva a cabo la superación de la linealidad propia del pensamiento –en su sentido lógico– al incorporarse la contradicción como momento necesario, que escinde lo verdadero de lo falso. En este sentido, se rompe la relación con Kant, en el momento en que se sustituye la forma de filosofar analógica –propia de la *Crítica de la Razón pura*– basada en la fórmula “als ob” (como sí) por la antinómica, más adecuada a una lógica de términos con contenido y que incluye la contradicción en su interior³⁵.

Kant entendía que la teoría del conocimiento dejaba al margen a la Idea, relegándola a una posición establecida, en virtud de su contenido, más allá de la razón. De este modo Kant deja sin explotar un aspecto fundamental de la realidad lógica estableciendo, precisamente en ella, los límites de la razón. Pero, una vez superados

³³ Enumeración que se realiza explícitamente en Baum (1980), art. cit., p.126.

³⁴ Momento que explicaremos detenidamente en nuestra sección dedicada a la *proposición especulativa*.

³⁵ “La Lógica como introducción consiste en el desarrollo racional ordenado de antinomias de la reflexión finita pura, cuya pretensión de verdad se niega. Por ello conoce lo finito, concluye su sí mismo en la reflexión estable como contradictoria (*widersprüchlich*). De este modo ha de ser mostrado la posibilidad del conocimiento de lo infinito de lo negativo” Düsing (1980), art. cit., p.32.

estos límites, Hegel retoma el carácter inaugural de la Idea y la enfrenta al juicio³⁶. De este modo, su contenido interior corresponde con la contradicción y ésta, a su vez, lo hace con una proposición. Hegel construye un sistema que delimita precisamente la diferencia entre unidad y multiplicidad –entre el ser-uno y el ser-otro de la realidad– a partir de una expresión lógica, mediante los términos que la constituyen³⁷. Este movimiento lógico consiste en la determinación de los elementos que componen la proposición y que actúan en su interior como términos absolutos. Por ello, su convertibilidad –el tránsito entre ellos– resulta ser mucho más prolífica de lo que sugeriría su expresión simple, como términos integrantes de un silogismo, en este sentido, formal. Tengamos en cuenta que Hegel pretende fundamentar una lógica a partir del uso especulativo de una proposición que, completamente exteriorizada, coincide con la ‘forma de la realidad’ o *estructura* de la misma³⁸. A este hecho nos referiremos particularmente cuando estudiemos la *estructura de la realidad*, puesto que es la muestra más visible y manifiesta de la forma especulativa de filosofar.

La *estructura de la realidad* es el resultado principal que se extrae de la contradicción y que reside internamente en la proposición especulativa: “Dicha contradicción, o que la proposición de la identidad se supera a sí misma, se siente, y expresa de tal modo que no puede ser dicha con una tal proposición”³⁹. El primer resultado de esta contradicción se desprende –aunque no se pueda expresar más que con términos singulares– de la fórmula proposicional “ $A=A$ ”. Esta expresión constituía uno de sus elementos integrantes y aparece explícitamente ya en la *Lógica de Jena*⁴⁰. La estructura representa una forma proposicional y, si se quiere, expresa en una

³⁶ “Según la comprensión de la significación de la ‘deducción metafísica’ de las categorías, que se representan como relación del pensamiento en las formas del juicio, o el medio especulativo, el fundamento, que produce la unidad de ambas relaciones, limita la mediación absoluta en la matemática y su conocimiento” Ungler (1980), art. cit., p.163.

³⁷ “Lo múltiple reflejado en sí, como conocido, pertenece a la indiferencia, el ser exterior a él de lo distinguido y al tener la referencia a lo otro, la tiene en sí misma; no es principalmente algo otro, sino algo otro en sí mismo y sólo se determina [de este modo] a través de lo contrapuesto” *G.W. 7 (Log)*, p. 132, líneas 22-25.

³⁸ “La autoigualdad ha sucedido aquí en una proposición y no es otra cosa que lo que expresa la igualdad absoluta en sí; entonces [dicha igualdad] se representa como algo reflejado en sí; pero que la reflexión ha completado en sí mismo; tanto que tiene la apariencia misma en ella como algo contrapuesto, pero que también ha superado completamente, en efecto, la mera apariencia” *G.W. 7 (Log)*, p. 131, líneas 3-7. A este respecto Horstmann nos dice: “Que Hegel ha elaborado, entre los años de ambas Filosofías reales, una estructura en los fundamentos conceptuales del desarrollo de la determinación de un sistema, que se comprende como la estructura del Selbst, en efecto, como unidad de universalidad y simplicidad al ser ‘en él mismo igualmente lo otro de sí mismo’ ” Horstmann (1980), art. cit., p.115.

³⁹ *G.W. 7 (Log)*, p. 131, líneas 24-26.

⁴⁰ “La proposición $A=A$ se desmembra en dos aspectos (*Insoferns*), dos lados que son equivalentes en ella frente a sí, un lado frente al otro completamente ajeno y que es fortuito (*zufällig*)” *G.W. 7 (Log)*, p. 132, líneas 1-3.

proposición concreta –al modo en que lo hacía Spinoza– la determinación de toda la realidad de una vez por todas y al completo⁴¹. Por tanto, la estructura no es otra cosa que el reflejo del contenido lógico de la realidad, proyectado en la experiencia. Por este motivo, se denomina *estructura de la realidad*, porque en ella coinciden forma y contenido –exteriorizado– en un lugar que es, la realidad misma. Dicha realidad surgirá como resultado de una estructura de carácter semejante, cuyo contenido será el reflejo exteriorizado de los elementos que la componen. Si dicho reflejo coincide con la totalidad, la correspondencia que se produce será completa. La estructura se refiere al absoluto –como estrato lógico fundamentador– y la realidad consiste en la incardinación de los elementos que la constituyen, en el movimiento constante de la experiencia⁴².

El conocimiento (*Erkennen*) surge en paralelo, como respuesta concreta a la forma de filosofar especulativa que, basada en una proposición, delimita el campo de la reflexión⁴³. Dicha reflexión consiste en el enfrentamiento del pensamiento con la realidad, cuando es el ser-otro de sí misma⁴⁴. A este respecto, podemos decir que el conocimiento implica una determinación del contenido interno frente a su ‘expresión’ concreta en una forma exteriorizada en la realidad. Pero conocer, entonces es un movimiento concreto del pensamiento, que perfila la realidad y la obliga a que coincida parte a parte con la totalidad, esto es, con el absoluto. La incardinación consiste precisamente en este movimiento que hemos descrito como tránsito a la forma exteriorizada.

El absoluto no reside alejado, al margen o separado de la realidad. Como hemos visto, es parte de su contenido, ahora bien, bajo la forma de una proposición, cuya

⁴¹ “Además este concepto de la identidad absoluta como sustancia ha de distinguirse tanto de la estructura de la sustancia de Spinoza como también del concepto de sustancia que, el primer Schelling equipara en la *Metafísica práctica* con la autoreferencialidad productiva del Yo, como también del concepto de *Natura naturans* en tanto que fundamento de la primera Filosofía natural (hasta 1801)” Düsing (1980), art. cit., p.27.

⁴² “En los citados artículos [*Naturrechtsaufsatz* y *System der Sittlichkeit*] Hegel desarrolla la Moralidad de acuerdo con el marco que se muestra a través del concepto anteriormente ofrecido de naturaleza, como aquella unidad que comprende todas las determinaciones del absoluto o, mejor dicho: la naturaleza moral como concepto de la esfera en que incluso el absoluto puede producirse la forma adecuada de su realidad” Horstmann (1980), art. cit., p.112.

⁴³ “El conocimiento refleja el total de Lógica, como la autoigualdad que se refleja, dicha consecución (*Fortgang*) lo ubica igualmente, supera el devenir-otro (*Anderswerden*) de los momentos y la establece [a la lógica] como un sistema del ser para sí absoluto; tal que lo contrapuesto de algo diferente sea sólo algo distinto (*verschiedenes*), entonces lo indiferente existe a su lado (*nebeneinander*)” *G.W. 7 (Log)*, p. 128, líneas 13-17.

⁴⁴ “Entonces, el surgimiento primero del punto central de la especulación o de la razón garantiza el conocimiento adecuado del absoluto, o de la Idea y es condición para que la Filosofía pueda aceptar su tarea, al representar el absoluto científicamente. Dicha representación del camino de la reflexión en la especulación es la tarea de la disciplina introductoria (...) que Hegel denomina Lógica o, también, Sistema de la reflexión” Horstmann (1980), art. cit., p.101-102.

expresión concreta –y, por tanto, exteriorizada– fundamenta la realidad. Ahora bien, dicha fundamentación no sería posible si el contenido contemplado se encontrase limitado –de modo finito– o clausurado ya, antes de que comenzase su andadura. Por ello Hegel dota de contenido infinito a la proposición especulativa y, a partir de él, comienza la convertibilidad entre términos, que desembocará en las operaciones concretas de exteriorización y retorno⁴⁵. Por tanto, la atenencia absoluta de la realidad y su reflejo en una proposición –que también podemos denominar fundamental– permiten un juego claramente ‘especulativo’. Dicho juego de convertibilidad efectúa el tránsito de la idealidad –lo abstracto de la Idea– a la realidad de lo incardinado y, en este sentido, se lleva a cabo un salto infinito que, de otro modo, sería del todo imposible. El absoluto se encuentra completamente incardinado, ya que es parte integrante –como forma privilegiada– del contenido de cada una de las existencias que habitan la realidad. Aunque su forma no sea meramente formal –y nos encontremos con una realidad esquemática, como pretende las filosofías del lenguaje isomórficas, por ejemplo, la de Wittgenstein en el *Tractatus*– sino ‘referencia esencial’⁴⁶.

Conocer es una tarea reflexiva, puesto que en ella: “es la autoigualdad existente en la contraposición; una universalidad que se determina negativamente y establece como tal, al ser para-sí”⁴⁷. Pero el conocimiento refleja también a la Lógica y constituye la totalidad de los momentos que se despliegan por toda la realidad. A la totalidad de estos momentos, reunidos en torno a su concepto, se los denomina experiencia⁴⁸. Dicho concepto es un camino de ida y vuelta determinado por la exteriorización (*Ausserung*) – primer movimiento de apertura al ser-otro de la realidad, al que denominamos también enajenación (*Entäusserung*)– y el retorno (*Rückkehr*) –segundo y definitivo movimiento de reunificación del ser-uno de la realidad. Ambos movimientos tomados en conjunto, despliegan los momentos particulares de una proposición que escinde la realidad –cual principio metafísico– a partir de dos elementos fundamentales: la diferencia y la unidad.

El primero de ellos se nos aparece, precisamente en la forma específica de cada proposición. De modo que tenemos las expresiones “A=A” o, bien “A=B”, las cuales se distinguen sólo por la aparición de sus términos integrantes. Pues bien, a partir de la

⁴⁵ Puesto que dichas operaciones necesitan de una realidad concreta en la que darse, para efectuar así la conexión entre el absoluto y los elementos incardinados que existen en ella.

⁴⁶ “Así, finalmente, la referencia de ambas, lo tercero es igualmente en sí, y lo determinado es sólo como lo referido a un ser-otro, existente en dicha referencia” *G.W. 7 (Log)*, p. 130, líneas 4-6.

⁴⁷ *G.W. 7 (Log)*, p. 128, líneas 3-5.

⁴⁸ “Su forma anterior como conocida es ya esencial, o al ser tan igual para sí, el conocimiento que ha eliminado en ellos [en los momentos] la reflexión dinámica, son el En sí del conocimiento; conocimiento para el que son esenciales” *G.W. 7 (Log)*, p. 129, líneas 27-30.

diferencia manifiesta de los términos que componen la proposición, se realiza el giro hacia una vertiente –en torno a su igualdad central– fundando la multiplicidad “ $A=A$ ”. O, por el contrario, hacia el otro sentido “ $A=B$ ”, resultando de ello la unidad.

Esta maniobra de fundamentación de la unidad y multiplicidad se la denomina convertibilidad entre términos⁴⁹ –mediados, efectivamente por el término central o igualdad. Precisamente, el contenido de la contradicción consiste en que una proposición sea capaz de adoptar una forma particularizada de unidad y diferencia, realizada a través de una “forma proposicional”. Además, tiene de admitir estas formas de lo diverso (*verschiede*) dentro de sí de modo simultáneo, sin que la proposición se colapse ni la realidad que fundamenta a partir de ella, termine por desmoronarse. Así, su capacidad de actuación sobre la realidad será absoluta –en virtud de su carácter incardinado– y corresponderá con el momento concreto que le toque determinar.

Hegel piensa siempre en la Unidad en consonancia con la convertibilidad, puesto que es el punto central y momento determinante de la Lógica. Tengamos en cuenta que la realidad regresa inevitablemente al momento del que surgió. Esto significa que la Lógica encuentra su sentido final en el ser-uno de la realidad, precisamente en la Idea, de la que parte su movimiento de exteriorización⁵⁰. Entonces, dicha exteriorización corresponde, a su vez, con la forma desplegada del contenido sustancial en la realidad, expresada en momentos concretos y, en efecto, en figuras contrastables. Éste es el movimiento que Hegel denomina en la *Fenomenología del Espíritu*, tránsito de la sustancia al sujeto.

La Unidad se entiende como resultado final del movimiento, como el último proceso, donde el retorno es manifiesto y su contenido vuelve a ser aquello de lo que partió: “Aquí en el Retorno absoluto a sí mismo [la unidad] es este resultado”⁵¹. La Filosofía es, para Hegel, un camino de ida y vuelta. La experiencia de una realidad puesta en movimiento lógicamente, bajo unos criterios de consistencia y estabilidad que la obligan a ser siempre deudora de su origen y a no extralimitarse. Puesto que, fuera de la realidad que nos rodea –y de su respecto lógico– no existe nada más en lo que apoyarse.

⁴⁹ “Entonces es igual que $A=A$ sea una diversidad (*Verschiedenheit*), expresada por las dos A, pero dicha diversidad no es este otro [término] inmediato [la otra A]; ambas A no han de ser iguales, tampoco en $A=B$, B ha de ser una A. Sino $A=A$ es la misma A en ambos lados (...) aquella es lo uno y lo otro [al mismo tiempo]” *G.W. 7 (Log)*, p. 130, líneas 21-25 y p.131, líneas 1-2.

⁵⁰ “La Lógica comienza con la Unidad misma, con la que se iguala” *G.W. 7 (Log)*, p. 129, líneas 2-3.

⁵¹ *G.W. 7 (Log)*, p. 129, líneas 8-9.

1. CLASIFICACIÓN DE LOS OCHO CAPÍTULOS DE LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* ATENDIENDO A SU PLANTEAMIENTO A PARTIR DE LA PROPOSICIÓN ESPECULATIVA.

1.0. El origen especulativo de la realidad.

El comienzo de la experiencia se realiza según Hegel de un modo completo en la *estructura de la realidad*, ya que posee un origen metafísico que descansa en lo que, en el *Differenzschrift*, se denominaba “proposición especulativa”¹. Su sólo planteamiento revela –como proposición– una pre-constitución de la realidad, aunque su orientación no sea ni teleológica, ni determinista.

La presentación de nuestro tema requiere de una referencia directa al *Dreieck* – como primer elemento especulativo– y sus tres sentidos básicos: teológico, sistemático y geométrico. Tengamos en cuenta que la figura de la Conciencia se constituirá a partir de la trisección de sí misma. De modo que Hegel inaugura la realidad cuestionándose las relaciones entre unidad y multiplicidad en la búsqueda constante de su síntesis, encontrada felizmente en la mencionada proposición especulativa.²

Antes de que analicemos pormenorizadamente cada uno de sus componentes, ubicaremos su comienzo y primera expresión en el *Prólogo* de la *Fenomenología del Espíritu*. En él se plantea una nueva forma de filosofar –el pensamiento especulativo–

¹ La discusión que presentamos a continuación reproduce fielmente los orígenes de dicha proposición especulativa y añade, si cabe, su ubicación precisa como parte de lo que Hegel ha denominado *Dreieck*: Trinidad, triplicidad y, con un sentido geométrico, triángulo. A este tema se ha dedicado con profusa claridad H. Schneider en “Anfänge der Systementwicklung Hegels in Jena” He-Stu. n°10 (1975) pp.133-171. En dicho artículo (op. cit., p.135, nota 1), Schneider analiza, a partir de los textos del *Differenzschrift* que sugirió Rosenkranz en *Hegels ursprüngliches System. 1798–1806 (Aus Hegels Nachlass, In Literarhistorisches Taschenbuch. Leipzig 1844, pp. 157-164)* la importancia del *Dreieck* para la fundamentación especulativa de la realidad: “En el *Differenzschrift* Hegel conoce la solución del problema con anterioridad a la vinculación de la analogía. Él lo refiere a la relación entre sujeto y objeto, cuyo contrario (Separación) y unidad se representa sobre ellos” Schneider, art. cit., p.144. De hecho, el sistema hegeliano de la naturaleza y el Espíritu inserto en los *Jeaner Kritische Schriften*, sostendrá la lógica de la *Fenomenología del Espíritu*, como veremos a continuación. No podemos olvidar tampoco a K. Comoth la que en “Hegels ‘Logik’ und die spekulative Mystik: über Typen des trinitarischen Symbolons” In He-Stu n° 19 (1984), pp.65-93, analiza pormenorizadamente no sólo el simbolismo del término *Dreieck*, sino las implicaciones especulativas de su origen en Parménides y Heráclito, pasando por la mística medieval, Tomás de Aquino, J. Böhme, M. Eckart y, por supuesto Hegel. Véase especialmente la p.76. Finalmente como complemento añadiremos el trabajo de Kern, W “Dialektik und Trinität in der Religionphilosophie Hegels” In *Zeitschrift für katholische Theologie* n° 102 (1980), pp.129-155.

² “En efecto, este es el tema fundamental, alrededor del cual Hegel hace girar el tratamiento de la Trinidad (*Trinität*), en efecto, alrededor del problema de la unidad, de la distinción (*Unterschied*) y de la mediación (*Vermittlung*). La Trinidad es una mediación de lo que se distingue y de la unidad, cuya estructura quiere completar Hegel a través de la vinculación de la analogía” Schneider (1975) art. cit., p.144.

cuya base se fundamenta en una proposición –en consecuencia– igualmente especulativa.

Así pues, en primer término, la Filosofía especulativa ha de ocupar una posición determinada que se verá reflejada –en igualdad de condiciones– en una forma particular. Dicha “forma”³ se corresponde con la proposición misma. Pero Hegel no se detiene en la mera forma de la proposición. Va más allá, al partir de la superación de su “forma proposicional” –uno de los componentes articulares de la misma– en favor del desarrollo de su contenido interno: aquello en que consiste el movimiento dialéctico⁴.

Para poner estos términos de una forma clara y concluyente, Hegel critica los sistemas de pensamiento que, partiendo del absoluto y quedándose tan sólo con la forma reiterada de su autoigualdad, permanecen en la base de la “philosophia perennis sive Metaphisica”. De este “error”⁵ se alejará Hegel, abundando en los cimientos que, especulativamente, constituían la realidad –como él mismo dice monocromáticamente (*einfarbig*)⁶.

En segundo término, la “especulación” se adopta como herramienta para la determinación de la realidad. Ésta operación determinadora se llevará a cabo directamente a través de lo inmediato –del *Dasein*– y su transformación, a partir de la mediación, en un elemento mediado, auténtica expresión de la potencia sintética de la experiencia⁷.

³ “Esta es la gran conclusión a la que nos lleva la lógica. La forma es la totalidad. Esto quiere decir que la forma es principio de distinción de la Idea, pero los extremos de esa distinción son la forma misma y el contenido. Si en la lógica esencial forma y contenido constituyen una oposición en la que cada uno manifiesta al otro, aquí se ha producido una identidad. Pero esa identidad se constituye bajo la primacía de la forma” Artola, (1972) op. cit., p.99. Schneider matiza, aun más si cabe, la importancia de la forma de lo especulativo: “En la formalidad universal de la vinculación de la analogía hay, por contra, dos medios y dos extremos” Schneider (1975) art. cit., p.150. De estos dos medios –de la igualdad– surgirán las dos formas proposicionales que estudiaremos a continuación.

⁴ Nuestras referencias, sólo para las notas del *Prólogo*, las haremos citando el párrafo, la página –en arábico– y las líneas en que se encuentra ubicado. La edición que manejamos es la de *Gesammelte Werke* Tomo 9, (abreviado *G.W.*) cuya paginación original recoge 72 párrafos sin numerar y sin ningún subtítulo. “Este movimiento (...) es el movimiento dialéctico de la proposición misma” *G.W.* 9 §65, p.45, líneas 12-14 (J. Redondo, p. 167)

⁵ “De hecho el pensamiento no especulativo tiene derecho, y es válido aunque no lo contemplemos en el modo de la proposición especulativa” *G.W.* 9, §65, p.45, líneas 7-8 (J. Redondo, p.167). Düsing analiza este hecho desde una perspectiva lógica en *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. In He-Stu Beiheft, nº 15, 1976. En este trabajo se nos aclara perfectamente los orígenes y resultado de la filosofía especulativa hegeliana: “La absoluta igualdad, que no se soluciona en la distinción (*Unterschied*), no se puede alcanzar después en un Juicio. El mismo cuestionamiento lo trata Hegel en la *Fenomenología* para la determinación de la relación del predicado como accidente en el Sujeto” Düsing (1976) op. cit., p.200.

⁶ *G.W.* 9, §51, p.37-38 (J. Redondo, p.153).

⁷ “No tiene que suceder de forma inmediata que se supere la forma de la proposición, tampoco por el contenido de dicha proposición (...) sino que debe representarse como el regreso del concepto en sí mismo” *G.W.* 9, §65, p.45, líneas 8-12 (J. Redondo, p.167). A este respecto podemos ver las aportaciones que realiza Trede en “Hegels Frühe Logik”. In He-Stu nº7 (1972), con respecto al proceso de mediación

A partir de dicha expresión, la realidad gira sobre su contenido constitutivo y da como resultado –como primer resultado de la construcción de la experiencia– el Sujeto⁸. De modo que el “movimiento dialéctico”⁹ expresará el tránsito de la sustancia –contenido y esencia de la realidad– al sujeto –definido como posición firme, estable. Esta transformación sólo es posible cuando la sustancia –que se define como la totalidad de lo real– se ve sometida a una revolución –cualitativa– que rompe su contenido interno para ser-otra. Dicho ser-otro constituye el elemento articular a través del cual se desarrolla el devenir. Hegel recupera el sentido –para él perdido– de la dialéctica que, sin ser platónica, muestra una realidad siempre en movimiento –el devenir eterno– cuyo final es la experiencia misma¹⁰.

Por tanto, el centro mismo de la realidad lo constituye la “proposición especulativa” que determinará, a partir de su movimiento interno¹¹, la exteriorización de su contenido en aquello que sea lo verdadero: el sujeto. Ya que, la *Fenomenología* consiste en la inserción del sujeto –a través de la figura del espíritu– en la realidad. No habrá trato directo –inmediato– con la sustancia más que “a través” –mediatamente– de

que se lleva a cabo en el *Differenzschrift*. En él se instituye la proposición especulativa como medio para mediar la realidad. Como tal proposición contiene las herramientas especulativas necesarias que convierten lo indeterminado –el absoluto– en determinación y, mediación: “Aunque esta mediación (*Vermittlung*) presupone además tanto una esfera del no-pensamiento (*Nichtdenkens*) como mediar lo infinito y determinarlo a través del pensamiento” Trede (1972) art. cit., p.128.

⁸ “Esto es por otra parte lo que quería decir la proposición especulativa: “la sustancia es sujeto”. No que ambos términos sean idénticos y que el juicio correspondiente sea una tautología; tampoco que sean diferentes (juicio negativo infinito), sino que *la verdad de la sustancia consiste en llegar a ser, y a ser concebida (für sich), como lo que ella, implícitamente (an sich) ya es: sujeto, Sí-mismo*” Duque, F. *Historia de la Filosofía Moderna: La era de la crítica*. Ed. Akal, Madrid 1998, p.556.

⁹ Para la determinación de este argumento véase Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*. Península, Barcelona, 1998. “Hegel pensó ante todo para él mismo, era más un visionario del espíritu que un profesor. En Nüremberg tenía que presentar su lógica a jóvenes de quince años; no le era posible, por tanto, enseñarles directamente lo que para él es la lógica especulativa, una lógica del espíritu que es viva y que es dialéctica” Hyppolite (1974), op cit., p.54. Además podemos ver el interesante comentario que Düsing hace al respecto de la génesis del conocimiento especulativo: “Aunque la síntesis será posible según Hegel a través de la especulación. Hegel reconocía (*erkannte*) que el problema fundamental de este nuevo proyecto (*Entwurf*) era el desarrollo de un método de conocimiento especulativo. Él [Hegel] ha esbozado el método en los escritos críticos de los primeros años del periodo de Jena y, más tarde, [*Fenomenología del Espíritu*] ha efectuado una transformación significativa (*bedeutende Veränderung*) que llevaba, por tanto, directamente a la dialéctica en el Sistema” Düsing (1976) op. cit., pp. 73-74.

¹⁰ “La dialéctica fenomenológica es una dialéctica de la experiencia; pero para nosotros la consciencia misma cambia con su objeto” Hyppolite (1974), op. cit., p.57.

¹¹ “El movimiento de la enemistad (*Entzweiung*) y del retorno (*Rückkehr*) corresponde también con el mover a través de la confusión de la [analogía de la] proporción, por la que se podría entender la confusión de los medios y los extremos como movimiento residual” Schneider (1975) art. cit., p.154. En este sentido Hegel delimita muy claramente que, más allá de la analogía de la proporción –cuya influencia, nos recuerda Schneider, emerge directamente desde el *Timeo* de Platón– existe una realidad polar cuyo núcleo reside en la proposición especulativa.

su expresión: el sujeto¹². Él fue hecho para la realidad, ya que no puede darse al margen de la experiencia –como subjetividad trascendental– ni, por supuesto, como subjetividad “trascendente”. Se encontraría vacío y en un lugar fuera de lo real y ese lugar no existe para Hegel.

1.0.1. Identificación de los componentes de la proposición especulativa

La “proposición” consta a) de tres términos, claramente diferenciados a partir del criterio que determina su posición y, b) una aplicación en la realidad que depende, directamente, del término particular que aparezca inserto en ella. Así tenemos, en primer lugar, un término común, justo en su centro: la igualdad “=” o equilibrio (indiferencia, *Gleichgültigkeit*)¹³. Éste término aparecerá relacionado con las dos posibles variantes de la proposición: la que corresponde con “A=B” y la que lo hace con “A=A”.

Pero, más allá de la aparición de los términos polares –sean estos “A” o B– nos interesa analizar la posición extrema o, radical, que ocupan constitutivamente. Será, precisamente esta posición, la que determinará el sentido “general” de la proposición. Tenemos, por tanto, dos extremos que, a partir de su igualdad –o en equilibrio– determinan el sentido de la realidad. Cada término, si lo tomamos por separado, no significa nada ya que, necesita de su “otro” para que lo revista de sentido. Por eso, esta proposición se denomina “especulativa”, porque su acción consiste en el movimiento reflejo que establece cada término con su “otro”, en el cual se refleja.

La “proposición”¹⁴ tiene un origen lógico que, si se quiere, puede equipararse a una ecuación matemática cuya estructura corresponde, en este caso, con la realidad.

¹² “La proposición ha de expresar (*ausdrücken*) lo que es lo verdadero, aunque esencialmente sea sujeto, cuando este es sólo el movimiento dialéctico” *G.W.* 9, §65, p.45, líneas 19-20 (J. Redondo, p.167). Véase en este sentido: “Lo característico del sujeto es su capacidad de retorno desde lo otro de sí. El para-sí no es la identidad yo=yo, sino el ser-para-sí como negación de la negación” Artola, (1972) op. cit., p.170. Düsing añade más contenido especulativo en el siguiente comentario: “En la *Fenomenología* el contenido de la proposición especulativa no es la Idea en general, sino la Subjetividad” Düsing (1976) op. cit., p.201.

¹³ “Ciertamente Hegel reconoce la existencia de distinciones que dan lugar entre los extremos a una ‘*Gleichgültigkeit*’, esto es, indiferencia por equivalencia” Artola, (1972) op. cit., p.31.

¹⁴ “Hegel observa (*Enciclopedia* §82) que el contenido especulativo no puede ser aprehendido en una proposición (*Satz*) unilateral. De ahí que la forma propia de la especulación en el sentido hegeliano sea la conclusión (*Schluss*) (...) Por todo lo anterior se descubre la importancia que en la conclusión adquiere el término medio –*Mitte*– de modo que no se trata de un simple dato abstracto y fijo” Artola, (1972) op. cit., pp.37-38. Para completar este comentario Düsing añade: “La referencia al sentido lógico especulativo de la subjetividad se deja alcanzar (*sich gewinnen lassen*) por contra en los desarrollos (*Ausführungen*) de Hegel sobre la proposición especulativa y el, en efecto, movimiento dialéctico que se contiene en la *Fenomenología* de 1807 y en la silogística en la *Filosofía Real* de Jena” Düsing (1976) op. cit., p.198.

Veamos cómo se suceden los distintos movimientos que se llevan a cabo en su interior, en los tres pasos de su secuencia:

1) El término “=” (igualdad) ocupa el lugar “central” de la proposición. Además, tiene un contenido lógico tan peculiar que lo ubica en “relación con algo” necesariamente. Por esta razón, nunca se da aislado, sino que necesita de un ser-otro con el que relacionarse. Cuando este término “=” se pone en contacto con su ser-otro, duplica su relación polarmente. La igualdad o equilibrio establece una relación dual tanto con “A” como con “B” simultáneamente. Por tanto, el término “=” expresa la necesidad de la proposición. Esta relación implica un doble movimiento que considera, cada uno de los extremos de la proposición por separado –cualquiera de los términos que incluya, sea “A” o “B”– como simples. La vigencia del término central es capital –o, si se quiere, en él se realiza el auténtico tránsito– ya que, establece la única relación genuina que el Ser realiza consigo mismo y es, por ende, el reflejo de su *esencia*¹⁵.

2) En el momento en el que un término externo se incardina –o se polariza– en “A” o “B”, el sentido de la proposición girará sobre el eje de la igualdad central, hacia una realidad o su contraria. Por tanto, la proposición especulativa se fundamenta también en la contradicción. Cuando la proposición cobra sentido especulativamente, funda la *Unidad* –como en el caso “A=B”– o, la *Diferencia* –como en el caso de “A=A”¹⁶. A partir de esta fundamentación, surgirá la experiencia duplicadamente como exteriorización de su propio contenido esencial¹⁷. La exteriorización (*Ausserung*) –o

¹⁵ “En la Proposición esencial (*Wesenssatz*) filosófica el predicado no es, por contra, la unidad de lo múltiple que, además, no sólo correspondería con este sujeto, sino con otro sujeto [diferente]; el predicado contiene principalmente lo que es el sujeto, esto es, lo que se llama su Sustancia, su Esencia, o su Concepto” Düsing (1976) op. cit., p.198.

¹⁶ “Aunque esta identidad no es según Hegel tautología, a través de la cual no se realizaría únicamente el conocimiento del juicio extensivo, sino una identidad absoluta que se produce desde el, en efecto, inmediatamente determinable movimiento de la subjetividad, que la distinción (*Unterschied*) contiene en sí” Düsing (1976) op. cit., p.199.

¹⁷ Veámoslo con el siguiente ejemplo tomado del Capítulo V. *Razón*, sección “Razón observante”, Observación de la naturaleza: “Vemos por tanto un silogismo, donde uno de los extremos es la vida universal (*das allgemeine Leben*) como lo universal (*algemeines*), el género, aunque el otro extremo sea lo mismo como singular (*Einzelnes*), es el individuo universal; pero el medio se ha reunido en ambos [términos], ya que el primero parece ubicarse [o enviarse hacia el polo] (*schicken*) de la Universalidad determinada (*bestimmte Allgemeinheit*), es decir, como Modo (*Art*), y el otro [término] lo hace propiamente como Singularidad singular (*einzelne Einzelheit*). Entonces esta conclusión pertenece al polo de la Figuración (*Gestaltung*), por lo que se conceptúa igualmente lo que se le distingue como naturaleza inorgánica” *G.W.* 9, p.164 líneas 36-39 y p.165 líneas 1-3 (J. Redondo, p.401).

movimiento necesario– desarrolla la dialéctica de la experiencia en una realidad que sea, bien positiva o negativa, aunque siempre totalizada¹⁸.

3) Finalmente, la proposición establece una diferencia entre “forma y contenido”¹⁹ por la cual distingue, internamente, aquellos elementos que, en su mera ubicación polar –tomados como extremos– se nos aparecían como equivalentes. Por eso, la proposición contenía dos “formas proposicionales”, que fundamentaban la positividad o la negatividad de la realidad y se reunían en el concepto de experiencia. Cada uno de los “polos” de la *forma proposicional*²⁰, cumple la función de ser el “otro” de sí mismo: su antagónico o contrario. Y, como los contrarios, por definición, se encuentran en un *punto* –y sólo en uno– su posición viene delimitada por el infinito que establece el término de la igualdad central. La distinción entre forma y contenido se produce cuando, desde el abismo del término medio, se lleva a cabo una separación polar irreconciliable y, por ende, *contradictoria (Widerspruch)*²¹. La proposición separa, aleja y lleva a cada término a la posición de su ser-otro, provocando la mencionada diferencia entre forma y contenido. Esta distinción se aplicará, posteriormente a las Figuras y, a sus componentes: los *elementos*.

¹⁸ “Esto implica que el concepto es una actividad, no una simple noción abstracta o una forma que se añade. Esta actividad tiene dos vertientes. Por una parte es la actividad del Yo (...) Por otra parte el concepto es actividad, movimiento de la realidad misma (...) De esta manera el movimiento del concepto es movimiento de la realidad misma (...) No quiere decir que se trate de un sujeto opuesto e irreconciliable al objeto (...) La totalidad, como tendremos ocasión de ver, se constituye por la plenitud y acabamiento del desarrollo (...) La totalidad de lo real para Hegel no es suma o reducción a una causa primera sino el proceso que culmina en un resultado dentro del cual se mantiene una constante movilidad” Artola, (1972) op. cit., p.101, nota 53.

¹⁹ “La forma para Hegel es precisamente la negatividad esencial. Como tal negatividad a la forma corresponde determinar a la esencia, pero de tal manera que esa determinación la lleva a cabo realizando una distinción que queda suprimida porque no queda fuera de la esencia, sino que la esencia misma en su determinación guarda identidad consigo misma” Artola, (1972) op. cit., p.98. Düsing precisa más dicha separación entre forma y contenido: “El pensamiento formal se supera como Yo vacío por encima del contenido y de la gran cantidad de predicados posibles de un sujeto representado, que selecciona los que son sólo ‘accidentes’, únicamente según su arbitrariedad, para apropiárselos en conexión directa (*Verbindung*) con el sujeto” Düsing (1976) op. cit., p.198.

²⁰ “En efecto, el examen de la proposición ha puesto de relieve el conflicto o contragolpe (*Gegenstoss*; 9:43;41) entre la forma lógica de la proposición: la *diferencia*, y la unidad del *concepto* propuesto, el cual afirma la *identidad*, a saber: que el Logos es Vida.” Duque (1998), op. cit., p.555. A continuación Duque añade en una nota marginal, mucho más que en el cuerpo del texto: “Adviértase que en las proposiciones especulativas no tenemos a dónde ir, fuera de los términos propuestos. No hay modo de *verificar* ni de *falsar* la proposición acudiendo a la “experiencia” o a supuestos “metalenguajes”, porque los términos han sido tomados *absolutamente*” *Ibid.* Nota 1276.

²¹ “La dialéctica contiene la contradicción y la negación determinada en-sí; ella [la dialéctica] es la estructura del automovimiento de la subjetividad o del concepto puro” Düsing (1976) op. cit., p.202. Además Duque añade: “La filosofía comienza con la *reflexión* sobre esas contradicciones y culmina en el *pensar especulativo*” Duque (1998), op. cit., p.547.

Con esta breve descripción queremos señalar la importancia del medio que facilita a) el tránsito de una realidad a otra –como mera forma o relación; y b) la exteriorización de la esencia –del contenido. Este medio especulativo determina que, una realidad posea un peso específico o, manifieste su importancia ontológica. Nos referimos, como se puede ver, al *problema de la mediación*²².

1.1. La unidad que expresa la identidad de los opuestos: la positividad y la reflexión²³.

La ubicación precisa de todos los términos integrantes de la proposición especulativa nos lleva directamente a la explicación de su sentido positivo. Éste culminará directamente en la *Ciencia de la Lógica* con la distinción que se establece entre el Ser y la Nada como “uno y lo mismo”. Si entrar en mayores detalles diremos que el resultado de esta maniobra especulativa es manifiestamente reflexivo²⁴. El sentido del ser-uno aclara la realidad positiva, por ejemplo en el Capítulo V *Razón*, cuyo poder justificativo llega en la *Razon observante* hasta el último rincón de la realidad.

1.1.1. Los cuatro “primeros” capítulos de la *Fenomenología*: una “Verdad” a medias.

El comienzo de la *Fenomenología* nos mostraba que la conciencia –atendiendo así al subtítulo de la propia obra– constituiría el centro mismo de la realidad. No es vana la triple división que se realiza de su figura en: *Certeza*, *Percepción* y *Entendimiento*.

²² Duque nos aclara qué significa atenerse a un medio especulativo: “Toda la filosofía de Hegel es una lucha contra lo “inmediato”, contra lo *dado*, como si en él se expresara todo. Al contrario, la filosofía es *mediación*” Duque (1998), op. cit., p.547. Dicho problema de la mediación se ilustra claramente realizando las correspondientes referencias al *Differenzschrift*. Trede nos aclara estos términos: “La consiguiente mediación (*Vermittlung*) de la reflexión con la razón una [única] es para Hegel el *Instrumento del filosofar*, si ella [dicha mediación] se hace posible a través de la salida a una filosofía en la destrucción de la dicotomía [enemistad] reflexiva (*Zerrissenheit reflektierter Entzweiung*) (...) La reflexión se contempla también desde Hegel, en su posibilidad de ser especulativamente instrumento del filosofar, que caracteriza la más alta dicotomía [enemistad] (*Entzweiung*) reflexiva, como el producto de una razón resquebrajada (*abgebrochenen*) y desestructurante (*verfestigten*), cuya razón no ha surgido sólo a través de un abandono de la reflexión en bloque (*im Ganzen*), sino también a través del proceso de su completud” Trede (1972), art. cit., p.131-32.

²³ “No conocimiento directo, sino *reflexión* es lo menos que cabe pedir de la filosofía; y lo más –de seguir a Hegel–, *especulación*, esto es: comprensión positiva y unitaria de la interna destrucción dialéctica de todo conocimiento que se cree válido por separado, como si fuera justamente algo *absoluto*” Duque (1998), op. cit., p.534.

²⁴ “La *proposición especulativa*, la conexión (*Verbindung*) del uno indeterminado con el uno determinado, de la identidad y la diferencia como Ser y Nada es ‘uno y lo mismo’ a la vez que ‘no lo mismo’ e infinitamente reflexivo (...) La reflexión metódica o la dialéctica sistemática se distinguen de la ‘dialéctica asistemática’” Comoth (1984), art. cit., p.81.

Tampoco es accesorio que, de esa triple división inaugural se salte al Capítulo V, a la *Razón* –obviando momentáneamente la figura de la Autoconciencia– para concluir “extensivamente” lo que la Conciencia no pudo realizar “intensivamente”.

A partir de la proposición especulativa y, más en concreto, con la distinción terminológica que se lleva a cabo en ella entre “forma” y “contenido” –en cada uno de sus términos – se procede a la inauguración de la realidad²⁵. La experiencia se abre, se hace positiva con la determinación primera de la proposición en su esquema abstracto “A=B” –como veremos más adelante, justo en los capítulos monográficos dedicados a ello.

Lo que nos interesa de esta “forma proposicional” –como la denominaremos a partir de ahora– que se expresa en “A=B” consiste en que, desde una distinción

25

ESQUEMA INAUGURAL DE LA PROP ESPECULATIVA.

MEDIACIÓN DE SEGUNDO ORDEN	
OBJETO (GEGENSTAND)	FENÓMENO (ERSCHEINUNG)
ESTO (DIESES)	AQUELLO (JENSEITS)
EXTERIORIDAD (AUSSERES)	INTERIORIDAD (INNERES)
ESENCIA (CONTENIDO, WESEN)	CONCIENCIA (FORMA, BEWUSSTSEIN)
FUERZA (KRAFT)	ENTENDIMIENTO (VERSTAND)
MUNDO SENSIBLE (SINNLICHE WELT)	MUNDO SUPRA-SENSIBLE (ÜBERSINNLICHE WELT)
REALIDAD (WIRKLICHKEIT)	REALIZACIÓN (AUSFÜHRUNG)
NEGATIVIDAD	

En el presente esquema se establece la justificación de las parejas de “complementarios” –y, por tanto, de contrarios– que aparecen como términos constitutivos de la “proposición dialéctica”. Dicho esquema es un reflejo de la realidad “in extenso”, lo cual muestra gráficamente cómo los polos de la realidad –cada una de las columnas en que aparecen los distintos elementos– se convierten el uno en el otro. Por tanto, en el medio –en el centro de ese proceso de convertibilidad– es donde se produce la auténtica experiencia: el movimiento dialéctico. Tengamos en cuenta la posición central de la “negatividad”, marco genérico y auténtico receptáculo de todo cambio y, por ende, de toda transformación. Este asunto lo veremos precisamente en la diferencia que se establece entre los términos realidad (*Wirklichkeit*) y realización (*Verwirklichung* y *Ausführung*) que sólo anticipamos y veremos completamente en el capítulo dedicado a la *Estructura de la realidad*. Este esquema pretende ser, por tanto, el resumen genérico de lo que nos encontraremos en los tres primeros capítulos de la *Fenomenología del Espíritu*, incardinados en la Figura de la Conciencia (*Certeza sensible*, *Percepción* y *Entendimiento*). En ella, toda la realidad se encuentra sintetizada en lo “positivo”, aunque ello no obste para que su contenido sea –esencialmente– “negativo”. Düsing nos aclara el sentido del origen especulativo de la realidad con estas palabras: “Se puede interpretar esta ajustada interpretación de Hegel justamente sólo a través de la referencia (*Beziehung*) a la Lógica y Metafísica temprana de 1804/5 y a través de la referencia a las figuras de la conciencia de la *Fenomenología* (de 1807) que fundamentan las categorías Lógicas bajo la consideración de la respectiva Multiplicidad sistemática” Düsing (1976) op. cit., p.157.

terminológica clara, se pueda fundamentar especulativamente tanto la unidad como la positividad de la experiencia. La separación –aparente o formal– entre los términos “A” y “B”, denota una igualdad de contenido. Su constitutivo interno lo podemos ver reflejado en los siguientes pasos:

1) La distinción terminológica que se lleva a cabo en “A=B” implica, en primer lugar, una relación intrínseca de los términos que aparecen a cada lado de la igualdad, con su “forma proposicional”. De modo que, desde el punto de vista del término “A”, se proyecta el *ser-uno* en el *ser-otro* del término “B”. Pero esta proyección no es más que el reflejo de su contenido ya que, en definitiva, lo que aparece con el término “A” se convierte, a través de la igualdad “=” en el término “B”. El contenido de la convertibilidad entre términos polares, descansa en la proyección de su ser-uno “mismo” –por ejemplo “A” – a través de una “forma” distinta en que consiste su ser-otro –el término “B”. Por eso, precisamente en el Capítulo I, el Yo y la Cosa – infinitamente separados por su constitución– son los primeros elementos de la Certeza que responden a *uno* y el mismo contenido. Es decir, son “lo” mismo o “expresan” – esencialmente– la misma realidad, aunque de forma distinta.

2) Esta realidad que se expresa, aglutina dentro de la proposición –y bajo las características de la igualdad y la unidad– la positividad de la experiencia. El “ser-uno” que se refleja en el “ser-otro” responde –ambos en sus términos con sentido positivo– a un contenido idéntico cuantitativo, cuya expresión formal se llevará a cabo, entonces, cualitativamente y, si se quiere terminológicamente, en “A” y “B”. El reflejo especulativo –o “forma” de la proposición– se ve claramente representado, en el Capítulo I, en los elementos de la figura de la *Certeza-sensible*: en el Yo y la Cosa. Resulta claro que, ni el Yo, ni la Cosa son iguales –y, añadiríamos, nunca completamente– aunque lo sean, en el momento en que respondan a un contenido cuantitativo similar que consiste en el reflejo de su ser-otro.

3) La experiencia se funda, en este sentido, positivamente. Esto implica que la realidad, para ser consistente –esto es, para encontrarla unificada– no puede tener más que un solo contenido ya que, de lo contrario, chocaría frontalmente con su “ser-uno”. El mundo sería, como en el caso Cartesiano, una cosa extensa –imperfecta y mediada– o pensante –perfecta e inmediata– cuya referencia última descansaría en Dios como

“res cogitans cogitans”. Hegel va más allá, presentándonos un mundo de experiencias positivas y de acciones exteriores con sentido. Todo ello fundamentado y pre-diseñado desde la *estructura de la realidad* o, en su expresión lógica, desde la “proposición especulativa”.

4) Este esquema de acción positiva –cuyo origen especulativo venimos relatando– posee un último escollo estructural: la identidad de sus opuestos. Los términos que consideramos polares en la forma proposicional de la positividad “A” y “B” son, finalmente, intercambiables. Este hecho asombroso, producto de la lógica de la contradicción hegeliana, manifiesta el sentido unificado de la experiencia que se genera especulativamente. Los términos “A” y “B” tomados como polos expresan, una vez reunidos en la proposición, la convertibilidad directa entre forma y contenido. Así pues, el núcleo de la proposición lleva a cabo el tránsito entre términos y unifica, desde esta inversión terminológica, la realidad necesariamente. La experiencia se nos muestra unificada en su sentido positivo, aunque la veamos múltiple y, en muchos casos, contradictoria, opuesta e irreconciliable. Entonces, podemos ver que las realidades con más importancia –la noche y el día, el ser y la nada, la sustancia y el sujeto– “son lo mismo”, aunque nunca completamente²⁶, ya que no “valen”²⁷ lo mismo.

Nuestro pequeño esquema –que se encuentra en la nota 25– recoge la aplicación que la Proposición especulativa ha desarrollado desde la fórmula “A=B”. La equivalencia de los elementos que aparecen en las columnas paralelas es estricta y nos muestra su convertibilidad, incluso recíproca.

La dicotomía que establecemos en el esquema determina lo que el “otro” elemento posee como equivalencia aunque, al llevarlo a cabo simultáneamente, no se sobrepongan nunca porque, cada uno, significa un momento único de la experiencia.

²⁶ En la *Filosofía Real* podemos encontrar una referencia directa al Eter del que surge cualitativamente la realidad: “La idea como Dasein que se reúne (*zurückgegangene*) en su concepto, puede ser denominada materia absoluta o eter” *G.W. 8 (F.R II)* p.3, líneas 3-4 (Ripalda, p.5, líneas 2-3). En este sentido podemos contemplar la ironía de Hegel cuando nos habla de las Vacas negras, ejemplo que nos muestra la laxitud con que la metafísica dogmática entiende la realidad *G.W.9 (Phä)* §16, p.17, línea 28. (J. Redondo, p.122). La referencia se produce, precisamente, a la oposición que sólo es posible en la experiencia –una vez más duplicada– por la que nada es bueno o malo, tan sólo se determina así o, contrariamente.

²⁷ El concepto de valor viene determinado por el carácter de la experiencia que delimita. Resulta meridianamente claro que la noche no es el día, que el ser no es la nada, aunque su contenido sea el mismo –el ser-otro de sí-mismo– y, por tanto, valga lo “mismo”.

El sentido de negatividad –señalado al final de esta clasificación– quiere expresar la Mediación que se establece entre los distintos elementos. La mediación niega el momento esencial de lo universal y ella misma constituye lo que Hegel denomina la Distinción universal.

1.1.2. Equilibrio e Igualdad de la experiencia: reunión necesaria y unidad.

A partir de la contradicción (*Widerspruch*) –empleada como término de la proposición especulativa– surgirá la unidad de lo real. El desarrollo de este término –nuclear, como mostrábamos– en la “forma proposicional”²⁸, nos proporciona la clave de bóveda para la constitución del sistema positivo de la realidad: la experiencia tomada como conocimiento en la figura de la *Conciencia*.

La contradicción se muestra en esta “forma proposicional” a modo de criterio de distinción de la forma y como la barrera de contención del contenido. De modo que, el objetivo final de la positividad consistirá en proporcionarnos unidad de contenido y, por ende, estabilidad. Estas dos primeras instancias conclusivas se aplicarán, directa y especialmente, a los Capítulos II y III –sobre todo en el *Entendimiento*– donde se establecen las condiciones –no trascendentales– para el conocimiento de la realidad o, si se quiere, para la delimitación de una experiencia que quiera ser conocimiento. Por tanto, hablar de positividad en los tres primeros capítulos de la *Fenomenología* resulta parejo a insertar la *conciencia* dentro del devenir de la experiencia. La conciencia se establece, entonces, plena de contenido como *Figura*.

Para que este proceso experiencial sea completo, la conciencia ha de escindirse en tres “formas proposicionales”. Cada una de ellas expresa parcialmente –como venimos exponiendo– su contenido “esencial” unificado. A través de las formas cualitativas –Certeza, Percepción, Entendimiento– la conciencia es efectiva y, por tanto, real. En esto consiste la “forma proposicional” expresada en “A=B”: en el despliegue formal de un contenido unitario que corresponde con la *Conciencia*.

La “positividad” se hace plenamente manifiesta en el Capítulo V: en la Razón²⁹. Esta figura se encuentra muy alejada de la conciencia –me refiero a este hecho sólo

²⁸ “Hegel entiende que la ‘*Aufhebung*’ se produce cuando algo entra a constituir unidad con su opuesto. En la unidad se mantiene ese algo pero sin la independencia que antes tuviera. Esta nueva situación resulta una elevación ya que la unidad de los contrarios es una forma superior de realidad pero es preciso subrayar el aspecto negativo de tal elevación” Artola, (1972) op. cit., p.14.

²⁹ “La razón es una cosa; es el ser, pero en este caso la autoconciencia reaparecerá, en el elemento mismo de la razón, como negación del ser. La razón no es, se hace; niega el ser objetivo para ponerse ella misma” Hyppolite (1974), op. cit., p.65.

experiencialmente— aunque, sin embargo, posea su mismo sentido unitario. Su contenido se expresa reflexivamente en los distintos ejemplos —de los que hay casi clasificaciones categoriales— que en la realidad se nos ofrecen. Me refiero, evidentemente, a la estructuración de la realidad —en este caso, tan claro— que constituye un ejemplo manifiesto de la aplicación de la “proposición especulativa” a la experiencia desde el primero hasta el último de sus recovecos.

La experiencia —y su contenido esencial— se desarrolla en todas las cosas de la realidad³⁰. La razón expresa, de este modo, su poder, su soberanía y, por ende, el valor que posee la realidad tomada positivamente.

1.2. La multiplicidad que se expresa como negatividad, contradicción y síntesis.

Una vez que hemos analizado pormenorizadamente la “proposición especulativa” —en su “forma proposicional” desde el momento de la unidad— llegamos a su culminación expositiva a través de la multiplicidad. La “proposición”³¹ nos mostraba una segunda vía de desarrollo —que denominábamos “A=A”— fundamentando la diversidad, al mismo tiempo que la diferencia. Esta proposición expresaba la paradoja que surgía cuando dos cosas podían ser equivalentes y, al mismo tiempo, fundar un *Mundo* de diferencias básico.

Por primera vez en toda la *Fenomenología*, podemos hablar de diferencias que se reúnen en un lugar de *incierto existencia*: en la *Autoconciencia*. En esta figura comienza el sentido inaugural de la multiplicidad expresado en la “proposición especulativa”.

1.2.1. El comienzo del viaje en la dialéctica de la Autoconciencia.

Vamos a recorrer este momento inaugural a partir de los rasgos que la caracterizan. En primer lugar, la Verdad que encontramos en la *autoconciencia* se

³⁰ Fijémonos detenidamente en el catálogo de la contingencia que se realiza en el Capítulo V, en la *Razón observante*: “Por tanto, la razón tiene ahora un interés universal en el mundo, porque es la certeza de tener su presencia en él o de que la presencia sea racional. La razón, que al principio no hace más que barruntarse en la realidad o que sólo sabe esta realidad como lo suyo en general, procede en este sentido hasta la toma universal de posesión de la propiedad de que está segura, y planta en todas las alturas y en todas las simas el signo de su soberanía”.

”Die Vernunft hat daher jetzt ein allgemeines Interesse an der Welt, weil sie die Gewissheit ist, Gegenwart in ihr zu haben, oder dass die Gegenwart vernunftig ist. Zuerst sich in der Wirklichkeit nur ahndend, oder sie nur als das ihrige überhaupt wissen, schreitet sie in diesem Sinn zur allgemeinen Besitznehmung des ihr versicherten Eigentums, und plant auf alle Höhen und in alle Tiefen das Zeichen ihrer Souveranität“ *G.W.9 (Phä)* p.137 líneas 29-35 (J. Redondo, p.348).

³¹ Véase *G.W. 4, Differenzschrift* pp. 23-27 (Rodríguez Tous pp. 24-29).

refiere a la “Certeza de sí mismo” y, por tanto, podemos encontrarla dentro de sí. De modo que, cuando la analizamos pormenorizadamente, vemos en la *dialéctica del amo y el esclavo* el momento de la síntesis que funda, a partir de la unidad, una multiplicidad polar. Tanto en el amo, como en el esclavo, se muestra una diferencia divergente. Parece que estos dos estadios se contraponen y chocan eternamente. Pero la realidad es muy distinta; el *amo* y el *esclavo* poseen un contenido común que se “expresa” (*sich ausdrückt*) en el polo opuesto –antagónico– a través de su realidad sintética: su ser-otro. La *Verdad* de la autoconciencia se juega en la dialéctica que se produce entre los dos polos de una misma realidad. Ni el amo ni el esclavo pueden darse –como realidades– por separado. Su propia definición –y su inserción plena en la realidad– es dependiente de la de su contrario. De modo que, su sola denominación, constituye ya un “juego” que implica una “dialéctica” y, por tanto, una realidad en movimiento.

Pero analicemos cuánta realidad contiene la dialéctica del amo y el esclavo. Veamos cómo su juego se produce especulativamente, es decir, como reflejo de la instancia propia del uno en el otro. La realidad de la dialéctica –si abstraemos el término, como se realizará en los capítulos posteriores– consiste en un “juego” entre dos elementos por separado, que no incluye a ninguno más. Por tanto, su realidad es auto-experiencia y su contenido muestra la duplicidad de cualquiera de los “momentos” que se producen en ella. Éstos constituyen la *estructura de la realidad*³² que, a través siempre de un tercero, sintetizará la multiplicidad que posee la unidad dentro de ella.

Este asunto complejo podemos verlo en las dos partes de la proposición por separado: a) si nos ubicamos en el nivel universal o múltiple –por otro lado lógico abstracto– de la proposición especulativa, nos encontraremos con que del esquema “A=B” equiparará dos elementos heterogéneos cualquiera –que se puedan encontrar en la realidad– y los equilibrará a través de su reunión sintética³³. De modo que, el

³² “Esta necesidad intrínseca está, a su vez, basada en la estructura dialéctica de lo real pensado. En este caso la estructura dialéctica significa que el contenido de la lógica no puede considerarse como una materia que se ordena desde fuera de acuerdo con unos criterios formales ‘a priori’. Es la misma naturaleza del contenido quien se ordena a sí misma. Pero esta ordenación significa que existe, en medio de las diversas configuraciones del pensamiento, un principio común que se va desplegando a lo largo de todas ellas. Este principio común debe entenderse como la presencia de la totalidad ya desde el principio del proceso. Por esta razón ya desde el principio del proceso podemos anticipar cual va a ser el resultado. Pero esta anticipación necesita ser confirmada por la manifestación progresiva de todas las determinidades (*Bestimmtheiten*) que la integran. En cada momento del proceso se repite, se vuelve a tomar aquella anticipación inicial. Cada vez que se repite adquiere una mayor riqueza; de ahí que los momentos no sean intercambiables” Artola, (1972) op.cit., p.85.

³³ “No obstante, ya advertimos que en esa especulación del pensamiento como tal, a pesar de su universalidad extensiva e intensiva, quedaba fuera, de alguna manera, el nivel más elemental de la pura certeza, del puro saber inmediato” Artola, (1972) op. cit., p.108.

resultado es la unidad. De hecho, lo que era diferencia –en los propios términos– pasa a ser igualdad, cuando lo consideramos en su contenido. Es decir, el Yo y la Cosa; la Conciencia y el Fenómeno, se hacen “uno” cuando se reúnen –por medio de un tercero– y fundan la positividad; b) si, por contra, nos ubicamos en el nivel simple de la proposición, veremos que el esquema “A=A” fundamenta una nueva realidad especulativa. Nos referimos a la convertibilidad entre forma y contenido que expresa “A=A”. Por un lado, tomaremos “A” como apariencia, como forma de lo que al otro lado –y aun con la misma expresión, con la misma apariencia– se señala como contenido. De modo que “A” no sale fuera de sí misma, sino que se “refleja” especulativamente –y, por tanto, duplicadamente– en α) una forma y β) un contenido, expresados con la misma grafía.

Con la expresión “A=A” no nos referimos –como lo hiciera Fichte o Schelling– a una separación meramente lógica entre un término positivo “A” y otro negativo “no-A”. Esta separación entre forma y contenido –reunidos en una misma expresión– resalta el carácter sintético de la realidad tomada en su sentido múltiple. Por tanto, el contenido será lo que determine la realidad y la distinga. Por esta razón, los capítulos centrales –y el final– de la *Fenomenología* son más fáciles de entender y, por supuesto, ocupan más extensión en el cuerpo de la obra. A partir del Capítulo IV no se necesita buscar el “objeto” fuera *de sí*, sino que las figuras que expresan la proposición “A=A” –me refiero a la Autoconciencia, el Espíritu, la Religión y el Absoluto– lo tienen a la mano, ya que forma parte de su ser-otro que no es forma, sino contenido.

1.2.2. Carácter absoluto de la proposición especulativa.

Darse cuenta –y ser conscientes, al mismo tiempo– de que, de la “proposición especulativa surge toda la realidad, no parece aclararnos el porqué se la toma, a partir de su momento especulativo, con un carácter fundamentalmente doble³⁴. Una de las claves de esta duplicación de la realidad –como mostraremos más adelante en una

³⁴ “Este *Instrumento del filosofar* no puede ser comprendido simplemente como el término [dato] de una estructura lógica determinada, a través de la que el filosofar del Juicio ofrecería la solución de la tarea de la Filosofía determinada por Hegel, como construcción del absoluto para la conciencia (...) La solución de dicha tarea [de la Filosofía] es, por tanto, en este contexto el resultado de cada proceso, a través del que y mediante el cual la reflexión, como cualificación filosófica y, al mismo tiempo, el hacer-posible (*Ermöglichung*) su resultado y su propia superación, se da [produce] en él [en el resultado]” Trede (1972), art. cit., p.132.

cuadruplicación oculta– consistiría en ubicar su conclusión en el Absoluto³⁵, lugar en donde se reunirían, sintéticamente, “A=A” y “A=B”³⁶.

La mayor complejidad del Capítulo VIII *Saber absoluto* consiste en la brevedad expositiva –no de su extensión– de su contenido, sino en la densidad de la argumentación que allí se lleva a cabo. Uno de los rasgos más sobresalientes es su contenido, que se nos revela cuando nos preguntamos por su realidad. ¿Qué lugar ocupa el Absoluto; dónde podemos encontrarlo; qué podemos hacer con él? Todas estas cuestiones se solucionarán contundentemente en la última parte de nuestro trabajo, en la sección monográfica dedicada, precisamente, a la figura del absoluto. Pero, en este momento, sólo nos interesará la última de ellas: su utilidad.

Puede parecerse paradójico que, en una obra de tanto calado histórico y filosófico, una cuestión de utilidad (*Nützlichkeit*) sea el elemento clave para su análisis. El absoluto posee una “utilidad” por encima de su propia realidad. Ésta consiste en que, el movimiento de la conciencia que se produce en el Absoluto, responde a la totalidad de sus momentos, que son tomados en conjunto y reunidos en una instancia sintética³⁷. El peculiar carácter de “reunión” –de síntesis– refleja aquél momento de transición o puente, que se establecía entre la Naturaleza y el Espíritu³⁸.

Ambas realidades –que se encuentran sin resistencia en el Absoluto– se determinan en dos elementos que no pertenecen a su figura. Me refiero al *Yo* y a la *Cosa*. El bucle de fundamentación que se produce entre el Capítulo VIII y el I, determina un universo de relaciones basadas en el desarrollo de la proposición especulativa y su doble sentido como forma proposicional “A=A” y “A=B”. Estos dos elementos de la proposición se dan juntos “sólo en el Absoluto” –en ningún momento más– y, por tanto, en ninguna otra figura. De la misma proposición –de su estructura–

³⁵ “También en su primer término (*Ansatz*) del conocimiento especulativo del absoluto Hegel retuvo, sin embargo, el pensamiento que no se reunía con el juicio escindidor (*trennende Urteil*) en la comprensión del absoluto; lo racional podría ser conocido originariamente en la conclusión (*Schluss*)” Düsing (1976) op. cit., p.200.

³⁶ “¿Qué ocurre en cambio cuando ligamos ambos extremos? Cada uno va “tiñéndose” entonces del significado de su contrapuesto, va teniendo en él su verdad, licuando su “costra” de sentido propio (...) Ahora bien, eso que es “lo mismo” no es ni Logos ni Vida, sino su conexión e interacción: su copertenencia, la motilidad que niega la consistencia de ambos extremos (...) Concebir eso es *pensar especulativamente*” Duque (1998), op. cit., p.554.

³⁷ “El elemento del saber se convierte en elemento de la filosofía especulativa, particularmente de la lógica, y los momentos de la lógica corresponden en ciertos aspectos a los momentos de la fenomenología, sólo que aquí la diferencia entre la conciencia y la autoconciencia ya no se presenta, sino que se ha convertido en una diferencia inmanente al contenido, dejando de ser una diferencia en la aprehensión del contenido” Hyppolite (1974), op. cit., p.61.

³⁸ Véase también Artola: “Al llegar a la esfera del espíritu nosotros hacemos objeto de nuestra consideración especulativa nuestro mismo pensamiento” Artola, (1972) op. cit., p.108.

surgirán, por separado, la *unidad* y la *diferencia*³⁹. Así pues, dependiendo de lo que se quiera fundamentar, la proposición mostrará una realidad u otra, aunque siempre unificada, en la síntesis de la experiencia. El absoluto nos muestra una doble cara aunque consista –en su mayor parte, no lo olvidemos– en el fundamento de la multiplicidad. Este carácter *dual, errante y paradójico*, muestra el principio hegeliano “*contradictio est regula veri, non contradictio, falsi*” tal cual lo expone en su propias “Tesis” para la habilitación⁴⁰.

Uno de los problemas derivados de la contradicción lo anticipamos ya, en este momento. Me refiero a la reunión sintética entre la “Mediación” de *primer y segundo orden* –lo que denominamos *simple y doble*– ya que, ninguna de ellas, se encuentra fija y estable en el Absoluto. Pero, más allá de estos rasgos divergentes, el absoluto se nos muestra –en su plenitud de funciones– como el elemento genuino expresivo de la proposición especulativa. Y, señalo este hecho, por encima del carácter culminante o de “clausura” imputado –con buenos y extensos argumentos– por H. Kimmerle⁴¹. Para solucionar este problema recurriremos, brevemente, a la interpretación de K. Düsing⁴².

El planteamiento del Absoluto es para Hegel –junto con Schelling– la instancia que reúne el “uno” como unidad de lo *uno* y de lo *múltiple*. A esta unidad se la denomina “Indiferencia” (*Gleichgültigkeit*). Paralelamente, la correlación con lo múltiple se denominará relación (*Verhältniss*), ya que reúne la identidad relativa de lo “uno y de lo múltiple”⁴³ aunque, en este caso, en movimiento: dialécticamente. El panorama que nos propone Düsing, produce un resultado manifiesto: que la “proposición especulativa” constituye la *estructura de la realidad*. Ésta, consecuentemente, se “incardina” en los *Seiendes*⁴⁴ o vivientes –en su sentido latino de

³⁹ “Ambos juntos, el sistema en el desarrollo y la historia en su despliegue son ‘la historia conceptuante’ del (aislado) ‘espíritu absoluto’ (*Phä*, 564 [citada por la edición de Hoffmeister]), del ‘Volkgeis’ universal y del ‘Weltgeist’ universal” Comoth (1984), art. cit., p.89.

⁴⁰ *G.W. 5 Schriften und Entwürfe (Sch.u.E) Texte zur Habilitation* „Dissertationi Philosophicae de Orbis Planetarum Premisae Theses“ Tesis n° I, p.227. Complementariamente podemos ver la Tesis n° III, donde se explicita el sentido del, así denominado más tarde *Dreieck*: “*Quadratum est lex naturae, triangulum, mentis*” *Ibid*.

⁴¹ Véase Kimmerle, H. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens* (1970), He-Stu Beiheft n°8 pp. 267-269.

⁴² Véase Düsing, K. *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Verlag Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983. pp.172-73.

⁴³ “La determinación (*Bestimmung*) correlativa de lo uno como unidad de lo uno y lo múltiple lo denomina Hegel, junto con Schelling ‘Indiferencia’, que está estructurada, por cierto, en-sí; la determinación correlativa de lo múltiple la denomina Hegel ‘Relación’ (*Verhältniss*) como identidad relativa de lo uno y lo múltiple” Düsing (1983) op. cit., p.173.

⁴⁴ “Así mantiene una estructura compleja del *Seiendes* propiamente, que para él es de la sustancia pura, en efecto, la unidad de la ‘indiferencia’ y de la ‘relación’ de lo uno y de lo múltiple” Düsing (1983) op. cit., p.173.

ente– en los que, la sustancia, tomada como elemento de la totalidad es, al mismo tiempo, unidad de la *indiferencia* y de la *relación*. El absoluto reúne y sintetiza la doble estructura de la realidad en un momento contradictorio. Además, Düsing nos recuerda que, lo que era analogía constitutiva para Kant –la sustancia, el continuo, el tiempo– resulta, para Hegel, Antinomia⁴⁵.

El salto de contenido de la una a la otra –de la *analogía* a la *antinomia*– determina, absolutamente, dos mundos enfrentados –como lo están cada uno de los términos de la “proposición especulativa”– “A” frente a “A”, que determina la multiplicidad por un lado y, “A” frente a “B”, que determina la unidad. Todo ello, como veíamos en la sección anterior, a través del término central de la igualdad “=”.

Cualquiera de las determinaciones que queramos hacer del absoluto ha de pasar necesariamente por la *estructura* que representa la “proposición especulativa”. Me refiero, concretamente, al movimiento dialéctico que se produce entre la Indiferencia y la Relación, tan bien ilustrado en el *Periodo de Jena*⁴⁶, a partir de la determinación del Pueblo, el Estado y la Constitución –que se llevaba a cabo en el *Naturrechtsaufsatz*, el *Differenzschrift* y el *System der Sittlichkeit* respectivamente⁴⁷. Esta “determinación” de los elementos de la realidad humana manifiesta y, expresa, la más alta esencia de la que son deudores: de su filiación con el absoluto.

De modo que, la vinculación explícita del absoluto con la realidad se determina a través de la misma “proposición especulativa”. Ésta, desarrollada en su respecto múltiple como “A=A”, refleja la realidad del “Para-sí”. En este sentido, se efectúa el tránsito manifiesto que va de la “Sustancia al Sujeto” expuesto, con toda claridad, en el *Prólogo* de la obra. Este tránsito, consiste en la identidad genérica que experimenta el “ser-uno” cuando se relaciona con su “ser-otro”. En este juego se lleva a cabo –in

⁴⁵ “Así puede ser representado según Hegel el Absoluto en un sistema de la Ciencia. El método del conocimiento especulativo es, según su formulación en el *Differenzschrift* ‘ni sintético ni analítico’. Las antinomias de las que se sirve son ambas, en el sentido de Hegel, iguales; contienen el conocimiento de la desigualdad y de la igualdad en sí, en tanto que el Conocimiento y la excelencia de la contradicción necesitan la intuición de la identidad absoluta”. Düsing (1976) op. cit., p.143.

⁴⁶ “Entonces Hegel no ha pensado sin embargo desde el principio, sino en Jena, desde 1801 en el polo (*die Seite*) crítico de la filosofía, que se presupone en primer lugar en una metafísica (o ‘Filosofía’) y en la lógica introductoria, en 1806 piensa ya en la *Fenomenología del Espíritu* como una parte especial del Sistema realizado, aunque él ha sido consciente ya desde el principio –como lo muestro más abajo– de la problemática y provisionalidad (*Vorläufigkeit*) de tales términos” Trede (1972), art. cit., p.127.

⁴⁷ “La introducción a la parte lógica y metafísica se producen como tarea en el *System der Sittlichkeit*, así como se manifiestan en ambas ‘Filosofías del Espíritu’ de 1803/04 y 1805/06 significativamente. Ambas consisten en inaugurar en una primera parte el momento fundamendador las relaciones sociales humanas – lenguaje, trabajo y familia– en el sentido de momentos simples y limitantes y, trasladarlos a través de su desarrollo en su esporádica adherente negatividad en la esfera de la moralidad real como Organismo estatal” Trede (1975) art. cit., p.200.

extenso— lo que la “proposición especulativa” posee como contenido. Por tanto, el sentido especial de la *Fenomenología del Espíritu* se incardina en la sustancia, ya que contiene —lógica y existencialmente— la estructura de la subjetividad. Estas afirmaciones vinculan todos los elementos de la “proposición” con su ser-otro⁴⁸. En este caso al *Sujeto* y, en el lugar de la proposición especulativa, a la Experiencia. La *Sustancia* se compone de la identidad absoluta de sus determinaciones contrapuestas y contiene la totalidad de la proposición, en el doble modo de “A=B” —que representa la unidad y la universalidad— y de “A=A” —que representa la multiplicidad y la simplicidad. Por tanto, cada modo por separado, no posee el sentido de la totalidad requerido por una experiencia que quiera ser completa y que se encuentre además en movimiento. La sustancia reúne —en torno a sí, en su esencia— la unidad y la multiplicidad simultáneamente ya que, es el resultado del Devenir —el movimiento por excelencia o tránsito de la *sustancia al sujeto*.

1.3. Identificación del *Prólogo de la Fenomenología del Espíritu* como extensión dialéctica de la tensión entre lo positivo y lo negativo.

De entre todos los capítulos en que se van desplegando la *Fenomenología del Espíritu*, el *Prólogo* constituye un ejemplo relevante —debido a un contenido tan denso como esclarecedor— de la fundamentación “especulativa” de la filosofía de Hegel⁴⁹. Este hecho es tan claro que —como nos hemos referido anteriormente— *hemos de volver* a dicho *Prólogo* para concluir con nuestra caracterización —por otro lado genérica— de la “proposición especulativa”⁵⁰. Dicha proposición se fundamenta en el presupuesto metafísico siguiente: cuanto más contenido lógico —especulativo— tiene una realidad, mayor es la capacidad que posee ésta para ser-otra. En el fondo de esta cuestión, descansa la idea hegeliana de sistema pero, sobre todo, de la compatibilidad de dicho

⁴⁸ En especial véase cómo al final del proceso emerge la “expresión del Absoluto” y, sobre todo, el devenir de una figura a otra: “Entonces Hegel habla de ‘Ley de la auto-destrucción’ (*Selbstzerstörung*), que ha de producir la reflexión para ‘Devenir’ razón” Trede (1972), art. cit., p.133.

⁴⁹ “Sin embargo, es preciso advertir que esta celebrada concepción de la proposición especulativa (párs. 57-66 del *Prólogo*) sólo de paso es mentada ulteriormente, y en tono crítico. Por un lado, habría que decir que al menos en las grandes obras publicadas (*Phä* y *WdL*), y salvando prólogos y escolios (las llamadas “Notas” de *WdL*, a veces extensas), la filosofía hegeliana está toda ella expuesta en proposiciones especulativas” Duque (1998), op. cit., p.553.

⁵⁰ “La *Dialéctica* es aquí para Hegel el método científico, cuya fundamentación pertenece a la Lógica especulativa. Hegel no la define [a la dialéctica] en el ‘Prólogo’ a la *Fenomenología*, sino que da sólo referencias únicas a su significación” Düsing (1976) op. cit., p.201.

sistema con el proceso general –universal, *allgemein*– de la experiencia o Devenir. Pues bien, sólo en el *Prólogo* es esto posible⁵¹.

La capacidad “especulativa” y fundamentadora de este breve apartado (*Stückchen*) de la *Fenomenología del Espíritu*, va más allá del propio cuerpo de texto de la obra. Es, por tanto, un capítulo independiente escrito, como sabemos, mucho antes –y con mucha más carga potencial-especulativa– que la obra entera.

Al margen de razones históricas y clasificadoras, cuando leemos los primeros párrafos del texto⁵² nos encontramos de frente con un proyecto que surge directamente de las relaciones que establece el absoluto con la realidad. Una de estas relaciones constituye, en su vertiente “proposicional”, el contenido de la experiencia y responde –al mismo tiempo– al proceso del Devenir: al tránsito de la sustancia al sujeto.

1.3.1. La vinculación del Absoluto con el Dasein.

La primera tarea de Hegel consiste en una crítica a las filosofía que proponen sistemas “cerrados” –como puede ser el de Spinoza⁵³ en cuanto a la sustancia y el de Kant en la formalidad que adquiere la subjetividad trascendental– en una lucha contra aquellos “paraísos perdidos”, aquellas instancias supra-sensibles –en el sentido platónico del término– donde una *Idea* pura, simple, no-tangible, recoge el sentido –y el fundamento inmediato– de la realidad. De modo que comenzando por el final de la cuestión –proceso que era tan caro para Hegel– hemos de referirnos al *Parménides* de Platón⁵⁴. La cuestión del Ser y su término dialéctica⁵⁵ serán adoptados por Hegel –con un sentido modificado– como si fueran suyos propios.

⁵¹ “En el ‘Prólogo’ Hegel interpreta la unidad de este movimiento metódico al principio, en el desarrollo y, al final con ayuda de la teleología aristotélica” Düsing (1976) op. cit., p.201.

⁵² El *Prólogo* se encuentra establecido –como señalamos– en 72 párrafos de extensión variable aunque, con un contenido igualmente profundo. Muchas ediciones clasifican la obra con títulos que reflejan el contenido de la misma –por ejemplo la clásica de Hoffmeister y Lasson– pero nosotros nos decidimos por lo que originalmente decidió Hegel: no ponerle rótulos a dicho *Prólogo*. Al igual que no le quiso poner rótulos al Devenir o a la Mediación, auténticos protagonistas del trozillo (*Stückchen*) citado.

⁵³ “¿No podría ser la duplicación del sistema una repercusión (*Auswirkung*) del interés (*Beschäftigung*) de Hegel por Spinoza, por la que el *deus sive natura* es tan idéntico como distinto? Dicho interés por Spinoza en los primeros años de 1800 se atestigua por la recensión no completa de Hegel del *Gott* de Herder, así como a través de las citas en el *Differenzschrift*” Schneider (1975) art. cit., p.156.

⁵⁴ Nos referimos a *G.W.* 9, §71, p.48, línea 31 (J. Redondo, p.173), en el cual se hace referencia explícita a su “contenido” por encima de otras obras platónicas. De hecho el *Parménides* trata de la cuestión del Ser –como luego lo hará explícitamente Aristóteles en otro sentido muy distinto– de una forma muy “extraña” en relación con el cuerpo general de su propia obra filosófica. Señalamos este hecho y, además, mencionamos que sólo tres autores aparecen “explícitamente” en el *Prólogo* –tanta era la consideración que tenía Hegel de ellos. Me refiero al citado Platón, Aristóteles y Anaxágoras –con su término *Nôus*. El resto, partiendo de Spinoza, pasando por los empiristas y, finalmente, Kant, son mencionados de refilón, incluso con ironías como “la vaciedad de la Analogía” –caso de Kant.

La segunda tarea –la auténticamente importante– consiste en establecer la vinculación del Dasein con el absoluto. Esta vinculación consiste en transitar del primer estado –el absoluto mismo– a través de la “proposición especulativa”. De modo que, las críticas a los sistemas especulativos monocromáticos (*einfarbig*)⁵⁶ comienzan con el establecimiento de la fórmula proposicional “ $A=A$ ” de la cual, si sólo se extrajese la unidad, resultaría tan vacía como carente de sentido⁵⁷. La “proposición especulativa” posee un sentido que va más allá de su mera formulación⁵⁸. Ésta se ubica claramente como origen y fundamento de una realidad que es más que su mera “proposición”, y que consiste en una extensión dialéctica de su contenido –o exteriorización– en lo *positivo* y lo *negativo*. Ambos se toman como momentos, cuyo resultado –su realidad– consiste en la “experiencia” que hacen posible. Por tanto, nada existe en la experiencia con más “realidad” –y, por tanto, nada es más concreto– que el Dasein.

Éste elemento inmediato de la realidad, reúne toda la experiencia sintéticamente en un momento, el cual constituye su resultado⁵⁹. Dicho momento contiene la necesidad interna de su naturaleza –esencial– y la externa del Tiempo⁶⁰.

1.3.2. Explicación lógico-especulativa del tránsito de la sustancia al sujeto.

Tal y como se expresa la “proposición especulativa” –a partir de su doble constitución como “forma proposicional” y “contenido esencial”– la realidad surge con un origen determinado –sea desde la igualdad o desde la des-igualdad. Ambos orígenes le son lícitos a la experiencia. Ambos se constituyen también sólidamente como términos de la “proposición”, cada uno de los cuales establece una forma proposicional en la igualdad “ $A=B$ ” o, contrariamente en la desigualdad “ $A=A$ ”.

⁵⁵ “Todas las dialécticas precedentes conducen, por tanto, a la sustancia ética, es decir, al espíritu real” Hyppolite (1974), op. cit., p.67.

⁵⁶ *G.W.* 9, §51, p.38, línea 12 (J. Redondo, p. 153).

⁵⁷ “Considerar un Dasein cualquiera tal como es en el absoluto, equivale a decir que se habla de él como un algo; pero en lo absoluto, donde $A=A$, no se dan ciertamente tales cosas, pues allí todo es uno” *G.W.* 9, §16, p.17, líneas 22-25 (J. Redondo, p.122).

⁵⁸ “Uno es el de igualdad entre el sujeto y el objeto como corresponde a todo conocimiento verdadero. Pero otro es el de la desigualdad. Esta desigualdad consiste en la oposición entre sujeto y objeto (...) La separación entre sujeto y objeto es el resultado de una extrañación, de una alienación el espíritu que se hace objeto de sí mismo (...) Así resulta que la desigualdad es un elemento negativo pero incluido dentro de un proceso cuyo punto de partida es la simplicidad indiferenciada y cuyo término es la verdad de sí mismo” Artola, (1972) op. cit., p.127.

⁵⁹ “Pero este resultado es incluso inmediatez simple, entonces es la libertad autoconsciente, que gira sobre sí misma, y que no ha portado la contraposición ni la ha abandonado (*liegen lässt*), sino que la ha reconciliado con ella misma”. *G.W.* 9, §21, p.20, líneas 7-10 (J. Redondo, p.126). Véase también Artola, (1972) op. cit., p.221.

⁶⁰ *G.W.* 9, §5, p.11, líneas 28-33 (J. Redondo, p.114).

De lo que nunca serán deudas –ninguna de las dos “fórmulas proposicionales”– es de su vinculación con el absoluto, donde dicha “proposición”, al encontrarse en el elemento abstracto –y, por ende más universal de la realidad– toda transformación, todo cambio sustancial⁶¹, se produce sin resistencia –como dirá, posteriormente, la *Ciencia de la Lógica*.

La vinculación que se establecía con el Absoluto –con lo más general y, por ende, universal abstracto– y el Dasein –con el elemento más concreto de la realidad– destaca, en primer lugar, la “necesidad de desigualdad” del absoluto⁶². Dicha desigualdad se expresaba, precisamente, con la “fórmula proposicional” “A=A”. De ella se extrae, al tomar al Absoluto como un momento más de la realidad, el momento negativo de ésta. Y es a partir de la desigualdad y de la distinción, desde donde la sustancia revoluciona su contenido esencial⁶³, lo exterioriza y hará de él su ser-otro: se transformará en sujeto.

En cuanto a la posición de la igualdad –expresada acertadamente por la fórmula proposicional “A=B”– encontramos el fundamento mismo de la “negatividad”⁶⁴. ¿Cómo –podemos preguntarnos– puede existir una “proposición especulativa” que contenga un “elemento”⁶⁵ común en lo *negativo* –tomado como momento– y en la *negatividad* –tomada como constitutivo del movimiento? La solución a este cuestionamiento viene dada al volvernos –una vez más– al núcleo de la proposición, al término central que reflejaba la igualdad “=”. Así pues, este término establecía la vigencia e importancia que comportaba como “direccionador” –o “corredor” circular– a través del cual la “proposición” giraba hacia cada una de sus “fórmulas proposicionales”. Por tanto, la igualdad –y, en este caso, la autoigualdad (*Sichselbstgleichheit*)– ejerce la función específica que sólo lo *negativo* es capaz: ser el medio a través del cual se produce el tránsito genérico de una realidad a otra. Sólo la negatividad tiene la fuerza constitutiva como para disolver cada Dasein internamente y hacerlo otro.

⁶¹ “Que lo verdadero no es solamente sustancia, sino sujeto” Hyppolite (1974), op. cit., p.59

⁶² “La desigualdad, que se establece en la conciencia entre el yo y la sustancia, que es su objeto, es la Distinción (*Unterschied*), o lo negativo en general”. *G.W.* 9, §37, p.29, líneas 29-30 (J. Redondo, p.140).

⁶³ Aunque esa transformación, al hacerse a través de la proposición, lleva consigo una “Inhibición” o entorpecimiento interno si dicha transformación se quedase sólo al nivel de la “proposición”. Por tanto, necesitamos que el contenido “modificado” se exteriorice produciendo un auténtico movimiento dialéctico. Véase *G.W.* 9, §65, p.45, líneas 15-17 (J. Redondo, p.167).

⁶⁴ “El nous, la simplicidad es la sustancia. Ella, por mor de su simplicidad o autoigualdad aparece como posición fija y permanencia. Pero, esta autoigualdad es negatividad; por eso transforma el Dasein fijo en su disolución” *G.W.* 9, §55, p.40, líneas 21-24 (J. Redondo, p.158).

⁶⁵ “En modo comparativo, aunque menos significativo que más adelante, Hegel aclara en el ‘Prólogo’ de la *Fenomenología* que el ‘elemento’ de la Dialéctica, que ha de ser representada en el vínculo (*Verknüpfung*) lógico de proposiciones (*Sätzen*), es el ‘concepto único’”. Düsing (1976) op. cit., p.202.

Una vez situados en el movimiento de transformación interna denominado determinación (*Bestimmtheit*), veamos qué comporta. En primer lugar, una referencia directa a un ser-otro y, en segundo, una “violencia” que se produce en el seno interno del propio movimiento⁶⁶. Ambos estados pertenecen a la esencia del Dasein, como los polos extremos del Pensamiento y de la Interioridad, tomados en su “simplicidad”. Por ende, dicha simplicidad constituye –en el marco de la proposición especulativa– la simplicidad y el ser-uno que busca su ser-otro. Esta operación especulativa constituye el movimiento básico de exteriorización denominado propiamente determinación.

Por tanto, “determinación” y “exteriorización” del contenido interno se identifican como las operaciones que la “proposición especulativa” lleva a cabo en cada movimiento, cuando quiere buscar su ser-otro. Dicho movimiento se conoce genéricamente con dos nombres que, en este momento se equiparan: devenir y racionalidad⁶⁷. Ambos son la expresión de los dos polos que, uno a cada lado de la proposición, permiten la convertibilidad entre forma y contenido. La vinculación de los dos términos “proposicionales” establece una relación (*Verhältniss*) que se denomina *Necesidad lógica*, cuya base descansa en el modo de filosofar “especulativo”⁶⁸.

1.3.3. Las nociones que se desprenden de la “forma” especulativa de filosofar.

A partir de esta nueva forma de filosofar surgirán tres “nociones” que estructurarán la realidad de acuerdo con el sentido con el cual se oriente cada “fórmula proposicional”. Nos referimos al En-sí, al Para-sí y, finalmente a la negatividad. Cada uno de los cuales consiste en la determinación (*Bestimmung*) de la autoigualdad⁶⁹. Al ir un poco más allá, nos encontramos con que el contenido negativo del pensamiento

⁶⁶ “La Determinación parece serlo primero como referencia a un ser-otro, y comunicarle su movimiento a través de una “violencia” (*Gewalt*) exterior; pero el que tenga en sí misma su ser-otro y sea automovimiento es lo que va precisamente implícito en aquella simplicidad del pensamiento, pues ella es el pensamiento que se mueve y se diferencia a sí mismo, la propia interioridad, el concepto puro” *G.W.* 9, §55, p.40, líneas 24-30 (J. Redondo, p.158).

⁶⁷ “Así es la inteligibilidad un devenir y como tal devenir es racionalidad” *G.W.* 9, §55, p.40, líneas 30-31 (J. Redondo, p.158).

⁶⁸ “En esta naturaleza de lo que es, que consiste en ser su concepto en su Ser, descansa la necesidad lógica en general; sólo ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico, y es precisamente saber del contenido en la misma medida en que el contenido es concepto y esencia o, dicho en otros términos, solamente ella es lo especulativo” *G.W.* 9, §56, p.40, líneas 32-35 (J. Redondo, p.158).

⁶⁹ “El esfuerzo lleva consigo la preocupación en el concepto como tal, en las determinaciones simples (*einfaehen Bestimmungen*), como por ejemplo, del En-sí, del Para-sí de la autoigualdad” *G.W.* 9, §58, p.41, líneas 25-27 (J. Redondo, p.159).

corresponde con “su movimiento inmanente y determinación (*Bestimmung*)”⁷⁰, aunque su exteriorización sea positiva “como el todo mismo”⁷¹.

De estas tres caracterizaciones extraemos el sentido general del devenir que viene expresado a través de la “proposición especulativa”. En primer lugar tomaremos el pensamiento conceptuante en relación con el contenido mismo de la realidad, ya que habíamos demostrado que pensamiento –racionalidad– y devenir responden con el contenido y la forma de la realidad. Por tanto, el movimiento que se genera a partir de estas dos instancias responde a la operación de determinación (*Bestimmung*), la cual fija el sentido de la realidad a partir de la posición desde la que surge.

En este momento podemos distinguir los términos a) *Bestimmung* y b) *Bestimmtheit* traducidos al castellano por determinación⁷²:

a) La *Bestimmung* consiste en la operación de fijación del contenido que lo “determina” frente a los demás. Dicha operación estabiliza, frente al movimiento, el sentido negativo de la realidad y, por tanto, su posibilidad de cambio. Este procedimiento tiene un resultado exterior que es positivo y al que denominamos, habitualmente cultura (*Bildung*). Así pues, lo podemos ver claramente ejemplificado en el Capítulo II *Percepción* bajo el término negación⁷³.

⁷⁰ G.W. 9, §59, p.42, líneas 19-20 (J. Redondo, p.161)

⁷¹ G.W. 9, §59, p.42, línea 20 (J. Redondo, p.161).

⁷² Para aclarar y delimitar completamente la cuestión nos remitimos a Artola que, con el siguiente texto, despeja toda ambigüedad sobre las relaciones que conlleva la determinación. De hecho Artola mantiene la unidad de significación dando como válida la “diferencia” que al traducir ambos términos al castellano añade Roces. El presente texto, aunque hace referencia la *Ciencia de la Lógica*, arroja suficiente luz al problema ya propuesto en nuestra *Fenomenología del Espíritu*: “Para Hegel existe además una estrecha vinculación dinámica manifiesta en el término “*Bestimmung*” que debe entenderse como determinación en el sentido dinámico. La “*Bestimmung*”, determinación, añade a la “*Bestimmtheit*”, determinidad, una orientación hacia lo otro de alguna manera (W.L. p.107-110). En estos textos se hace ver que la determinación añade a la determinidad un destino” Artola, (1972) op. cit., p.29 (Véase también en Artola, (1972) op. cit., p.62 nota nº 30). Una diferencia parecida se expone en la *Filosofía Real*: “En cuanto a lo que hemos expresado, es el eter o la materia absoluta en-sí, o la pura autoconciencia como viviente (*seiend*) en general, no como lo viviente o lo real determinado; aunque esta determinación (*Bestimmtheit*) del ser que no existe pasa por encima del Dasein y, entonces el elemento de la realidad es la determinación universal (*allgemeine Bestimmtheit*), en la que el Espíritu es Naturaleza; la esencia interna, el eter que no existe; o la interioridad de su ser-interno (*Insichsein*) no es su verdad; su determinación (*Bestimmung*) de ser-en-sí que expresa su esencialidad (*Wesenheit*), que se opone a la forma” G.W. 8 (*F.R II*) pp.3-4 líneas 29-4 (Ripalda, p.5, líneas 29-36).

⁷³ Véase G.W. 9, Cap II *Percepción*, p. 73 y ss, a partir de la línea 14 (J. Redondo, pp.211 ss).

b) La *Bestimmtheit* consiste en un proceso meramente interno, por el cual la “simplicidad determinada”⁷⁴ se convierte, a través de la “proposición especulativa” en una u otra “forma proposicional”. Esta operación se produce dentro de cada Dasein y consiste en la exteriorización (*Ausserung*) de su contenido. En este sentido podríamos decir que es negatividad esencial tal y como se muestra en su sentido de Medio⁷⁵. Ella permite –y facilita– el tránsito, en este caso, al ser-uno. Cada cosa contiene, en efecto, múltiples determinaciones que son el contenido auténtico de su esencia. En este sentido determinación se refiere a la Esencia (*Wesenheit*) como a) contenido simple y b) expresión universal de sus propiedades.

Una vez aclarada las dos operaciones que corresponden con el mismo término en castellano, podemos ver que el resultado de la primera –el sentido particular de la negación– posee un contenido negativo. Así pues, la realidad pretende ser positiva desde un contenido negativo que, determinado en cada momento de la realidad será una parte del devenir, como la gota lo es de la lluvia. Por tanto, la esencialidad del momento –la gota tomada de la lluvia en su simplicidad– no es distinta de la lluvia como fenómeno positivo –ya que consta de gotas que son iguales. El fenómeno que produce la determinación –en su sentido de negación– es siempre positivo, aunque esencialmente sea negativo –como cada gota de lluvia es sólo agua.

1.3.4. La ruptura de la unidad entre sujeto y predicado.

La consecuencia directa que se deriva de la “proposición”, encuentra en la distinción entre sujeto y predicado un punto de quiebra en la relación (*Verhältniss*). Esta noción surge del núcleo de la proposición misma –en relación con la *Bestimmtheit*– al expresar la convertibilidad entre los términos polares. Dicha convertibilidad anula la ubicación estática de los polos a partir de la operación dialéctica que lleva a cabo su propio movimiento.

La proposición especulativa promueve el movimiento ya que, por su peculiar configuración, permite el tránsito entre realidades “opuestas” al convertirlas en

⁷⁴ “Mientras que ellas [las propiedades] se expresan en la simplicidad de su universalidad, se refieren a esta determinación (*Bestimmung*) y son propiamente propiedades que llegan a ser (*hinzukommende*) a través de una determinación (*Bestimmung*), [son] indiferentes en sí mismas frente a otras, cada una para sí, libre de las otras” *G.W.* 9, p.72, líneas 13-14. (J. Redondo, p. 213).

⁷⁵ “Por lo presente, nosotros contemplamos como nuestra reflexión el ser la “determinación” (*Bestimmtheit*) el medio universal ...” *G.W.* 9, Cap II, *Percepción* p. 76, líneas 1-2 (J. Redondo, p.220). También lo podemos encontrar ejemplificado, con el mismo sentido en: *G.W.* 9, Cap III, *Entendimiento*, p. 92, líneas 33-35 (J. Redondo, p.253).

contrarias⁷⁶. Esta “conversión” lleva consigo un cambio de postura interpretativa⁷⁷. La ruptura con las posiciones denominadas antiguas y su sentido establecido en lo fijo, se lleva a cabo a través de una revisión o reflexión del contenido interno que las caracteriza. Y, puesto que el contenido se revoluciona –permitiendo el cambio– en cada “fórmula proposicional”, la operación de reflexión –para ser tal– ha de vaciarse de contenido.

A partir de este momento, lo que habían sido posiciones fijas –sujeto y predicado– pasan a convertirse en “términos” de una relación, cuyo argumento descansa en la “convertibilidad recíproca”⁷⁸. Entonces no podrá haber sólo una realidad estática, sino que ésta habrá de responder a la dialéctica que supone su propia constitución interna negativa⁷⁹.

La solución que nos propone Hegel es tan simple, como consecuente con el discurso lógico-proposicional que ha manejado: hágase de la filosofía un ejercicio plástico y de su contenido una relación⁸⁰. Dicho brevemente, una nueva filosofía requiere de una nueva “forma” de fundamentación. Ésta, si quiere ser verdadera tiene que referirse a la “especulación” como lógica necesaria.

Por tanto, Hegel admite una lógica interna que recorrerá toda la *Fenomenología del Espíritu* y que se fundamenta en la “proposición especulativa” cuya vigencia –o exteriorización– se verá claramente en la *estructura de la realidad*, siguiente apartado de nuestro trabajo.

⁷⁶ Pensemos, por un momento, lo que supone esta afirmación. Las realidades que se encuentran “opuestas” no llegan nunca a tocarse –como en el caso del sujeto y el predicado– y, además, se encuentran definidas por exclusión: lo que es sujeto, no es *predicado*. Al mismo tiempo, las realidades “contrarias” se encuentran en un punto –si se quiere infinito o indeterminado– como las dos caras de una moneda que, aunque comparten el mismo material, nunca llegan a encontrarse de “frente”. Lo que nos interesa de este ejemplo no es si el anverso y el reverso de una moneda se encuentra de frente –no nos interesa su frontalidad– sino, por el contrario, su “infinitud”: la distancia que separa un anverso de lo que constituye su “único” reverso. Por tanto, cara y cruz son el reverso –y consecuentemente el anverso– de su misma realidad. Ambas operaciones; determinar qué es “anverso” y qué es “reverso”, son tan arbitrarias como lanzar la moneda al aire y que caiga de uno u otro lado.

⁷⁷ “Las proposiciones filosóficas, por ser proposiciones, suscitan la opinión de la relación usual entre el sujeto y el predicado y sugieren el comportamiento habitual del saber. Y este comportamiento y la opinión acerca de él son destruidos por su contenido filosófico” *G.W.* 9, §63, p.44, líneas 31-35 (J. Redondo, p.165).

⁷⁸ “Él [Hegel] la clasificaba [la dialéctica] como movimiento de la subjetividad; la proposición especulativa ‘ha de expresar lo que es Verdadero aunque esencialmente sea sujeto’ (*Phä* p.53)” Düsing (1976) op. cit., p.201.

⁷⁹ “Así puede ser dicho formalmente, que la naturaleza del juicio o de la proposición, que disuelve la distinción entre sujeto y predicado y de la proposición idéntica, destruida a partir de la proposición especulativa, contiene el contra-impulso (*Gegenstoss*) en cada relación” *G.W.* 9, §61, p.43, líneas 30-33 (J. Redondo, p.164).

⁸⁰ “Un modo estorba al otro, y sólo logrará adquirir un relieve plástico la exposición filosófica que sepa eliminar rigurosamente el tipo de relaciones usuales entre las partes de una proposición” *G.W.* 9, §64, p.45, líneas 4-6 (J. Redondo, p.166).

2. LA ESTRUCTURA DE LA REALIDAD EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*.

2.0. El Prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* como muestra primera fidedigna de la estructura de la realidad.

La *realidad* que pasaba por el “filtro” lógico de la “proposición especulativa” componía el contenido de la experiencia. Ésta realidad responde a una estructura –no meramente lógica, como hemos visto en el capítulo anterior– que organiza la *experiencia* con un sentido muy preciso: constituyéndola y delimitándola en su proceso.

La experiencia –y su contenido– constituyen el movimiento esencial que realiza la *sustancia* en su tránsito hacia su forma de *sujeto* –en la figura del *Espíritu*. El movimiento básico –esencial– que se da en la *sustancia*, se exterioriza en el *Devenir*. Éste elemento –nunca explícito, aunque siempre presente en toda la obra– representa la expresión más elevada del contenido de la *sustancia* y, por ende, de la realidad. El elemento del *Devenir* se manifiesta explícitamente a lo largo del *Prólogo* –y, en ningún otro sitio más– en su despliegue peculiar y consecutivo. Si tuviésemos que clasificar el contenido del *Prólogo*, habríamos de insertarlo como el aglutinante¹ –o el cemento ontológico– que une las distintas realidades que nos ofrece la experiencia. De modo que este breve tratado –inserto al principio de la obra– recogerá el “sentido general” de la *Fenomenología* y lo desarrollará –como decimos, directamente– a partir del elemento del *Devenir*.

La pregunta fundamental que surge en el marco de la *estructura de la realidad* se refiere a su contenido² que se nos muestra esencialmente en el elemento del *Devenir*. De modo que la estructura muestra y organiza la realidad –y, en efecto, la experiencia– en movimiento a partir de: a) las *figuras* –como muestra externa de su contenido estático; b) los *elementos* –cuya vigencia manifiesta el dinamismo o *dialéctica* de la realidad; y, c) internamente como proceso de *mediación*³. Ambos componentes,

¹ “La ciencia puede organizarse sólo a través de la vida propia del Concepto; en él se da la *Determinación* (*Bestimmtheit*) que es en sí el Espíritu móvil del contenido ya completado, ella [la determinación] *se cementa* [o adquiere consistencia] (*aufklebt*) en el *Dasein* desde el esquema externo”. G.W. 9, (*Phä*) §53, p. 38, líneas 24-26 (J. Redondo, p.154).

² “El *cuerpo* [terreno] (*Boden*) fijo, que tiene el razonamiento en el Sujeto fijo (*ruhe*) vacila [oscila] (*schwankt*) y sólo este movimiento mismo será el Objeto” G.W. 9, (*Phä*) §60, p. 43, líneas 3-5 (J. Redondo, p.162).

³ “No toma tal cual las determinaciones abstractas del pensamiento, sino que las capta en su movimiento y en su devenir. Las necesidades pedagógica le permitieron buscar y hallar esta mediación” Hyppolite (1974), op. cit., p.55.

tomados en conjunto, constituyen el contenido de la realidad, cuya experiencia la proporciona el elemento del devenir.

Hegel quiere construir con su *Fenomenología* un “relato” –una dialéctica de la experiencia– que muestre, a través de las figuras, los elementos y el proceso de mediación, la vinculación que posee el Absoluto⁴ –y su sentido universal– con la realidad de lo más concreto –de lo simple– con el *Dasein*, cuya primera inserción se produce en el “esto” de la *Certeza sensible*. Este movimiento necesario, que muestra el tránsito de una de una figura a otra, “estructura” la realidad: la hace experiencia.

La *Fenomenología del Espíritu* tiene un comienzo intempestivo. Ya en el *Prólogo* se asume conscientemente la realidad –y la importancia– que tienen todos los seres en el proceso general de la experiencia. Ésta se reúne en un lugar, fruto de una vinculación especial del *Dasein* con el Absoluto y que se construye a partir de la facticidad de dicho *Dasein* en virtud de ser el elemento mediado del proceso de la experiencia o realidad.

En el presente apartado no pretendemos explicar –uno por uno– los elementos que, a modo de figuras, van desplegándose en la *Fenomenología del Espíritu*. Sin embargo, estableceremos cuál es su *estructura* –como proceso unitario y totalizador– y veremos la experiencia renovada, frente a la “lógica” del apartado anterior, en que se catalogaba *escindidamente* en cada “fórmula proposicional”.

Nuestra tarea consistirá en profundizar en la propuesta alternativa de Hegel –frente al formalismo kantiano– para la construcción de una experiencia tan plena como rica en su profundidad. A este proyecto le acompaña un proceso constitutivo: *la Ciencia de la experiencia de la Conciencia*.

Nuestra ocupación será la tan “instrumentalizada” finalidad de la *Fenomenología del Espíritu*. Ésta obra se ha estudiado –de una forma sesgada, parcial y superficial, en especial a partir del *Prólogo*– sólo como metodología para el

⁴ La vinculación del Absoluto con las distintas Figuras que aparecen en la *Fenomenología del Espíritu* se muestra a partir del principio generador inscrito en la “proposición especulativa”. Este principio determinaba el contenido –positivo o negativo– de la realidad, al mismo tiempo que establecía una relación directa del Absoluto –no sólo como figura, sino como ámbito mediador a través del que se produce la experiencia– que se configura gráficamente en este esquema:

LAS FIGURAS Y SU RELACIÓN CON EL ABSOLUTO

CONCIENCIA	AUTOCONCIENCIA	RAZÓN	ESPIRITU	RELIGIÓN	ABSOLUTO
------------	----------------	-------	----------	----------	----------

conocimiento, constituyéndose como una epistemología más. La obra recoge, sin embargo, la totalidad de un proyecto genérico y fundamental que, reflejado en el *Espíritu* –y su realidad en la *Ciencia de la experiencia de la Conciencia*– ejerce de mediador (sintético) para la realización (efectiva) de la experiencia.

Trataremos, por tanto, –aunque de modo breve– del movimiento característico del devenir y de su inserción procesual en el sistema articulado de la experiencia. Finalmente, la propuesta hegeliana suprimirá la ontología tradicional de corte modal y formal, cuyo máximo exponente fue Kant, sustituyéndola por otra –con referencias aristotélicas y escépticas, como ya apuntamos en el periodo de *Jena*– que recoja puntualmente los momentos de la *positividad* y de la *negatividad* en que la realidad manifiesta su contenido dialécticamente⁵.

La destrucción de la ontología modal –y su traslado a la superficie del sistema– llega hasta tal punto que el proyecto hegeliano asume la *positividad* y la *negatividad*, al mismo tiempo como necesarias, proyectándolas en cada figura –separadamente– como *forma* y *contenido*. El resultado final de este complejo proceso articulado en la *estructura de la realidad* –la mediación– expresará la potencialidad y la virtualidad de lo efectivo –del *Dasein*– en la realidad. Esta propuesta no explicita qué realidad sea la que se produzca, sino que comprende sistemáticamente la aparición, desarrollo y posterior transformación de dicha realidad tomada, eso sí, como totalidad: como absoluto incardinado o *Dasein*⁶. No hay, por tanto, nada más allá del *Dasein* –como tampoco lo hay más allá del *absoluto*⁷. De modo que la identificación de cada uno de sus momentos –y su inserción dentro del proceso– se concretan en las figuras específicas –la Certeza, la Razón o el Espíritu– y su desarrollo progresivo en la realidad.

Uno de los componentes más importantes de la *estructura de la realidad* consiste en la operación de “convertibilidad” que se produce en la “proposición especulativa”. En ella, la forma y el contenido se manifestaban –exteriorizándose en la

⁵ Para una caracterización completa de estas relaciones recurrimos a Trede que en “Phänomenologie und Logik. Zu den Grundlagen einer Diskussion” He-Stu n° 10 (1975) pp.173-209. Este estudio nos acerca a los orígenes de la dialéctica y la Lógica desde el periodo de Jena: “El procedimiento que garantiza la continuidad de este camino crítico hacia el conocimiento infinito es una *dialéctica negativa*, que Hegel comprende de forma distinta a su lógica anterior, ante todo, aún como el automovimiento (*Selbstbewegung*) de las categorías establecidas desde un principio en una dimensión metafísica” Trede (1975) art. cit., p.198.

⁶ “Su *Dasein* concreto es sólo este movimiento y es *Dasein* lógico inmediato” *G.W. 9, (Phä)* §56, p. 41, líneas 1-2 (J. Redondo, p.158).

⁷ “El *Dasein* es cualidad, Determinación (*Bestimmtheit*) igual a sí misma o Simplicidad (*Einfachheit*) determinada, pensamiento determinado; este es el entendimiento del *Dasein*” *G.W. 9, (Phä)* §55, p. 40, líneas 10-13 (J. Redondo, p.157).

forma y determinándose en el contenido— en cada “forma proposicional”. Pero, más allá de dicho tránsito —constituido por el elemento central de la igualdad “=”— nos interesará, sobre todo, el resultado de la proposición, cuyo contenido genérico es —esencialmente— la estructura de la realidad. Como veíamos, a través de la proposición especulativa se producía una convertibilidad mediada. Cuando dicha convertibilidad se lleva a cabo entre el *absoluto* y el *Dasein*, el resultado es sintético y se denomina experiencia.

Si atendemos, por un momento, al rótulo genérico con que Hegel denomina su obra filosófica —por lo menos hasta la *Ciencia de la Lógica*— veremos que aparece, en primer lugar como encabezamiento del índice de la misma, la siguiente tipología: *Sistema de la Ciencia. Primera parte, la Fenomenología del Espíritu*⁸. De modo que Hegel construye un *Sistema de la Ciencia*, cuyo título responde a una *Fenomenología del Espíritu*. Por tanto, al tomar los términos por separado; *sistema* y *fenomenología*, nos encontramos con que contienen dos elementos que son la *Ciencia* y el *Espíritu*. Ambos responden a la misma realidad, son —o consisten “en”— los términos que se insertan originalmente en la “proposición especulativa” y determinan su sentido inaugural. Como argumento complementario que refuerza esta tesis, podemos analizar el subtítulo de la obra: *Ciencia de la experiencia de la Conciencia*. El término común *ciencia* se toma como medio para la delimitación de una realidad que se constituye —elementalmente— en dos figuras: la *Conciencia* y el *Espíritu*.

La construcción de la *estructura de la realidad* se lleva a cabo, mediatamente, a partir de la convertibilidad lógica de la *ciencia* en los elementos —que, posteriormente, serán figuras— *Conciencia* y *Espíritu*. Dicha operación nos presenta una realidad circular —que no repetitiva o estereotipada— que se refiere siempre al absoluto y es deudora de su vinculación con él. La *Ciencia* es la sustancia de la realidad, el contenido de la experiencia y su estructura. La experiencia es un proceso de despliegue a través de unas figuras, cuyo momento inaugural —la *Conciencia*— y central —el *Espíritu*— facilitan el tránsito de la sustancia al sujeto: el desarrollo del Devenir.

⁸ Véase el índice de la obra y los trabajos de O. Pöggeler *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, en especial pp.170-230, In *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. H. Kimmeler *Zur Chronologie von Jeaner Schriften*. In He-Stu n° 4 (1967) y *Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena*. In He-Stu. Beiheft n°4 (1969). Véase, también: “Este Devenir de la Ciencia (*Wissenschaft*) en general, o del Saber (*Wissen*), esto es, lo que esta Fenomenología del Espíritu representa, como la primera parte del Sistema mismo” *G.W. 9, (Phä)* §27, p. 24, líneas 1-3 (J. Redondo, 132). También podemos encontrarlo expresado en *G.W. 9, (Phä)* §71, p. 48, líneas 25-30 (J. Redondo, p.172), en el cual se trata un tema muy parecido: la vigencia de la *ciencia* para la época histórica en la cual se plantea. Aquí Hegel nos indica que un nuevo tiempo histórico —que se origina a partir de su propio *sistema* filosófico— está en marcha. Se refiere a la “contemporaneidad” y su fundamento en la *Filosofía del Espíritu* o *Fenomenología*.

2.1. El contenido y la esencia de la realidad.

Una vez delimitado el proceso y el contenido de la *estructura de la realidad*, estableceremos una correlación entre los distintos momentos de la *Fenomenología* –en su expresión como figuras– y de la *Ciencia* –en su expresión del saber y su contenido.

Nuestro esquema argumental equipará cada contenido concreto –más allá del nombre concreto que le demos– con su momento correspondiente de la realidad. El papel que ejerce cada uno de ellos dentro de la *estructura de la realidad* construye la *experiencia* efectivamente. La primera estrategia de Hegel consiste en abandonar conscientemente el *formalismo* kantiano en favor de un contenido que, expresado en las figuras y en el proceso de su constitución, contienen –*in nuce*– en el sistema la esencia de su propia verdad. Así pues, se descarta que dicha verdad se encuentre proyectada y alejada de la realidad –más allá de sí.

La segunda estrategia de Hegel elige comenzar por el final de la cuestión: por el “resultado” de la *Fenomenología*. Toda vez que la realidad se convierte, por medio del concepto *fija* y, una vez que el concepto –siempre aplicado– se ha agotado quedando yermo, se produce en la realidad una verdad aparente que funciona para ese momento y esa figura concretamente. Cada concepto cierra –*encerrándola*– una verdad especificada, válida para esa determinación (*Bestimmung*)⁹ concreta. De modo que, el momento final de la realidad –la contingencia de la experiencia o su resultado– se supera a través del momento de la facticidad, del *Dasein*, en el cual se desarrolla –sintéticamente– toda la realidad. Esta nueva forma de entender la realidad, a partir de la facticidad, ubica a cada *Dasein* –que existe única y plenamente frente a los demás– en el punto “mediado” de la experiencia. A través de él pasará toda la realidad ya que, de hecho, no existe ninguna que no se encuentre mediada –aunque la encontremos inmediatamente.

2.1.1. El elemento sintético de la realidad: el *Dasein*. Lo inmediato-mediado.

Pues bien, a partir de este encuentro inmediato –y, muchas veces frontal– con cada *Dasein* podemos entrever la necesidad del concepto en la realidad y así preguntarnos: ¿Es la realidad –en sí– menesterosa, o quizá lo sea el *Dasein*? Volvamos, pues, al punto donde comenzaba la *estructura de la realidad* –y, por ende, la

⁹ Véase nuestras secciones 1.3.3. *Proposición especulativa* y 4.3.2.1. *Percepción*, donde se aclara la diferencia entre *Bestimmung* y *Bestimmtheit*. Hasta entonces, y para evitar confusiones añadiremos la referencia del término alemán entre paréntesis.

Fenomenología del Espíritu— al absoluto, a su incardinación en cada uno de los “momentos” —sean estos figuras o elementos— y su posterior retorno¹⁰.

El *Prólogo* nos muestra que, cada momento original del absoluto se manifiesta en el *Saber* (*Wissen*) que es, constitutivamente su propiedad —al margen de que ésta sea positiva o negativa— aunque todavía no le pertenezca el momento de la determinación (*Bestimmtheit*). El *Dasein* que se encuentra mediado dentro del *saber* se reconoce (*sich anerkennt*), haciéndose *Conciencia* (*Bewußtsein*) o, lo que es lo mismo, negándose y adquiriendo consistencia —determinación (*Bestimmtheit*). Este proceso culmina, cuando el *Dasein* se presenta en la *Autoconciencia* como el único momento positivo —equiparándose con el absoluto que se sabe a sí mismo— que realiza completamente su realidad y la clausura en un fenómeno al que Hegel denomina: cultura (*Bildung*)¹¹.

Retomemos —una vez más— el tema de lo concreto ya que, lo que nos interesa en este apartado será el camino que recorre el *Dasein*, dónde se inicia y cómo se desarrollará en elemento del Devenir¹². El tránsito que se lleva a cabo en la *Fenomenología del Espíritu* en el concepto —como aquel movimiento que atrapa (*begreift*) al *Dasein*— se circunscribe al nivel de lo fáctico. Por eso la *Fenomenología* es su camino. Porque desarrolla el *saber* y la *verdad* que hay dentro de ella y lo concreta: “Para convertirse en auténtico saber o engendrar el elemento de la ciencia, que es su mismo concepto puro, tiene que seguir un largo y trabajoso camino”¹³

La *Fenomenología* no consiste sólo en un método —de los muchos que se han propuesto en la epistemología moderna— sino que es el proceso¹⁴ y el contexto donde se desarrolla —a la vez y en una breve síntesis— la experiencia en su contenido más simple (*Einzel*), menos universal. Esta experiencia (*Erfahrung*) nos lleva de la mano (*erfahren*) desde lo concreto —desde lo que se da de hecho *Dasein*— que se nos “presenta”

¹⁰ “Pero en Hegel no es el mundo de la naturaleza el camino hacia la especulación de lo eterno (...) Por eso la Fenomenología es un acceso al saber absoluto a través de la manifestación del *Espíritu* mismo” Artola (1972) op. cit., p.187. Véase además: “El tercero es el retorno (*Rückkehr*) a la representación y al ser-otro (*Anderssein*) o el elemento de la *Autoconciencia* misma” Trede (1975) art. cit., p.185.

¹¹ Véase especialmente: “En la perspectiva de la Filosofía auténtica, contemplamos el largo camino de la cultura para la que, tan extenso como profundo movimiento a través del *Espíritu* validado en el *Saber*, la Revelación inmediata de lo divino y del saludable entendimiento humano, ni se ha figurado (*gebildet*) y ni se esfuerza con otra ciencia, ni con la auténtica filosofía”. *G.W. 9, (Phä)* §68, p.46, líneas 37-39 y, p.47, líneas 1- 2 (J. Redondo, p.170).

¹² “Es incluso su Desigualdad consigo mismo [respecto de la existencia del *Dasein*] y su Resultado, —su propia Interioridad y Repliegue en sí— su Devenir”. *G.W. 9, (Phä)* §54, p.39, línea 31 (J. Redondo, p.158).

¹³ Véase, *G.W. 9, (Phä)* §27, p. 24, líneas 4-6 (J. Redondo, p. 132).

¹⁴ “La Filosofía por el contrario contempla no la Determinación (*Bestimmung*) inesencial, sino la que es esencial; ni lo abstracto ni lo irreal son su elemento y contenido, sino lo real que se ubica y que vive en sí mismo, el *Dasein* en su concepto. Es el proceso, que produce y recorre sus momentos y este movimiento total comporta lo positivo y su verdad” *G.W. 9, (Phä)* §47, p.34, líneas 28-32 (J. Redondo, p.148).

de frente como presente¹⁵ (*Gegenwart*). Además, la experiencia abarca el pasado y el futuro a partir de lo presente. Qué podremos encontrar más a la mano que lo concreto.

La experiencia de esa realidad concreta –del *Dasein* mediado– de la que se extrae su contenido, consiste en algo *más allá de sí* –aunque sin trascendencia– ya que, su sola apariencia en la realidad –su permanencia– no puede responder a la facticidad pura, porque no existe como tal, separada de su contenido. La realidad es *sintética*, porque el único movimiento escindidor que podemos realizar es el “especulativo”, a través del cual se separaban lógicamente –por medio de una proposición– sus términos, en el contenido y en el proceso de la realidad. Otro tipo de criterio será considerado como trascendente y ubicado, por ende, más allá de la realidad, en un lugar que no existe y en el cual “todas las vacas son negras”¹⁶.

La *fenomenología* muestra que este proceso forma parte del no-ser –ya que no constituye su contenido, sino que describe el proceso de lo que se muestra¹⁷– en una mera apariencia superficial las figuras y sus elementos. Entonces: ¿qué *región del ser* ofrece consistencia negativa y constituye, a la vez, el reconocimiento de su contenido? La *Conciencia* (*Bewußtsein*) que “forma parte” del *ser* es la que definirá el elemento fundamental –el Devenir– a partir del cual se produzca el tránsito a la *experiencia de la Conciencia*.

2.1.2. Delimitación del sentido y el significado de la realidad.

Nuestro tema de investigación –lo que aquí nos compete– será el recorrido completo del *Dasein*. Esta “realidad” que se nos presenta como la más concreta –que ejerce de primer invitado en la escena de la experiencia– manifiesta, al mismo tiempo, su profundidad –en el nivel del contenido– y su fecundidad –producto de una potencia lógica generatriz que surge de la proposición especulativa.

¹⁵ “La existencia como *Dasein* lleva consigo su radical finitud como unidad de ser y no-ser. Expresamente en el pasaje de la *Fenomenología* que acabamos de citar (J. Redondo, p.245) en primer lugar se nos dice que ‘al ser percibido [el yo a través del lenguaje], por ese mismo hecho se extingue inmediatamente su mismo *Dasein*. Con ello quiere decir Hegel que, al ser percibido, el yo en el lenguaje deja de ser yo para convertirse en algo universal, ya que es percibido por todos” Artola, (1972) op. cit., p.94.

¹⁶ “Alle Kühe sind Schwarz”. *G.W.* 9, (*Phä*) §16, p.17, línea 28 (J. Redondo, p.122). Paradójicamente esta frase se dice en castellano “todos los gatos son pardos”.

¹⁷ Desde que Sexto empírico nos lo mostrase con toda claridad, aquello que se aparece, lo hace como fenómeno (*phainos*) que como tal no es nunca en-sí, sino para-mí: “Por apariencias entendemos, en este momento, los objetos de la percepción sensible, de donde les oponemos los objetos del intelecto” Sexto Empírico *Hipótiposis Pirrónicas* Edición y traducción de Rafael Sartorio Maulini, Akal, Madrid, 1996, p.85. Véase, además la crítica de Hegel a Schulze que se realiza en el *Skeptizismusaufsatz* In *G.W.* 4, (*J.K.Sch*) *Skp. Auf.*, pp. 197-238.

La *fenomenología* que podemos contemplar en el *Prólogo* toma la realidad desde su consideración fáctica –desde lo concreto. La realidad, una vez mediada, busca su sentido especulativo en la *Lógica* y explora, a partir de ella, la posibilidad del no-ser de la realidad –la potencia creadora de la negatividad– y su carácter vacío de contenido –meramente lógico-proposicional. En este momento el concepto se insertará en la realidad –como único elemento mediado legítimo para su determinación (*Bestimmung*)– estableciendo su diferencia con el *Saber* (*Wissen*).

Al preguntar por las diferencias que, tanto histórica como contextualmente, se han establecido entre el sentido y el significado del *ser*, nos lleva a abordarlas en el marco de su propia constitución. Ésta se revela dentro de su contenido en dos vectores: como *sentido* (fijo) y como *significado* (móvil), aunque su proceso consista –paradójicamente– en todo lo contrario. Por parte del *significado* los conceptos atrapan (*begreifen*) la realidad fijándola fácticamente, lo que provoca que su sentido –que se encuentra más allá de la facticidad– sea inaprehensible. En este momento el “ser se halla absolutamente mediado por el concepto”¹⁸. Entonces, la mediación –entendida como proceso– constituye el objetivo final de la *Fenomenología*. En esto consiste la verdad de la *Fenomenología del Espíritu* –especialmente en lo que respecta a la exteriorización de su contenido– en mostrarnos el *proceso que sustituye a la cosa misma* –y a su riqueza ontológica– por un movimiento de reflexión que se incardina en cada uno de sus momentos. Este proceso tomado como esquema arquetípico de la realidad representa¹⁹, en un concepto puro o figura –aunque no tenga existencia realmente– una realidad construida –a distancia– por el conocimiento. Este movimiento muestra, una vez más, la importancia de la mediación para la delimitación de una experiencia completa, que no deja ninguna realidad al margen, sino que es total.

Dónde quede “realmente la cosa”, qué sea –y otros temas colaterales– pertenecerán al ámbito de las regiones en que el *ser* se desarrolla –positivo o negativo– a través de la *Conciencia* y la *Autoconciencia* respectivamente.

La *fenomenología* responde –en su simplicidad– a una caracterización de la ciencia y a su expresión a través de la *estructura de la realidad*. Por lo que no puede ser considerada más como el primer acercamiento preeminente, para un posterior reconocimiento “que sea ya *Saber*” y no mera *Conciencia* inmediata, o certeza sensible.

¹⁸ G.W. 9, (*Phä*) §37, p.30, línea 3-5 (J. Redondo, p.140).

¹⁹ “Para ser propiamente Saber o producir el elemento de la ciencia, lo que es su concepto, éste ha de trabajar a lo largo de un extenso camino” G.W. 9, (*Phä*) §27, p. 24, líneas 4-6 (J. Redondo, p.132).

Este hecho lo veremos en los Capítulos I y III respectivamente, que se ocupan de la figura de la *Conciencia*. Aunque lo inmediato sea lo primero para la experiencia, no quiere decir que sea primordial para el conocimiento.

2.1.3. Construcción de los niveles de realidad.

En este caso –y dentro de este contexto– la *Fenomenología* se desarrolla a través del elemento mediador del *Espíritu* –este segundo ámbito en que consiste la subjetividad para Hegel– y se pone en relación, parte a parte, con lo que se denomina *Ciencia de la experiencia de la Conciencia*. Durante todo este recorrido la *ciencia* muestra su contenido –su fuero interno– como la región del *Ser* en que se produce la experiencia que constituye tanto su camino como su desarrollo. Al mismo tiempo, la *Ciencia* se establece como el movimiento en el que se da, de suyo, un *Saber* –y que se pregunta por la verdad de su proceso. Esta *Ciencia de la experiencia de la Conciencia* corresponde con el contenido de la *Fenomenología* que, como una mera radiografía de los fenómenos, se sucede en el proceso en que el *Espíritu* –justo en su límite– favorece una metodología del *Saber*, o propedeútica. Así pues, la ciencia nos orientará, aunque no nos diga *hacia dónde* ni nos indique –como si de un gran *ícono* se tratase– el elemento de la necesidad a) interna (tiempo) y b) externa (naturaleza esencial).

Si la *Conciencia* y el *Saber* forman parte de una región del *Ser*²⁰ –lo cual constituye el problema propio en el que se asienta la obra filosófica de Hegel– la realidad no necesita de un sustento trascendente que la fundamente. Sin embargo, debe responder al resultado de su peculiar constitución dialéctica, por un lado *interna* –como exteriorización de su contenido– y, por otro, *externa* efectuando el despliegue de todas y cada una de las figuras que “expresan” su totalidad. Por tanto, debe haber una correspondencia –recíproca– entre los elementos que la hacen posible y la llevan a su ser fáctico, en cada *Dasein* concreto –en lo inmediato.

El elemento que equipara la *Conciencia* con la *estructura de la realidad* –para la construcción de la *experiencia tal y como se da*– se incardina en cada uno de sus momentos. Las relaciones ulteriores entre la *estructura de la realidad* y el *saber* –la ciencia en su vertiente procesual– se mostrarán en el ámbito de la experiencia, auténtico núcleo constituidor y base para el desarrollo del devenir. Veamos este proceso en una

²⁰ Véase especialmente García-Baró, M. *Vida y Mundo. La práctica de la fenomenología*. Ed. Trotta, Madrid, 1999. Cap. 5, “Las descripciones fundamentales”, §21. *Qué es Conciencia*. p. 125

serie concatenada de “momentos” de la realidad. Comencemos por lo más concreto y ascendamos a partir de su realidad hasta lo abstracto-universal:

1) La primera realidad con la que nos encontramos consiste en lo más concreto, en el *Dasein*. Su constitución interna expresa –a la vez que representa– al *Ser* en su individualidad epifenoménica –o simplicidad inmediata²¹.

2) El segundo nivel de concreción lo representa el *saber*²² que –deudor de su vinculación con el *absoluto*– se encuentra, sin embargo, en una relativa cercanía con la realidad. Su aspecto exterior –lo que conocíamos en la epistemología moderna como subjetividad– corresponde con su forma “preeminente” y móvil de la figura del *Espíritu*²³.

3) En el *tercer nivel* de concreción se encuentra la *Conciencia (Bewußtsein)* que, mediada y escindida ya desde su núcleo especulativo, constituye el momento primero –*Certeza sensible*– y negativo en su búsqueda constante de su ser-otro de la realidad que, por primera vez, tiene que negarse para ser-otra, aunque siempre e indefectiblemente la misma²⁴.

4) En el *cuarto nivel*, la *Autoconciencia (Selbstbewußtsein)* acoge bajo su seno, al mismo tiempo, al *Ser (Sein)* –colocándolo en uno de sus extremos– y a su elemento negativo –mediado– o *Conciencia (Bewußtsein)* a la que, finalmente, supera en su sí mismo (*Selbst*)²⁵. La *Autoconciencia* no necesita buscar, como en el caso anterior, su ser-otro fuera de sí mismo, ya que lo posee en cada uno de los términos “radicales” que la constituyen: en el *Ser (Sein)* y, en su antagónico, en el *Selbst* –como mismidad. Por tanto, la *Autoconciencia* equipara su contenido esencial –su mismidad– con la

²¹ “Por contra, en la primera representación universal, por ejemplo lo que sea anatomía, quizá si se contempla el conocimiento de cada una de las partes del cuerpo según su *Dasein* a-vital (*unlebendig*) [inerte], se tiene el convencimiento de no poseer aun el contenido de esta ciencia en la cosa misma, sino además el tener que esforzarse por lo especial (*Besondere*)” *G.W.* 9, (*Phä*) §1, p. 9, líneas 17-21 (J. Redondo, p.111) Este irónico texto nos muestra la ocupación propia de la Filosofía que no debe olvidar ni su respecto universal, ni el particular. Ambos se reúnen en el elemento del *Dasein* que, cuando se refiere a un sistema meramente formal, convierte la Filosofía en un cadáver, cuyas partes pertenecen a la anatomía, ciencia que estudia realidades sin vida: inertes (*unlebendig*)

²² “Por lo tanto, esa infinitud consiste simplemente en que la razón y el saber estén perfectamente adecuados. También puede expresarse esto diciendo que la infinitud reside en la realidad plena de la *Conciencia* o identidad entre el concepto y la realidad” Artola, (1972) op. cit., p.110.

²³ “El *Espíritu* posee una estructura dialéctica estudiada en la Filosofía del *Espíritu* de la Enciclopedia y de otras obras dedicadas parcialmente a ese tema (...) Quiere esto decir que el *Espíritu* no se da inmediatamente (...) Esta apariencia dada inmediatamente necesita ser suprimida antes de que el *Espíritu* tome *Conciencia* de sí. Es la fenomenología del *Espíritu*” Artola, (1972) op. cit., p.221.

²⁴ “Esta actitud natural queda superada por la *Conciencia* que lleva a cabo la experiencia, esto es, que descubre que el ‘en-sí’ no es algo absoluto sino sólo ‘para ella’” Artola, (1972) op. cit., p.123.

²⁵ “Esto, que en la Sustancia es el *Dasein* que regresa (*zurückgenommene*), se pone a través de cada primera negación sólo inmediatamente, en el lugar del elemento del sí mismo (*Selbst*)” *G.W.* 9, (*Phä*) §30, p.26, líneas 10-11 (J. Redondo, p. 134).

exteriorización –el producto– que cada figura produce en la experiencia: la cultura (*Bildung*) como su momento positivo.

Estos cuatro niveles expresan detalladamente cuál es la *estructura de la realidad* en su vinculación con el *Ser* y, por ende, con su resultado: con la experiencia. En dicha *estructura* se reúne el carácter “elemental” de la filosofía de Hegel. Por un lado, tenemos al *Ser* (*Sein*) ubicado radicalmente en el lugar de la ciencia, completando la estructura de la misma. Por otro, la *ciencia* constituye el núcleo del saber (*Wissen*) –su contenido– que se expresa lógicamente en su forma de participio: lo sabido (*wusste*). Finalmente, la *Autoconciencia* se identifica en su mismidad (*Selbst*) con el saber en su extremo y consiste en la absoluta vaciedad de su contenido.

Por tanto, la *Autoconciencia* se encuentra en el lugar opuesto al *ser*: es su reverso (*Rücken*)²⁶. Aquí emergerá el *sujeto* frente a la *sustancia*. De modo que, hasta la *Conciencia* –que se constituye como momento de aprehensión determinante de la realidad– se encuentra de frente con el *ser* que no la deja ir *más allá de sí*. La limitación no es *cuantitativa* –ni *cualitativa*– sino que se ejerce genéricamente –a partir de la proposición especulativa que la constituye– en su contenido: la *sustancia* es el “absoluto infinito” que se agota en sí mismo. El valor de su realidad consiste en la posesión conjunta del *ser* y la *nada*. Ambos elementos se reúnen, junto con el *tiempo* –que es el elemento del *devenir*– para producir un “lugar” en que la *verdad* es plena: la experiencia. Este proceso se lleva a cabo a partir de su *movimiento dialéctico*.

2.1.4. La Conciencia. Su posición estratificada, su contenido.

El contenido de la *Conciencia* es siempre negativo –ya que, como hemos visto, consiste en la búsqueda constante de su ser-otro– aunque su acción en la realidad –su papel para la experiencia– sea positiva. La *Conciencia* se puede dividir porque su contenido interno –vacío cuantitativamente– permite esta peculiar “escisión”. Y lo hace, por tanto, en tres estratos –al igual que lo hará en el cuerpo de la obra– aunque aparezcan modificados en el *Prólogo*, con respecto a lo que nos encontraremos en la propia figura de la *Conciencia*. De modo que será: a) *Conciencia* inmediata –que originará la *Certeza sensible*; b) *Conciencia* natural –lo que luego constituirá la

²⁶ En concreto la expresión es: “hinter seinem Rücken vorgeht”. *G.W.* 9, (*Phä*), p.61, línea 22 (J. Redondo, p. 193) y expresa el hecho de encontrarse ‘a espaldas de algo’. Véase especialmente nuestra nota nº 76 de la sección *proposición especulativa*, donde se aclara el sentido de reverso, por contraposición al de anverso.

Percepción; y, c) *Conciencia* refleja –lo que luego dará lugar al Entendimiento. Las tres constituyen la vertiente “positiva” del saber, de la ciencia de la experiencia de la *Conciencia*.

Ubiquemos, en primer lugar, a la *Conciencia* como el primer elemento del *saber* –una vez finalizado el proceso de mediación y hagámoslo en su momento sensible. De este modo, si un ser-ahí puede ser consciente de su “lugar” –de su sí mismo– será, consecuentemente, capaz de negarse y *ser-otro*. Esta primera negación constituye su contenido interno –su patrimonio “original” – que lo hace particular y distinto a todos los demás: “único”. El primer movimiento de negación –de *retorno* básico desde lo que hay (fácticidad), al momento negativo del *saber*– configura al ser-ahí como *agente* de una realidad y no subjetividad que se establece como suya propia:

“Sin este desarrollo completo la ciencia carece de inteligibilidad universal y presenta la apariencia de ser solamente patrimonio esotérico de unos cuantos; patrimonio esotérico, porque por el momento existe solamente en su concepto o en su interior; y de unos cuantos, porque su manifestación no desplegada hace de su ser allí algo singular”²⁷

La *Conciencia* –tomada como positividad– es el elemento móvil del *saber* a la vez que, cuando la tomamos en su proceso, será una *región negativa* del *ser*. Como ya hemos visto, desde esta posición adquiere, se apropia y conceptúa aquello que le rodea. Así pues, forma con ella *un vínculo* de nivel superior –lo que constituye la intersubjetividad– que profundiza, cada vez más en la *estructura de la realidad*, al ejercer la posibilidad a partir de la que se constituye como *totalidad* en la acción.

Dicha acción es básica, constitutiva y se encuentra con una oposición total que consiste en todo aquello que ofrece la *resistencia* frente a lo que la rodea en la realidad. Esta lucha “contra” el contenido de las “cosas” se denomina *alteridad pura*. La realidad existe estratificada, hecho que permite que la transformación de su contenido sea en unos casos, más adecuada –más efectiva– que en otros. Aunque, no nos quepa duda, la *Conciencia* busca apropiarse de un contenido propio a través del proceso inacabable de su constante determinación (*Bestimmung*).

Este contenido de la *Conciencia* –por ser *negativo*– busca necesariamente su ser-otro y lo problematiza en el mismo seno del *saber*. El saber –la ciencia– le exige una posición fija, que se determine “con sentido”, hacia un lugar estable. Pues bien, el *Dasein* –al que encontramos en lo más concreto y, cuyo contenido se compone de un

²⁷ G.W. 9, (*Phä*) §13, p. 15, líneas 28-32 (J. Redondo, p.120).

conjunto de determinaciones fácticas– ejerce de *elemento sintético* de la *Conciencia*, al mismo tiempo que se transforma constantemente por la necesidad (*interna y externa*), constituida por el tiempo y su naturaleza esencial respectivamente.

El contenido de la *Conciencia* –tomado como alteridad– constituye la *ciencia en su sentido negativo*. Esto provoca un desajuste en la realidad –en relación con una experiencia siempre cambiante– que expresaba, quizá la virtualidad infinita del pensamiento filosófico y que se denominaba *racionalidad*. Hegel disuelve la instancia “racional” en favor de un impulso imparable. Este impulso tiene una “cara positiva” –la “acción”– que consiste –como nos muestra el propio Hegel– en un “andar de cabeza”.²⁸

La *Conciencia* se ve limitada por la propia realidad. Esto provoca que deba escindirse para que su resultado sea estable –en relación con la experiencia cambiante– y, por tanto, auténtica experiencia. La *Conciencia* construye su experiencia –como veíamos– a partir de su contenido negativo y su expresión positiva en la acción.

Podemos distinguir, en efecto, dentro del ámbito de ubicación de la *Conciencia*, entre una a) *Conciencia sensible*, b) una *Conciencia natural* y c) una *Conciencia* que es *saber en general*. Cada una de ellas permite que la negatividad se exprese con el grado adecuado de concreción que requiera.

a) La *Conciencia inmediata*²⁹ –posteriormente *sensible*– constituye el estrato de realidad más concreto. Desde él se efectúa un primer acercamiento a la realidad con la que conecta en un nivel denominado fenoménico. Aquellas teorías que proponen un elemento fenomenal de la realidad como fundamento –todas las teorías “icónicas” de la realidad, comenzando por la del *mundo de las ideas* de Platón, pasando por Locke y Hume a la cabeza del empirismo– ven en la realidad el arquetipo de su fundamento auténtico, original.

La *Conciencia sensible* representa el nivel de lo concreto, aquél en el que se construye un lugar privilegiado para el conocimiento y la experiencia. La propuesta de Hegel ubica a cada *Dasein* –en particular desde su concreción– como el momento

²⁸ „auf dem Kopf zu gehen“ *G.W. 9, (Phä)* §26, p. 23, línea 17 (J. Redondo, p.131). Ir de cabeza significa tomar su sí-mismo como tal y hacerlo su ser-otro.

²⁹ *G.W. 9, (Phä)* §27, p.24, líneas 3-4 (J. Redondo, p.132).

simple que, dentro del proceso de la realidad, es inmediato para nuestra *Conciencia*, para lo sensible³⁰.

Por otro lado, tenemos que analizar –antes de pasar al siguiente estrato de la *Conciencia*– la diferencia que establece Kant entre “tomar de la experiencia” y la de Hegel “construir la experiencia”. Kant nos muestra en su *Crítica de la Razón pura*³¹ que la *Conciencia* sensible capta como receptividad aquello diverso de la experiencia y lo procesa³², tan sólo como intuición empírica que, vacía de contenido, constituye el *elemento mediado* para el conocimiento.

Por contra, en la propuesta hegeliana, la *Conciencia* se hunde en su elemento sensible –en el fango de la realidad, en lo más concreto– y lo conoce relacionándose superficialmente con él. La *Conciencia*, al no poder ir jamás más allá de su mismidad, en definitiva del ser-otro, provoca que el *Dasein* que lo constituye pierda contenido –por medio de la conceptualización categórica– y pueda ser más que inmediato. Esta pérdida inicia el proceso imparable de la búsqueda de su ser-otro, que es mucho más que la simplicidad carente de *Espíritu*: “Este devenir de la ciencia en general o del saber es lo que expone esta *Fenomenología del Espíritu*. El saber en su comienzo o el *Espíritu* inmediato, es lo carente de *Espíritu*, la *Conciencia* sensible”³³.

b) La *Conciencia natural*³⁴ –en segundo lugar o *alteridad*– toma la “cosa” –aquél elemento que se encuentra más cerca de su realidad– y abandona definitivamente el campo de lo inmediato –constituido única y exclusivamente por el *Dasein*. La *Conciencia natural* supera lo primero que se le presenta en la realidad. Éste ámbito se constituye a partir de la *enajenación* de la “cosa”, ya que la considera más allá de su realidad fenomenal –simple, apariencial– en favor de una *segunda realidad* duplicada³⁵, cuyo contenido es profundidad, y se encuentra mediada en la realidad.

El segundo elemento de la experiencia –la *Conciencia natural*– nos sumerge en el problema del conocimiento. La transformación de la realidad –la dialéctica de su experiencia– consiste en establecer una *oposición frente a la cosa misma*. Así, se hace

³⁰ “La certeza de poseer inmediatamente la verdad acogiéndola es característica de la fase que Hegel denomina certeza sensible. Mi certeza es inmediatamente verdad y esta verdad no es autorreflexiva” Hyppolite (1974), op. cit. p.62.

³¹ *K.r.V.* A20/B34.

³² *Ibid.*

³³ *G.W.* 9, (*Phä*) § 27 (J. Redondo, p.132)

³⁴ “Que la *Conciencia natural* se abre a la Ciencia inmediatamente, es un intento ... de ir de cabeza” *G.W.* 9, (*Phä*) §26, p.23, línea 15 (J. Redondo, p.131)

³⁵ “Creemos conocer un objeto fuera de nosotros (certeza), pero sólo nos conocemos a nosotros mismos (verdad de esa certeza)” Hyppolite (1974), op.cit. p.63.

de ella otra que no era a través de su enajenación: “Este en sí tiene que exteriorizarse y convertirse en para sí mismo, lo que quiere decir, pura y simplemente, que él mismo tiene que poner la *Autoconciencia* como una con él”³⁶

Este movimiento se denomina *alteridad* o construcción del ser-otro (*Anderssein*) y opera al nivel en que se enfrentaban, en la epistemología moderna, el *sujeto* y el *objeto*. Ambos distinguían ámbitos diferentes de la racionalidad, cuya ubicación residía en el infinito que suponía el uno para el otro. En Hegel la alteridad –la búsqueda constante del ser-otro– y la cosa –que se constituye a partir de sus propiedades– se co-pertenece, ya que la una no puede darse sin la otra. Ambas pertenecen a la necesidad –interna de su esencia y externa en el tiempo– al igual que cualquier otro *Dasein*.

En este terreno –en el ámbito de la alteridad del ser-otro– existe una doble realidad. Podríamos decir que la *Conciencia natural* al enajenarse “se sale de sí misma” –aunque nunca “fuera de sí”– y moviliza su contenido interno modificando su posición epistemológica. El movimiento permite que le sea conferida una profundidad que no era posible en la *Conciencia sensible*, ya que se atenía estrictamente a su inmediatez. El contenido de esta *Conciencia natural* –de nuestro segundo estrato de realidad– se modifica y, por ende, se vacía. En este momento, la *Conciencia* constituye el reverso del *Saber* –que era sustancia y va convirtiéndose, poco a poco, en sujeto. La *Conciencia enajenada* posee un contenido “cualitativo” –y, por ende, negativo– que será inquietud, búsqueda, movimiento, duda, vacilación –y, por fin, violencia³⁷ frente a lo dado, frente al *ser*. Este peculiar contenido se considera como un defecto, una anomalía que altera la realidad transformándola, llenándola de posibilidades y determinaciones. Por eso el conocimiento –y su sentido– andan siempre de cabeza: están *fuera de sí*. La *Conciencia enajenada* determina su contenido vacío dentro de una realidad en movimiento y confiere a la experiencia un *movimiento* continuo que conoce lo que está más allá de sí.

c) Cuanto más nos alejamos de la experiencia inmediata, más nos adentramos, sin embargo, en la *Conciencia* como *saber en general*³⁸. La *estructura de la realidad* ha de responder, entonces, al contenido sustancial que la originaba. No puede ser “otra” sino, simplemente, la misma, aunque con su contenido modificado. El movimiento que

³⁶ G.W. 9, (*Phä*) §26, p.23, líneas 26-28 (J. Redondo, p.131)

³⁷ “Quizá sea en efecto en este porvenir (*Schicksal*) mismo la violencia (*Gewalt*)” G.W. 9, (*Phä*) §52, p. 38, línea 17-18 (J. Redondo, p.154)

³⁸ “Ahora bien, la consciencia singular es igualmente, aunque no lo sepa, consciencia universal y, por tanto, debe probar en la búsqueda de su felicidad singular un destino que le revela lo que ella es” Hyppolite (1974), op .cit. p.66.

se establecía en la *Conciencia* responde a la determinación (*Bestimmung*) de una realidad circular³⁹. En ella, el grado de *saber* –el puro autorreconocimiento (*Selbsterkennen*)– sustituye a la instancia de la reflexión de la filosofía moderna.

La *Conciencia* se establece como *saber* y eleva la simplicidad de su elemento hasta el ámbito universal en que la alteridad es, genéricamente, el motor del devenir. La *Conciencia* se eleva como espiritualidad, como saber que realiza la *Conciencia* como elemento –en la región del ser que se constituye en el contenido de la negatividad– y encuentra un lugar para ella en la acción.

Dicha *acción* se ubica en el centro mismo de la *ciencia*, en el saber del que es capaz la *Conciencia* (*Bewußtsein*)⁴⁰. La *estructura* constitutiva de la *Conciencia* consiste en la región del *Ser* donde reside lo negativo –aquél contenido que en su movimiento y ejercicio procede a enajenar a la realidad en la que se encuentra– y se establece la virtualidad de la acción. La acción no es, por tanto sólo positiva, sino que posee un contenido negativo que la fundamenta.

La *Conciencia* en general –en su sentido de universal o el devenir del *Saber*– mantiene una relación más directa y mediada con el *ser* y su expresión en la *estructura de la realidad*: con el *Dasein*. Este elemento “primero” e inmediato de la realidad, tiene una utilidad que consiste en ser el receptáculo del contenido y de la simplicidad de cada figura. La constitución de su contenido esencial se produce a partir de un movimiento doble en: a) su momento de objetividad negativa –su simplicidad, y b) su saber –o contenido sustancial. La aparición de las figuras –como momentos fijos de una realidad mediada– hacen posible el desarrollo y el ejercicio de la doble potencia de la *Conciencia*:

“El ser-allí inmediato del *Espíritu*, la *Conciencia*, encierra los dos momentos, el del saber y el de la objetividad negativa con respecto al saber. Cuando el *Espíritu* se desarrolla en este elemento y despliega en él sus momentos, a ellos corresponde esta oposición y aparecen todos como figuras de la *Conciencia*”⁴¹.

La realidad de la *experiencia de la Conciencia* consiste en la inserción del elemento del *Devenir* en el proceso de tránsito de la *sustancia* al *sujeto*. Este

³⁹ “El círculo, que cierra sobre sí, y contiene sus momentos como sustancia, es lo inmediato y, por tanto, la relación (*Verhältniss*) que no le es ajena” *G.W.* 9, (*Phä*) §32, p.27, líneas 20-21 (J. Redondo, p.136).

⁴⁰ Tengamos en cuenta que *wusste* es el participio del verbo *wissen*, saber. Si forzásemos hasta el extremo la interpretación, podríamos decir que, la referencia que hace Hegel –en una metáfora del *Espíritu*– al peregrino que camina por el desierto (*Sandwusste*), se refiere al calvario atroz de la experiencia que, para saber algo, aunque sea poco, ha de recorrer un largo y desértico (*wusste*) camino para llegar a saber (*gewusst*). *G.W.* 9, (*Phä*) §8, p.13, líneas 25-28 (J. Redondo, p.117).

⁴¹ *G.W.* 9, (*Phä*) §36, p.29, líneas 14-17 (J. Redondo, pp. 138-39).

movimiento dialéctico se produce plenamente en el nivel del *Espíritu* –el proceso completo de la mediación. En él, la acción de la *Conciencia* se muestra en cada *ser-ahí determinado*: en “este” *Espíritu*. La *Conciencia* se desarrolla en tres niveles – *Conciencia* sensible, natural y saber– cuya especificación se atiene a la posición que ocupan frente a los distintos procesos de la realidad –construcción de la experiencia, conocimiento y saber– en relación con un ser-ahí determinado: incardinado en cada *Dasein*.

Finalmente la atenencia inmediata de la sustancia –en la búsqueda de su ser-otro– y del *Espíritu* –como su ser-ahí– nos muestran que la *Conciencia* es el primer elemento de la negatividad y su ejercicio de despliegue consiste en mediar y favorecer el movimiento de la experiencia en la realidad:

“En cambio, el *Espíritu* se convierte en objeto, porque es este movimiento que consiste en devenir él mismo otro, es decir, objeto de su sí mismo y superar este ser otro. Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya pertenece al ser sensible o a lo simple solamente pensado, se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento, y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la *Conciencia*”⁴².

Por este motivo, precisamente, no podemos separar el proceso de su contenido. Cada *Dasein* –como peculiar ser-ahí– los recibe juntos determinada y fácticamente. Entonces, para comprender la experiencia en general (*überhaupt*), tendremos que analizar cuáles son las características que los determinan en esa realidad –y no en otra. De ahí que el proceso de la negatividad se constituye –en el nivel de la *Conciencia*– como motor del devenir, como su contenido y, aunque resulte paradójico, este devenir será constitutivamente el desarrollo de la negatividad. Ésta se ejerce sobre la sustancia que, como contenido total de la realidad, experimenta –dentro del proceso del devenir– el tránsito efectivo hacia el sujeto. Este movimiento significa la consideración de cada momento del devenir como un “ser-ahí” particular de la verdad.

El único movimiento esencial de la negatividad es la *acción* de la *Conciencia* y el proceso de enajenación de su contenido sustancial para el tránsito a una realidad mediada y *espiritual*.

⁴² G.W. 9, (*Phä*) §36, p. 29, líneas 22-28 (J. Redondo, p.139).

2.2. La Autoconciencia y su papel en la estructura de la realidad.

La *Autoconciencia* tiene un significado que, para la *estructura de la realidad*, es más que una figura dentro de la *Fenomenología del Espíritu*. Dicho significado proviene de la constitución peculiar de su contenido. La determinación completa y acabada de su realidad –y su posterior ubicación como una realidad más dentro del proceso general de la experiencia– merecen el estudio específico y la atención preferente que les daremos en el presente capítulo. Tal importancia adquiere relevancia en la *Autoconciencia*, que se eleva por encima de lo inmediato –al desecharlo ya que no lo puede mediar porque esta acción le correspondía a la *Conciencia*– por lo que su tarea fundamental consiste en lo que denominaremos más adelante “la doble mediación”. La *Autoconciencia* abarca mucho más de lo que su consistencia –incluso de su contenido– expresa en el sí mismo (*Selbst*) de su realidad. Ésta operación lleva asociada una pérdida –en el nivel del contenido esencial– que se hace patente en el elemento que representa la cultura para la constitución de la realidad de los seres humanos.

En la *Conciencia* y en el *Saber* estructurábamos –particularizadamente a partir de los distintos “niveles de realidad”– la región del ser que correspondía constitutivamente con un contenido negativo. En el caso de la *Autoconciencia*, dicha región se encuentra, además, exteriorizada como momento positivo de la *estructura de la realidad*, en la forma de la *Cultura*. La *Autoconciencia* es el cuarto nivel de realidad: su cima.

La *Autoconciencia* se desarrolla completamente en la *estructura de la realidad*, ya que juega un papel fundamental para la constitución de la positividad de la experiencia. Dicha operación supera la facticidad del ser-ahí concreto –ampliando su mera contingencia– a través de un ejercicio que la posibilidad, en su sentido determinado, efectúa sobre el saber al hacerlo “saber de sí mismo” (*Selbsterkennen*). Este momento negativo –al que denominamos de la apropiación– consiste en la pérdida de realidad que se produce en el nivel del ser-ahí para que, de alguna forma, la realidad opere efectivamente. Entonces, la experiencia se nos ofrece unificada no sólo cuando la consideramos en su momento de movilidad, sino también cuando lo hacemos en el de su constitución. Ambos temas –proceso y contenido de la experiencia– recorrerán el análisis que llevaremos a cabo en este apartado.

La *Autoconciencia* es el elemento de la *estructura de la realidad* que posibilita esta unificación ya que, por medio de la determinación (*Bestimmtheit*) –por otro lado siempre negativa– se fija, dentro del concepto, tanto su contenido como su

reconocimiento (*Anerkennung*) con respecto al *Saber*. Este elemento de la experiencia – la *Autoconciencia*– produce internamente una elevación del nivel de contenido de su realidad –el cual lleva parejo un vaciamiento– ya que, la determinación (*Bestimmtheit*)⁴³ que se ejerce por medio de la *Conciencia*, no ajusta ni fija completamente su posición. Podríamos decir que la *Autoconciencia* pierde⁴⁴ su contenido en el momento en que lo fija –y, consecuentemente en el momento en que lo determina (*Bestimmung*). En definitiva, la *Conciencia* era la que, de forma móvil y constante, se encargaba de ese proceso de determinación (*Bestimmtheit*). La equiparación de contenido entre *Autoconciencia* y *saber* se realiza en el lugar del *absoluto*, en la *cultura* como forma de determinación del *Espíritu* en la realidad⁴⁵.

El comienzo de la *Fenomenología* surge a partir del *absoluto* incardinado que, como expresión de la cultura, constituye el marco de la totalidad del saber⁴⁶. De ahí que la *Autoconciencia* y su expresión en la cultura –de cualquiera que la manifieste genéricamente– representa el aspecto totalizador de la *Conciencia*. Así pues, la *Conciencia* se expresa, como totalidad, a través de la *Autoconciencia* y, por ende, como totalización⁴⁷. Estas dos características –la *totalidad* expresada por la acción de su contenido y la totalización expresada por el ser-otro en la autoigualdad– significan, cada una por un lado, que la *Autoconciencia* es el momento positivo de la *estructura de la realidad* –dado que lo-otro de la *Conciencia* es negativo– y, que la *Conciencia* lleva hasta su extremo tanto la determinación (*Bestimmtheit*), como su contenido. A este lugar al que arriba la “fijación” se expresa la cultura: como lo hecho –transformado– en la realidad. De ahí que el *saber*, el *absoluto* y la *Autoconciencia* sean tres expresiones (o momentos) del *ser* como *sustancia*:

⁴³ Para la delimitación de la diferencia entre *Bestimmtheit* y *Bestimmung* véase nuestra nota nº 9.

⁴⁴ “Si antes fue dada la significación (*Bedeutung*) del entendimiento según el sentido de la *Autoconciencia* de la sustancia, esto se hizo para aclarar la así denominada significación (*Bedeutung*) según su determinación (*Bestimmung*) como ser concreto (*Seiend*)” *G.W. 9, (Phä)* §55, p.40 líneas 8-10 (J. Redondo, p.157)

⁴⁵ “Este *Dasein* pasado ha adquirido ya la propiedad del Espíritu universal que comporta la sustancia del individuo o su naturaleza inorgánica. Desde esta consideración (*Rücksicht*) la cultura del individuo consiste, contemplado desde este punto de vista en que se adquiere esta pre-existencia y se toma su naturaleza inorgánica destruida en sí y como propiedad para sí” *G.W. 9, (Phä)* §28, p.25, líneas7-13 (J. Redondo, p.133).

⁴⁶ “Lo verdadero es el todo. Pero este todo lo es sólo a través de su desarrollo (*Entwicklung*) de su Esencia completa. Ha de decirse que es esencialmente resultado del absoluto” *G.W. 9, (Phä)* §20, p.19, líneas 12-14 (J. Redondo, p.125).

⁴⁷ “Sino que mientras que la ciencia contempla el contenido que retorna (*zurückgehen sieht*) a su propia interioridad, es tanto su Acción en la que se hunde, que es el sí mismo (*Selbst*) inmanente de su contenido como, al mismo tiempo en tanto que retornado (*zurückgekehrt*) a sí mismo, la pura autoigualdad en el ser-otro (*Anderssein*). Es la astucia (*List*) que parece contener la acción en sí, contemplada como la determinación (*Bestimmtheit*) de su vida concreta” *G.W. 9, (Phä)* §54, p.40, líneas 1-4 (J. Redondo, p.157).

“Sea en sí mismo lo que quiera, la ciencia se presenta en sus relaciones con la *Autoconciencia* inmediata como lo inverso a ésta, o bien, teniendo la *Autoconciencia* inmediata el principio de su realidad, la ciencia, cuando dicho principio para sí se halla fuera de ella, es la forma de la irrealidad”⁴⁸.

Entonces el *saber* y la *Autoconciencia* serán –la una respecto de la otra– su propio reverso, por lo que su realidad se encontrará en equivalencia con un tercer elemento que realiza plenamente la transformación de su contenido: el *absoluto*. La *Autoconciencia* “posee en la *Autoconciencia* inmediata (positiva) el principio de su realidad”⁴⁹. De modo que la *Autoconciencia* se tomará siempre a sí misma como momento absoluto (de-sí) y su contenido aparecerá vaciado frente a la realidad que representa.

Las distintas caracterizaciones de este momento del saber –que se desarrolla en la región positiva y cierta del *Ser*– se pueden expresar en todo aquello que le constituye y, al mismo tiempo, le ofrece un contenido determinado. Nos referimos a las distintas manifestaciones plenas de contenido de la *Autoconciencia*.

serán pues el *arte*, la *ética*, la *religión* o la *política* –por decir algunas– las manifestaciones que, como determinaciones (*Bestimmungen*) de ese peculiar fenómeno que es para el hombre su cultura –su esencialidad (*Wesentlichkeit*)– se constituyen peculiarmente al margen de su ser primero animal⁵⁰. Estas expresiones de la esencialidad del ser-humano –por otro lado completamente vacía y, por ende, cambiante– consisten en el “vacío”. En no poseer ni instintos ni mecanismos que le orienten en sus acciones, de modo que éstas, sean las que sean, constituirán una positividad que se impone sobre la realidad⁵¹. Pero la *Autoconciencia* tiene que desarrollar una tarea muy específica en relación con el saber. Dicha tarea consiste en llevar al *Espíritu* de regreso (*Zurückgeht*) –en el propio ser-allí– hasta el núcleo mismo del *saber* –como absoluto– y, desde allí, hacerle progresar –elevándose como

⁴⁸ G.W. 9, (*Phä*) § 26, p.23, líneas 19-22 (J. Redondo, p.131).

⁴⁹ G.W. 9, (*Phä*) §26, p.23, líneas 21-22 (J. Redondo, p.131). Parece reiterativo que la *Autoconciencia* se posea a sí misma, ya que en caso de hacerlo, sería como forma de su verdad.

⁵⁰ En este momento podemos decir que el hombre, cuando busca su ser-otro a través de las acciones positivas en la realidad, lo hace para separarse de su primera constitución como “animal”. Por tanto, la búsqueda incansable de nuevas formas de determinación de su ser-uno –en el tránsito efectivo a su ser-otro– le vacían esencialmente. Este “vaciamiento” lleva consigo una gran adquisición: aquella que emerge cuando el hombre hace lo que piensa. La cultura es, efectivamente, la “herramienta” genérica y, por tanto vacía, con la que transformar la realidad.

⁵¹ “Si, en efecto, lo verdadero existe solo en lo que, o quizá sólo como lo que se denomina, bien Intuición, bien Saber inmediato del absoluto, religión, el ser (...) entonces se exige para la representación (*Darstellung*) de la Filosofía lo contrario de la forma del concepto” G.W. 9, (*Phä*) §6, p.12, líneas 10-16 (J. Redondo, p.115).

Autoconciencia– en su largo camino hacia el autorreconocimiento (*Selbstanerkennung*) pleno⁵² –y, por otro lado, nunca conseguido en la *Conciencia*.

La *Autoconciencia* suele denominarse tradicionalmente *inteligibilidad*, puesto que expresa la capacidad (*Fähigkeit*), o facultad que posee el ser humano para determinarse en la realidad y hacerla suya transformándola. Al mismo tiempo, consiste en un “lugar” en el que adquirir esta capacidad naturalmente aunque, su realidad consista en una esencia –expresada como contenido– completamente vacía. De hecho y, debido a su peculiar constitución exenta de contenido, puede orientarla hacia donde quiera –incluso sin una teleología previa que la justifique.

En este momento en el que nos encontramos –justo en la determinación positiva de la *Autoconciencia*– podemos explicar, fehacientemente, cuál es la relación que su ser-ahí (*Dasein*) mantiene con la realidad del *Espíritu* y con el impulso de la cultura. Hemos partido de que la cultura posee un contenido –y, por ende, una esencialidad vacía– que no pertenece al origen “natural” propio del hombre, sino que se adquiere en un proceso que corresponde con el de la determinación (*Bestimmung*).

Hegel recupera el concepto de civilización griego, que completaba la vida del hombre armonizada a través de las acciones políticas, económicas y éticas. Al vivir el hombre plenamente el contexto en el que habita, al hacer de la vida un *camino* de búsqueda y experiencia emerge, como resultado, la expresión plena del individuo mediado –y, en concreto, de su ser-ahí lógico gnoseológico y vital. Todos estos elementos convierten al hombre en un ser que “habita” la realidad y, por ende, la construye⁵³. De ahí que la *Autoconciencia* sea –como momento de la inserción fáctica en el ser-ahí– su particularidad: la inserción puntual en una realidad, en definitiva, epifenoménica.

La *Autoconciencia* establece una relación genuina con el *absoluto* y se eleva genéricamente desde su ser-ahí determinado. Desde allí, se le tomará tanta consideración que la experiencia –como proceso de determinación en la realidad– construirá un lugar para él en la realidad. Esta realidad que se le presenta –y que él mismo se crea– le proporciona, además, un espacio en el pasado –del que proviene– y del cual trae consigo un patrimonio que es su único contenido. Nos referimos, efectivamente al *lenguaje*, a la *escritura* y, finalmente a la *racionalidad*. Esta herencia

⁵² “La ciencia por su parte exige de la *Autoconciencia*, que se eleva en su eter para poder vivir con ella y en ella” *G.W.* 9, (*Phä*) §26, p.23, líneas 1-2 (J. Redondo, p.130).

⁵³ Por esto, precisamente, el hombre es ser-uno con lo que le rodea y busca, en cada nivel –en la *Conciencia*, en la *Autoconciencia* etc.,– su ser-otro

se convierte en transgeneracional a través de su proyección en un futuro al que la humanidad se encamina con medios concretos: proyectos, momentos creativos o innovaciones. Así pues, la humanidad es siempre otra, aunque nunca deja que su contenido sea plenamente “otro” –sino el mismo– ya que lo construye y lo toma, para sí misma, como si fuera su primera naturaleza. Dicha naturaleza se encuentra, por tanto, vaciada constitutivamente de contenido y, precisamente por eso, puede “ser-otra”.

Todos los individuos que recorren los distintos momentos de la experiencia los hacen suyos, al mismo tiempo que los superan. Al superarlos, brotan nuevas experiencias y realidades que se construyen en la política, en la sociedad o en el estado, haciendo posible la vida y acrecentando el contenido de su sustancia. Ésta sigue creciendo hasta que se completa absolutamente –en el modo genérico de cultura– y termina dando paso a otra que, menos establecida y anquilosada –aprovechando su negatividad original– será capaz de llevar a cabo nuevas –y distintas– posibilidades. Como vemos, el proceso es manifiestamente circular.

2.2.1. El comienzo de un largo camino⁵⁴.

Cuando centrábamos nuestra mirada en la *Conciencia* lo que más nos sorprendía de ella era su pluralidad constitutiva. De modo que podíamos distinguir hasta tres “*Conciencias*” dependiendo de su contenido: *Conciencia inmediata*, *Conciencia natural* y *Conciencia absoluta* –o saber. Pero, en este momento –en el momento de la *Autoconciencia*– podemos ver sólo a “una” cuyo contenido, aunque vacío, es mucho más potente que su predecesora –la *Conciencia*– ya que puede ser-otro –indistintamente del resultado final que produzca.

La *Autoconciencia* mantiene su unidad constitutiva a partir de la relación directa –o inmediata– que posee con el absoluto. De hecho, la *Autoconciencia es una con el absoluto*. No hay, por tanto, diferencia de contenido –ambas se constituyen en base a la negatividad– entre estos dos momentos de la realidad. La única “diferencia” (*Unterschied*) se mantiene en la “forma” con la que, por ejemplo, se determina

⁵⁴ “La creación de un nuevo mundo es la operación que Hegel califica de “Bildung”. En otra ocasión indicamos cómo este término alemán se vierte usualmente al castellano por el término “cultura”, pero en realidad la palabra alemana no alude tanto al cuidado, elaboración y enriquecimiento de una materia dada cuanto a la formación, a la creación de una realidad (...) De ahí que, con más relieve que en la palabra “cultura”, “Bildung”, alude a una proyección de la forma del agente sobre el sujeto cultivado” Artola, (1972), op. cit., p.227.

(*Bestimmtheit*). Me refiero al papel que el ser-otro juega –en dicha *Autoconciencia*– como constitutivo genérico del *Para-sí*⁵⁵.

La segunda diferencia fundamental que se establece con respecto a la *Conciencia*, responde a la apropiación (*Besitz*) que lleva a cabo de su contenido. La *Conciencia* buscaba incansablemente su ser-otro (*Anderssein*) fuera de sí mismo⁵⁶. Por contra, lo que va a buscar la *Autoconciencia* no es nada que se encuentre fuera de “ella misma” ya que, como es autorreferencial –y aquí comienza el juego formal expresado por la partícula *Selbst*– convierte a su “forma” en contenido determinado⁵⁷. Entonces, surge una nueva instancia en la realidad. Algo que no necesita referirse más que a sí mismo y que es la expresión de la negatividad que la constituye: el *Para-sí*⁵⁸.

La experiencia que, como parcela de la realidad –como región del *Ser*– le corresponde a la *Autoconciencia* se ubica siempre “más allá de ella”. Me refiero al “largo camino de la cultura”⁵⁹. En él, la experiencia es un asunto del futuro, una proyección de ese contenido vacío –que se relacionaba con su negatividad constituyente– en productos como las obras de arte, la literatura, las expresiones religiosas, incluso la ciencia. Todas las manifestaciones que el ser humano desarrolla en la realidad y que surgen de su creatividad, encuentran un “hueco” –ya que, más bien lo construyen con pleno derecho– en la experiencia.

Más allá de la *Autoconciencia* se encuentra el *absoluto*, en el cual toda relación de convertibilidad es posible y, a través del cual, pasan todos los momentos de la realidad cuando constituyen, cada uno, la totalidad de la experiencia.

⁵⁵ “Aunque este En-sí sea la universalidad abstracta de ser para-sí, que es vista desde su naturaleza y, por tanto, desde el automovimiento (*Selbstbewegung*) de la Forma” *G.W. 9, (Phä)* §19, p.19, líneas 1-2 (J. Redondo, p.124).

⁵⁶ “La conciencia apuntaba hacia el otro, la *Autoconciencia* se dirige hacia sí misma a través de lo otro, es *deseo*” Hyppolite (1974), op. cit. p.63.

⁵⁷ La *Autoconciencia* cuando busca su ser-otro, se está buscando a sí misma. Este movimiento de búsqueda lo lleva a cabo ya que posee, como contenido el elemento del sí-mismo: el *Selbst*. De modo que, su realidad no sale fuera de sí misma, sino que es “auto”: para sí. Con este juego de términos queremos reunir el doble sentido filosófico que posee el término “*Selbst*” en alemán. Por un lado, es más que un término, ya que indica que el contenido de la realidad que representa se refiere a ella misma. Por otro, al ser un término “lingüístico”, expresa la “vaciedad” de aquello que representa: a sí mismo. Este juego entre forma y contenido le debe mucho a la “proposición especulativa” que, en este preciso sentido, opera bajo la fórmula proposicional “A=B”. Esto es, bajo la “unidad”.

⁵⁸ “Su fuerza abstracta de movimiento es el Para sí o la negatividad pura” *G.W. 9, (Phä)* §22, p.20, líneas 16-18 (J. Redondo, p.127).

⁵⁹ “En vista de la auténtica Filosofía contemplemos el largo camino de la cultura, para el que tan amplio como profundo movimiento, culmina el *Espíritu* en el Saber” *G.W. 9, (Phä)* §68, p.46, líneas 37-38 (J. Redondo, p.170).

2.2.2. La Realización como proceso y la Herramienta como elemento.

En el interior del proceso general de la experiencia existe un lugar –el *Dasein*– en el que toda ella se sintetiza, como veíamos anteriormente, de una forma *inmediata*. Pero, para que la “síntesis” del proceso sea completa necesitamos, cuando menos, *elementos* que nos permitan hacer de “eso que va a ser” –de la realidad que se encuentra por determinar– efectivamente un hecho. Dicho proceso se conoce con el nombre de realización.

Si tratamos de justificar –como venimos haciendo desde el comienzo de este capítulo– todos los elementos que aparecen en la estructura de la realidad y dejamos, precisamente el que la hace posible –la *realización*– podemos convertir la estructura *de la realidad* hegeliana en mero estructuralismo. Más al contrario, cuando pretendemos describir una *estructura* sin que sea meramente abstracta o carente de sentido, nos aparece la realidad tal cual: como *Wirklichkeit*⁶⁰.

Este término realidad se refiere –como viene siendo habitual en nuestro estudio– doblemente a) a la operación de realización (*Verwirklichung*)⁶¹ y b) al resultado que produce: la realidad misma (*Wirklichkeit*).

a) En cuanto a la citada operación –*Verwirklichung*⁶²– Hegel tiene en cuenta el sentido general que posee, en alemán, el *prefijo inseparable* “*ver*” en relación con el sustantivo al que precede. Así, estableciendo un ejemplo comparativo, el término *Versicherung* corresponde en castellano con: seguro –de vida, automovilístico, etc.,– o aseveración⁶³. Ambos significados, aunque manifiestamente diferentes según el contexto poseen, sin embargo, el sentido general de fijación. Así pues cuando aseguramos un objeto lo determinamos en su valor –sobre todo en su precio. Aseverar

⁶⁰ “Así, si se dice que lo real es lo universal, entonces desaparece lo real como sujeto en su predicado. Lo universal no ha de tener solo la significación de predicado, como dice la proposición por la que lo real es universal, sino que lo universal ha de expresar la esencia de lo real” *G.W. 9, (Phä)* §62, p. 44, líneas 17-21 (J. Redondo, p.165).

⁶¹ En última instancia el término que emplea Hegel para ilustrar la “realización” es “*Ausführung*”. Nos parece más acertado ofrecer, en este momento, el sentido de *Verwirklichung* para “completar” la realidad a través de la realización. Sin embargo, en el siguiente apartado señalaremos que *Ausführung* muestra un sentido direccional más apropiado para el *Devenir*.

⁶² Véase especialmente el Capítulo V. *Razón*: “La boca que habla, la mano que trabaja, si se quiere, la pierna también, son los órganos realizadores (*verwirklichenden*) y completadores (*vollbringenden*) que la Acción (*das Tun als Tun*) como tal, o lo interno como tal, tiene en él” *G.W. 9, (Phä)* p.173, líneas 3-5 (J. Redondo, p.416).

⁶³ Diccionario *Langenscheidt* (bilingüe) de la lengua alemana. Ed. Langenscheidt, Barcelona, 1999. A este respecto Artola matiza que: “Lo característico de la Certeza es la seguridad que tiene o muestra (*Versicherung*) junto con la falta de una comprensión conceptual del motivo de tal actitud” Artola, (1972) op. cit., p.125. De hecho, no sólo la certeza, como figura, posee la “seguridad”, sino que ésta se encuentra “realizada” según el sentido que tiene en alemán el prefijo inseparable “*ver*”.

consiste en determinar un asunto, teoría, discusión o un juicio. Ninguna de las dos operaciones puede hacerse vanamente ni a la ligera ya que, las dos, traen consecuencias directas fácilmente evaluables. En un ejercicio de comparación lingüística diremos que la realización es más que la mera “fijación” estática de una realidad. Consiste, por tanto, en una operación que, como proceso, lleva consigo una serie de consecuencias, claramente evaluables.

b) En su sentido primero –como *Wirklichkeit*– la realidad es resultado. Y, como tal, ha de responder fehacientemente al elemento mediado que la hace posible: la herramienta (*Werkzeug*). No olvidemos que, en este apartado, no salimos de la *Autoconciencia*, siquiera para buscar sus elementos en la realidad⁶⁴. Lo que se considera “real” ha de estar determinado (*Bestimmtheit*), no puede dejarse al arbitrio de las circunstancias. La realidad ha de responder a una estructura, ha de estar mediada y ser concreta, determinada: ha de ser-ahí⁶⁵.

En una realidad mediada y, por ende, sometida a la estructura de la realidad, los elementos que la hacen posible –las Herramientas– expresan el poder del lenguaje, del concepto, del devenir. Ellos hacen que la experiencia sea completa.

Para asegurarnos una comprensión más adecuada del poder de las “herramientas” tomadas como elementos –como los “medios” de legitimación– hemos de fijarnos, aunque sólo sea por un momento, en las dos primeras páginas de la *Introducción a la Fenomenología del Espíritu*⁶⁶. En dicha introducción se lleva a cabo, aparte de otros temas, la delimitación y construcción de los medios, de los elementos, de las *herramientas* que, durante el resto de la obra, constituirán la *base* –y serán los cimientos– para la mediación.

Las “herramientas” que se describen en la *Introducción* se pueden clasificar atendiendo a su papel constituidor –en la mediada en que colaboran– en la construcción del Medio que supone la realidad, cuando se la toma en su sentido concreto: *mediada*. La clasificación que lleva a cabo Hegel parte de que, para realizar un sistema completo de Filosofía y, para que sea completo –Verdadero– dicho sistema necesita de una

⁶⁴ “Lo que es en-sí, es su primera realidad (*Wirklichkeit*)” *G.W. 9, (Phä)* §21, p.20, líneas 6-7 (J. Redondo, p.126). Véase también: “Lo real no es espacial, como se contempla en la matemática” *G.W. 9, (Phä)* §45, p.33, líneas 22-23 (J. Redondo, p.146).

⁶⁵ “No es lo abstracto o lo irreal su elemento y contenido, sino lo real (...) el *Dasein* en su concepto” *G.W. 9, (Phä)* §47, p.34, líneas 29-31 (J. Redondo, p.148).

⁶⁶ Véase, en especial, *G.W. 9, (Phä) Introducción* pp. 53 y 54 (J. Redondo, pp. 179-81).

fundamentación segura y fehaciente (*Wirkungsweise*). Ésta llevará a buen término construyendo un medio en el que las “herramientas” sean los elementos de su realidad:

1) El punto de partida debe ser, necesariamente, el *absoluto* que, puesto en relación con la “cosa misma” (*die Sache Selbst*)⁶⁷ expresa su valor como medio general –o universal⁶⁸.

2) Pero un sistema completo no puede quedarse sólo en el *absoluto*, sino que ha de construir, precisamente, ese medio que, como herramienta adecuada, permita horadar –abriendo efectivamente– la realidad⁶⁹.

3) Tal “medio” –el conocimiento genérico (*Erkennen*)– es la herramienta pasiva que se deja penetrar de absoluto y, por otro lado, la herramienta efectiva (*Wirkungsweise*) de lo que se conoce –del conocimiento aplicado (*Kenntniss*)⁷⁰.

4) Este estado que se construye como medio, produce un *resultado* que, en el nivel del conocimiento, se evalúa como verdadero⁷¹.

En segundo término Hegel aplica, a partir de este medio construido, las herramientas que la realidad tiene dependiendo de su contenido: 1) Estableciendo entre el *absoluto* y la *cosa* (*Ding*) –como lo hará a continuación en el Capítulo I– una referencia (*Beziehung*)⁷². 2) Dicha *referencia* lleva consigo un contenido que, en el caso del conocimiento, es la astucia (*List*), a partir de la cual, todo lo que se produzca en la realidad –todos los fenómenos y las acciones– se encontrarán mediados. Y, como tales, dentro del medio general de su emergencia, de su surgimiento (*Entstehung*)⁷³. 3) Como primer término de la referencia encontramos la realidad *inmediata* –producto directo de

⁶⁷ “La dialéctica vuelve a empezar; es la ‘cosa misma’ (*die Sache Selbst*) la que da honestidad a esta razón” Hyppolite (1974), op.cit. p.66.

⁶⁸ G.W. 9, (*Phä*) p.53, líneas 3-4 (J. Redondo, p.179).

⁶⁹ G.W. 9, (*Phä*) p.53, líneas 14-15(J. Redondo, p.179).

⁷⁰ G.W. 9, (*Phä*) p.53 líneas 18-19 para el medio pasivo y línea 24 para el medio efectivo (J. Redondo, p.180).

⁷¹ G.W. 9, (*Phä*) p.53 línea 26 (J. Redondo, p.180). Para aclarar más este argumento hemos de tomar el argumento que Trede lleva a cabo en “Phänomenologie und Logik: zu den Grundlagen einer Diskussion” In He-Stu n° 10 (1975) pp.173-209. En dicho artículo se establecen las distintas relaciones entre la lógica del periodo de Jena y su posterior influjo en la *Fenomenología del Espíritu*. En especial podemos ver las relaciones que tiene la *Introducción* para la construcción del sistema: “Mientras que no se comprenda cómo tiene que surgir del punto de vista de una ‘Ciencia del Espíritu’ en el sentido de la Lógica, una ‘Ciencia de la Experiencia de la Conciencia’, si ella no fuera, como se dice en la *Introducción*, la Identidad de ‘Esencia y Fenómeno’ el objeto mismo de su desarrollo, lo que no indica otra cosa que, para que se muestre el movimiento de la *Conciencia* y el objeto –el fenómeno– como idéntico con el movimiento del *Espíritu* –de la esencia– ha de tener [realizar], por tanto, su enajenación (*Entäusserung*) y retorno (*Rückkehr*) sobre sí mismo” Trede (1975) art. cit., p.208

⁷² G.W. 9, (*Phä*) p.53 líneas 29-30 (J. Redondo, p.180).

⁷³ G.W. 9, (*Phä*) p.53 línea 34 (J. Redondo, p.180).

su medio concreto— donde lo que se conoce no es “el fulgor del rayo, sino el rayo mismo al cual toca la verdad”⁷⁴.

La única salvedad que pone Hegel para la construcción del “medio” —de la realidad en su sentido mediado— se encuentra en que éste no sea sólo “meras palabras”⁷⁵. Por lo que, el *sistema de la ciencia* —cuyo comienzo es nuestra *Fenomenología del Espíritu*— consiste en el Medio universal (Absoluto) que, *incarnado* en lo más concreto —en la realidad sintética del *Dasein*— confiere realidad (*Verdad*) a la experiencia.

Como primera conclusión que se desprende de este proceso de fundamentación, tenemos a) una realidad mediada desde el absoluto, b) dicho absoluto incarnado en elementos sintéticos y, c) que el resultado de la realidad es completo y se denomina experiencia.

2.2.3. La dialéctica de la realidad: la experiencia.

Sin abandonar completamente el apartado del que extraíamos el sentido para la operación de realización —la *Introducción*— nos fijaremos, de forma breve, en el movimiento al que se encuentra sometida la realidad: la dialéctica. De modo que este breve apartado servirá como puente para el análisis del devenir, instancia que se encuentra en el fondo —y, por tanto, en el “medio” genuino de la realidad. Dicho movimiento dialéctico consiste en la “forma” del devenir⁷⁶ que, como elemento, desarrolla “in extenso” el tránsito de la sustancia al sujeto.

La *dialéctica* tiene su primera experiencia en la realidad, en la propia *Conciencia*. En ella —en su interior— se produce el cambio (*Wandlung*), la transformación a la que denominamos “movimiento dialéctico”. La *Conciencia* realiza una duplicación dentro de sí misma, en su búsqueda constante de su ser-otro. Para ello, la *Conciencia* se “escinde” —moviéndose y revolucionando su contenido esencial— en dos: su *contenido* —representado por la esencia “en sí”— y el “saber de su contenido” —representado por el “para sí”. De modo que, la *Conciencia* posee dos ámbitos —*en sí* y

⁷⁴ G.W. 9, (*Phä*) p.53 línea 36 y p.54 línea 1-5 (J. Redondo, p.180).

⁷⁵ Véase G.W. 9, (*Phä*) p. 54, líneas 25-29 (J. Redondo, p.181).

⁷⁶ “El idealismo ha adelantado el resultado sin tener en cuenta su devenir; ‘el yo es toda la realidad’, pero el devenir es esencial a la afirmación” Hyppolite (1974), op. cit., p.66.

para sí– los cuales manifiestan su principio interno de movimiento⁷⁷. La *Conciencia* será, en primer lugar “*Conciencia de su objeto*” y, en segundo –y más importante– “*Conciencia de sí misma*” –o *Autoconciencia*⁷⁸.

Antes de continuar con este recorrido ascendente, recordemos que el *Devenir* es, constitutivamente “en-y-para-sí” al mismo tiempo. Por tanto, la relación que el *Devenir* mantiene con el proceso de la realidad, será la misma que mantendrá el “movimiento dialéctico” con la “cosa” (*die Sache*)⁷⁹. De hecho, para revolucionar el contenido de la “cosa” y hacerla otra, la *Conciencia* se convierte en su objeto. Cuando realiza esta operación se vacía ya que, de lo contrario, no podría tomarse a sí misma absoluta y universalmente.

Pues bien, cuando la *Autoconciencia* realiza su “movimiento dialéctico” completamente, toca al *Devenir* en un punto: en la experiencia⁸⁰. Para la *Autoconciencia* su único objeto legítimo se encuentra en su propio interior –esto es lo que la diferencia efectivamente de la *Conciencia*, que lo busca en el exterior. Por tanto, en el caso de la *Autoconciencia*, cuando se hace “*Autoconciencia de sí misma*”, se vacía tanto que ya no tiene nada a qué atenerse. Entonces su movimiento –su búsqueda de su ser-otro– no va más allá de sí mismo. Se queda dentro de ella.

Con esta peculiar exposición –en todo circular– del ámbito de la *Autoconciencia* descubrimos que el tránsito que se produce hacia el *Devenir* es una cuestión de contenido. Precisamente el contenido que le sobra al *Devenir*, que es “en y para sí”.

La realidad es dialéctica, esto es, se encuentra en movimiento constante e infinito. Dicho movimiento se compone de elementos que, como en el caso del *Devenir*, ajustan y dan sentido a tal realidad, ya que constituyen los momentos de la experiencia. Veamos, de aquí en adelante, cómo se lleva a cabo ese movimiento desde los cimientos de su realidad desde el *devenir*.

2.3. El devenir y el resultado.

La *estructura de la realidad* comprende cada uno de los elementos que constituyen la totalidad de lo que se da en la experiencia. De hecho, considerar la

⁷⁷ “Para el devenir es necesario que el alma se convierta en consciencia. El paso del alma a la consciencia es la verdad de una dialéctica que todavía es una dialéctica de la naturaleza, la del sueño” Hyppolite (1974), op. cit. p.56.

⁷⁸ Véase, en especial: *Introducción*, G.W. 9, (*Phä*) p.59 líneas 31-32 (J. Redondo, p.130).

⁷⁹ G.W. 9, (*Phä*) p.59 línea 25 (J. Redondo, p.130).

⁸⁰ G.W. 9, (*Phä*) p.60, líneas 15-17 (J. Redondo, p.191). Véase también: “El concepto de lucha de las *Autoconciencias* va a significar para Hegel una expresión muy gráfica de la negatividad dialéctica que no sólo es método de pensar, sino estructura de la realidad” Artola (1972) op. cit., p.179.

realidad con una estructura supone, a fin de cuentas, contemplarla en movimiento. Qué mejor forma de hacerlo que a través del elemento que la constituye y, además, le otorga sentido pleno: el *devenir*.

Antes de que comencemos con su justificación completa, consideraremos tres de los “momentos” que, preparatoriamente, le ubican en la experiencia. Partiremos de que el devenir consta de momentos –auténticos componentes de su contenido– los cuales van desarrollándose hasta culminar su camino en la propia experiencia –único punto de partida y conclusión legítima de la realidad. La experiencia será nuestro absoluto –y este es el lugar apropiado para poder decirlo con sentido pleno– ya que, en ningún otro capítulo –en ningún recoveco más– de la *Fenomenología* puede verse tan claramente como en el *Prólogo*. De hecho, no existe capítulo alguno –o figura– que se denomine *Devenir* y, por supuesto, no hay constancia de que Hegel lo quisiera manifestar así explícitamente.

Podríamos decir –consecuentemente con el título de nuestra pequeña introducción– que el elemento en que consiste el Devenir se nos muestra ocultamente. Así pues, se va manifestando paulatinamente a lo largo de los diferentes capítulos de la *Fenomenología* hasta que, en el Absoluto, muestra su poder sintético precisamente, en el medio más abstracto –en el “eter” del Saber– en que puede encontrarse.

Pero el comienzo del Devenir es arduo. Su momento inaugural ni siquiera le pertenece, porque la realidad –de donde se desprendían sus distintos niveles– no es nunca sintéticamente más que *Dasein*, *Espíritu*, *Conciencia* y *Autoconciencia*. En estos cuatro niveles de la realidad –tomados en conjunto– se desarrolla la experiencia completamente. El Devenir pertenece en *general* –como elemento– a los cuatro niveles al mismo tiempo. Aunque, en *particular*, consista en la realidad elemental, a partir de la cual se produzca el tránsito entre ellos. Por tanto, podemos distinguir hasta cuatro “niveles” –o expresiones– en que se manifiesta el Devenir. Dicha manifestación se produce, paradójicamente desordenada, si la tomamos en relación con lo que se nos aparece, de hecho en la realidad:

1) En el *Espíritu*, ya que es su punto de partida “en” la realidad que encontramos *fenoménicamente*. Tengamos en cuenta que, nuestro estudio –si quiere ser una muestra fidedigna de lo que Hegel pretendió con su Fenomenología– ha de partir siempre de lo más concreto: de la realidad que encontramos más cercana. En nuestro caso –para el Devenir– la realidad que más cercanía le produce es la del Espíritu. En él encontrará el

“hueco” que le permita desarrollarse. Así pues lo hará en el resultado, donde el todo es uno con el Devenir⁸¹.

2) En la *Necesidad*, porque es el único elemento *doble* que admite, sin contradicción –al mismo tiempo– al infinito de su constitución interna. Esta peculiar reunión sintética –expresión de la idea de sistema– recorrerá todos los momentos de la realidad, constituyendo el contenido de la experiencia. De hecho, cuando la realidad cambia, lo hace desde el interior, revolucionando su contenido y siendo otra. No se puede hablar, por tanto de necesidad, como tampoco puede hablarse de Devenir, sino de lo *interno* y lo *externo* de ambas realidades. Así pues, bajo el amparo de la *necesidad interna* encontramos la esencia –expresión del Saber y de la Ciencia– y, finalmente, la *necesidad externa* que –nos aclara Hegel– es igual que la *interna*, aunque “en la figura del Tiempo y del *Dasein* se representan en sus momentos”⁸². De estos dos elementos –del *Dasein* y del Tiempo– podríamos nutrirnos hasta el infinito y llevar a cabo nuestra tesis –qué mejor muestra de *lo mediado* que ambos– pero, por brevedad expositiva, mencionaré que el Devenir se oculta –preciosa y valiosamente como si de una joya se tratase– cada vez que un momento se produce efectivamente en el tiempo y en cualquier *Dasein*.

3) En el Absoluto, en el que se sumerge pleno de sentido, ya que comparte con él constitución –la abstracción que se impone en todas las realidades concretas– e interés por la realidad. Por tanto, el Devenir es absoluto cuando ya no hay instancia a la que referirse, ni estribo en el que apoyar el pie de su experiencia. De ahí que el Absoluto tenga que ser sentido y no meramente conceptuado⁸³.

2.3.1. El devenir del *Espíritu* en la realidad.

Tan sólo unas pocas líneas más arriba expresábamos que el comienzo de la realidad del Devenir le venía otorgado por el “hueco” que le deja el Espíritu. En cierto sentido, el Espíritu deja atrás el lastre de su pasado –que es Historia acabada– para comenzar con una nueva vida: aquella que le espera al incardinarse⁸⁴ en la Historia. El

⁸¹ “Entonces la cosa (*Sache*) no se agota en su fin, sino a su realización (*Ausführung*), ni el Resultado consiste en el todo real (*das wirkliche Ganze*), sino en ser uno con el Devenir” *G.W. 9, (Phä)* §3, p.10, líneas 34-36 (J. Redondo, p.113).

⁸² *G.W. 9, (Phä)* §5, p.11, líneas 28-33 (J. Redondo, p.114).

⁸³ “El absoluto no ha de ser conceptuado, sino sentido e intuido, no precisamente su concepto; [sino] su sentimiento e intuición han de llevar la voz cantante y ser expresados” *G.W. 9, (Phä)* §6, p.12, líneas 14-16 (J. Redondo, p.115).

⁸⁴ “Por supuesto que aquí no se propone Hegel la resolución del problema teológico clásico de la necesidad de la Encarnación del Verbo. Él se limita a mostrar las conexiones necesarias que, dentro de la

Espíritu da sentido al presente –núcleo constitutivo de la realidad– para abandonarlo definitivamente en el momento siguiente. De dicho abandono, de las “esquirlas” del *Ser*⁸⁵, se eleva el *Devenir* como el Ave Fénix.

Entonces: ¿por qué el *Espíritu* desecha la realidad, una vez que se ha incardinado en ella y, al mismo tiempo la anhela, ya que su falta le provoca desesperación? El *Espíritu* sólo puede atenerse momentáneamente a la realidad ya que, si persiste mucho en ella puede convertirse en el *Espíritu absoluto*, cuyo resultado es el “terror”⁸⁶. Para huir del “terror” el *Espíritu* ha de ganar tanto como lo que pierde y hacer de su acción deseo y frustración⁸⁷ a la vez. Por contra, si el Espíritu no dejase hueco para la realidad y la acaparase completamente, se vería atrapado en la realidad y conceptualizado eternamente. Esto se le manifestaría como insoportable.

2.3.2. El salto cualitativo.

Cuando mencionamos al *Devenir* aparece, como la sombra que sigue al caminante, la figura del *Espíritu*. Ésta se ubica perfectamente en la realidad debido a su carácter efímero. Además, el *Espíritu* es siempre deudor de la fuerza que le constituye⁸⁸. Podríamos decir que el *Espíritu* es “in extenso” lo que el *Devenir* es “intensamente”. Ambos, pues, se co-pertenecen –cada uno en el ámbito que el otro le otorga– al igual que su relación mediada en la realidad. Por esta misma razón, cuando el *Espíritu* surge en el mundo, lo hace abandonando conscientemente aquello que le ataba a la realidad, es decir, todos aquellos elementos que le determinaban y le convertían en concreto: su

estructura de la *Conciencia*, se producen de hecho en la experiencia de esta misma *Conciencia*” Artola (1972) op. cit., p.190.

⁸⁵ Véase *G.W. 9, (Phä)* §39, (*Phä*) p.31, línea 2 (J. Redondo, p.142). En este párrafo se destaca el término “Schlacke” que significa despojo, escoria. En alemán actual se conoce como *Schlacker* a aquella persona que, bien vive en la calle sin techo, hogar y trabajo –y, consecuentemente, para la sociedad burguesa su sentido de la decencia pública no existe– o bien, contradictoriamente, a aquellos jóvenes –y no tan jóvenes– que, aun con estudios y cultura, viven de espaldas a los convencionalismos sociales. Que trabajan ocasionalmente en lo que quieren, no se preocupan por el futuro ni quieren formar familias tradicionales. En definitiva, que se oponen a lo establecido. Precisamente, en este sentido, destacamos que el *Devenir* vive de los “desechos” del Espíritu. Así, lo que el uno desecha es, para el otro su esencia, su contenido.

⁸⁶ Véase, en especial, el Cap VI, *Espíritu* apartado “el terror” *G.W. 9, (Phä)* pp.316-323 (J. Redondo, pp.688-702).

⁸⁷ “El *Espíritu* se muestra tan pobre que, como el caminante en el desierto (*Sandwüste*), parece anhelar para su satisfacción, un simple vaso de agua [tanto como] el sentimiento necesario de lo divino. En aquello que el Espíritu necesita, ha de medirse la cantidad de su pérdida” *G.W. 9, (Phä)* §8, p.13, líneas 25-28 (J. Redondo, p.117).

⁸⁸ “La fuerza del *Espíritu* es tan grande como su exteriorización y su profundidad tan profunda (*tiefe*) como se atreve al extenderse en su interpretación y perderse en ella” *G.W. 9, (Phä)* §10, p.14, líneas 12-13 (J. Redondo, p.118).

Dasein y su concepto⁸⁹. Este estado de abandono culmina cuando el Espíritu, al desprenderse de las cargas que le ataban a la realidad, deja al descubierto un pasado –el cual le pertenecía constitutivamente– y que, en este momento, será parte del patrimonio del *Devenir*.

Por tanto, la realidad –si se me permite– reutiliza incluso los desechos que no pertenecen a ninguna en concreto. Aquí, precisamente, aparece nuestro elemento: el devenir. Él recoge estos “despojos” –como en el caso del *Espíritu*– y los convierte en parte de la realidad: aquella que se revela sólo en movimiento. Dicha realidad –como nos recordaba Heráclito ya por el siglo VI a.C.– surge de la oposición de contrarios. Éstos, se tocan en un punto⁹⁰ –y sólo en uno– el cual, dentro de la figura del Espíritu denominamos *Devenir*.

De modo que el comienzo del *Devenir* es arduo. Y su tarea –tan eterna como insatisfactoria– consiste en elevarse desde su posición efímera para ser concretamente el elemento de la inmediatez simple de la realidad.

Cuando nos preguntábamos por la realidad, los elementos que la constituyen y, sobre todo, por su contenido, el resultado se nos ofrecía bajo el nombre de *experiencia*. Ésta sintetizaba la realidad, la convertía en algo más que mera realidad. Así pues completaba el “todo” cuantitativo con una “totalidad” cualitativa. Pues bien, de esta diferencia cualitativa se nutrirá el devenir, auténtico núcleo constitutivo y fuente de la experiencia⁹¹.

Hegel se refiere al *devenir* con metáforas y casi nunca lo hace directamente –al menos, como aparece en el *Prólogo*. De modo que será: “niño”, “edificio”, “embrión”, “resultado”, “*Selbst*” y, finalmente “Sistema”. Como se puede ver, ninguna de las calificaciones que realiza Hegel puede convertirse, ni mucho menos, en la precedente –o en la siguiente– sino que, cada una de ellas, manifiesta un momento del *Devenir*. Si los tomásemos todos en conjunto –que es, precisamente lo que Hegel querría para su proyecto filosófico– emergería el devenir y la ciencia se mostraría completa:

⁸⁹ “El *Espíritu* ha roto con el mundo pretérito de su *Dasein* y de su representación (*Vorstellung*) y descansa en el Concepto, para hundirse profundamente en el pasado y en el trabajo de su “figuración” (*Umgestaltung*)” *G.W.* 9, (*Phä*) §11, p.14, líneas 24-26 (J. Redondo, p.118).

⁹⁰ Como ejemplificamos en nuestro apartado *el problema de la mediación*, nota 180.

⁹¹ “Aunque, como el *niño* que después de una larga gestación rompe con el primer llanto la gradualidad de su progreso creciente –un salto cualitativo– y en ese momento el niño nace, así el *Espíritu* gestante madura pausadamente y revoluciona (*entgegenstellen*) la nueva figura” *G.W.* 9, (*Phä*) §11, p. 14, líneas 27-30 (J. Redondo, p.118).

1) *Niño (das Kind)*⁹² que, en relación con el “salto cualitativo” expuesto anteriormente, representa el futuro y, más aún, el proyecto que cada *Dasein* tiene de ser otro. El principio de transformación del *niño* surge desde su interior ya que contiene “in nuce” lo que será al realizarse. Con esta metáfora Hegel nos avisa del comienzo modesto de toda realidad, e incluso de su inauguración con lo simple, con lo concreto. Por tanto, cuando una realidad surge –y lo hace en la forma del *Dasein*– su experiencia es tan corta, como grandes son las expectativas de desarrollo posible. A este niño le pertenece el Devenir entero, ya que todo está por hacer para él, aunque sea de modo interno. Esta primera metáfora corresponde con la Ciencia en su estado original. En ella todas las leyes son susceptibles de ser desarrolladas, ya que admite cualquier determinación posible al no encontrarse limitada –ni censurada– por su contenido interior aun por determinar.

2) *Edificio (Gebäude)*⁹³, cuya perspectiva acabada y conclusa nos muestra la grandeza y solidez de su construcción. Precisamente es el estadio final del devenir: su clausura. En él, los cimientos se encuentran tan sólidamente establecidos y asentados, que no se puede más que contemplarlo y “edificarse” (*sich bilden*) con su “forma”. Así, su concepto se corresponde con el todo –la *azotea* desde la que todo se ve y desde la que se contempla, bajo un criterio establecido y unas leyes inmutables– además, toda la realidad. Su metáfora representa a la Ciencia como “cúspide del mundo del *Espíritu*”.

3) *Embrión (Embryo)*⁹⁴ que, como estadio pre-natal –aun por salir a la luz– tiene que expresar formalmente la verdad de su constitución. Si queremos establecer una comparación –del mismo modo en que la realiza Hegel– entre el embrión y el hombre, hemos de decir que el uno es el proyecto de lo que acabadamente –o realmente– será el otro. De hecho el embrión contiene al hombre pero no al revés. Por tanto, cuando un

⁹² En este momento tenemos que hacer una referencia directa a la *nota* precedente, en la que se menciona a un *niño* que va, progresivamente, de un estadio a otro hasta que es otro. Pues bien, en este caso, el *niño* del que se habla en esta *nota* es el mismo. Él constituye el momento inaugural de la ciencia y de la realidad a través de la fuerza y el empuje de su posibilidad interna. Véase, en especial *G.W. 9, (Phä)* §12, p.15, líneas 6-8 (J. Redondo, p.119).

⁹³ Véase, especialmente: “Ni un edificio está listo cuando su fundamento [su cimiento] fue establecido, ni el concepto del todo surge cuando es el todo mismo (...) Entonces la ciencia, como corona del nuevo mundo del *Espíritu*, no se completa en su comienzo” *G.W. 9, (Phä)* §12, p.15, líneas 8-10 y 12-13 (J. Redondo, p.119).

⁹⁴ “Este devenir es, en efecto, simple y por eso no se distingue de la forma de la verdad al mostrarse en el resultado como simple; por tanto es el ser-que-retorna en la simplicidad. Si el ‘embrión’ es en sí un hombre, entonces no lo es para sí; ya que para sí se da sólo como razón figurada (*gebildete*)” *G.W. 9, (Phä)* §21, p.20, líneas 2-5 (J. Redondo, p.126).

embrión –la ciencia en estado embrionario– quiere salir a la realidad ha de realizar – como vimos con el *Espíritu*– un “salto cualitativo” y ser-otro. Aunque nunca deje de ser lo que su sí-mismo –el ser-uno– le constituye. El devenir en estado embrionario se identifica con la realidad de su estadio realizado. Ambas realidades expresan la “unidad” del devenir, al mismo tiempo que su carácter efímero.

4) Resultado (*Resultat*)⁹⁵ o “inmediatez simple”, que el devenir manifiesta en relación con la realidad más concreta, con el *Dasein*. Entonces, cada *Dasein* posee una necesidad interna –su esencia– y otra externa –el tiempo, como ya vimos– que lo hacen único frente al resto de la realidad que le rodea y a la cual pertenece como elemento mediado. El devenir se encuentra reconciliado (*versohnt*) consigo mismo ya que, en cada resultado concreto, en cada realidad que se da en la experiencia, podemos encontrarlo manifiestamente. Por lo que, la realidad, cuando toma contacto con el devenir es “mucho más” que su sí-mismo: es experiencia en movimiento. La relación que se establece con la Ciencia hace de ella un producto, un resultado. Tal ciencia, que consigue una serie de resultados en la realidad, no puede darlos más que por acabados aunque, si se los toma en consideración desde el punto de vista del devenir, surjan de su carácter concreto. De hecho, para Hegel, no existe una *ciencia* –un Saber– que se encuentre acabada en la realidad y, mucho menos, que sea sólo resultado. La ciencia tomada como resultado, corresponde con el devenir de lo concreto, incluso con cada uno de los momentos en que se determina la experiencia. Esta postura se mostraría contraria a lo que, corrientes posteriores de pensamiento científico como el positivismo, encuentran en la realidad.

5) *Selbst* (sí-mismo)⁹⁶ por el que la realidad se sintetiza, antes de experimentar un salto vertiginoso hacia el vacío absoluto de contenido: hacia la ciencia como esencia de la realidad. El *Selbst* recoge los elementos móviles que la realidad va expresando a lo largo de los momentos de la experiencia. Tengamos en cuenta que la experiencia es siempre resultado y, como tal, inmediatez simple. Dicha inmediatez se produce en el “interior de la cosa”: en su concepto. Éste, que atrapaba la realidad determinándola

⁹⁵ “Pero este resultado es inmediatez simple, entonces es la libertad autoconsciente, que se mueve en torno a sí misma y que no ha llevado consigo la contraposición (*Gegensatz*) ni la ha dejado de lado, sino que se ha reconciliado con él” *G.W. 9, (Phä)* §21, p.20, líneas 7-10 (J. Redondo, p.126).

⁹⁶ “Mientras que el concepto es el *Selbst* propio del objeto, que se representa (*darstellt*) como su devenir, no es un sujeto estático, que porta accidentes inamovibles, sino el concepto que se mueve y que retorna en sí y sus determinaciones (*Bestimmungen*)” *G.W. 9, (Phä)* §60, p.42, líneas 34-37 (J. Redondo, p.162).

estáticamente contiene, también, un “resto” de movimiento. Podríamos decir que el *Selbst* es el lugar donde el concepto realiza la función que le es propia: atrapar la realidad. Pero, si esta realidad quedase atrapada eternamente, no habría experiencia, es decir, no habría ser-otro en la realidad. Por tanto, en el *Selbst* la ciencia, el saber, se hacen internos y son parte del contenido esencial de la realidad.

6) Sistema (*System*)⁹⁷ que contiene la culminación del proceso del devenir. En el sistema vemos, con toda claridad, la equiparación –sobre todo atendiendo al contenido– que se hace con la ciencia. De modo que *Ciencia* y *Sistema* “son” lo mismo aunque, cuando los tomamos en su contenido, resulte el *Saber* o bien, cuando lo hacemos en su movimiento, resulte el *Devenir*. Por tanto, ambos elementos –saber y devenir– pertenecen, con pleno derecho, a la *estructura de la realidad*. Así, son la expresión de la ciencia y del sistema: de la totalidad de lo real. El sistema determina que la realidad sea *dialéctica*.

Finalmente hemos de expresar el carácter contrario de la filosofía de Hegel, con respecto a los sistemas mono-cromáticos (*Gleichfärbigen*), es decir, aquellos que toman la realidad formal o estáticamente. El *sistema* de Hegel no toma, sino que construye (*bilden*) la realidad en movimiento: dialécticamente. Entonces, toda referencia al absoluto –en definitiva último estrato de la realidad– ha de llevarse a cabo atendiendo a su contenido, aunque éste sea vacío. Ya que no pensamos en un contenido cuantitativo sino, como hemos demostrado en el presente capítulo, cualitativo y transformador.

Tengamos en cuenta que, el capítulo siguiente –la mediación– explicará detenida y exhaustivamente dicha transformación. Los elementos que componían la realidad y la convertían en dialéctica, contribuyen a transformarla en cada realidad particular, en cada *Dasein* concreto. De aquí en adelante, nuestra explicación se centrará en el proceso a partir del cual la realidad se encuentra *inmediata* o, por contra, *mediatamente*.

⁹⁷ Véase especialmente *G.W. 9, (Phä)* §71, p.48, líneas 25-29 (J. Redondo, p.172).

3. EL PROBLEMA DE LA MEDIACIÓN: EL SENTIDO Y LA PRECISIÓN DE LA CIENCIA DE LA EXPERIENCIA DE LA CONCIENCIA.

3.0. Planteamiento del problema de la mediación.

La *mediación (die Vermittlung)* constituye uno de los pilares básicos para la determinación de la *Fenomenología del Espíritu*. Tal tema tuvo ya un importante eco en los escritos de Juventud de Hegel y, en especial, en aquellos que trataban sobre Teología y las relaciones que se establecen entre Dios y el hombre¹. Dicha relación se producía a través de la racionalidad y la inteligibilidad del conocimiento recíproco entre ambas realidades. Pero, mucho más allá de tales circunstancias teológicas, Hegel construye una realidad bien fundamentada que podríamos denominar como auténtica –asunto que hemos visto detenidamente en el apartado *estructura de la realidad*– cuyo contenido corresponde directamente con las operaciones básicas de la *mediación*.

Dichas operaciones poseen tal relevancia para la construcción de la Filosofía hegeliana, que ya se anticipaban –con un sentido manifiestamente alejado del puramente teológico– en el periodo de Jena. En especial, nos referimos a dos tratados: uno breve –aunque profusamente estudiado– el *Differenzschrift* y otro, de profusa extensión –aunque brevemente analizado– el conocido como la *Filosofía Real II*².

¹ Nos referimos a los *Theologische Jugendschriften* editados por H. Nohl, Tübingen, 1907 con una reedición en Frankfurt, 1966. En especial nos fijaremos en lo que nos dice Trede: “Aunque esta mediación presupone además una esfera de lo No-pensable (*Nichtdenken*) como lo que media (*zu Vermittelnden*) de lo infinito y lo que determina (*zu Bestimmenden*) el pensamiento. La contraposición (*Gegensatz*) entre Sujeto y *Ser* se determina, en efecto, a través de la mediación filosófico-reflexiva en un modo doble: a) del pensamiento y lo pensado y, b) del pensamiento y lo no-pensable (*Nichtdenken*)” Trede (1972), art. cit., p.128. Trede realiza además una referencia explícita a los *Theologische Jugendschriften* pp.343-351 en su nota 3 de la p. 128. En ella reconoce, como podemos ver claramente en el texto, una relación estricta entre los ámbitos de lo no-pensable –Dios entendido como inmediatez, inteligibilidad y pensamiento mismo– y lo que se puede pensar –o mediar desde lo infinito, esto es, el pensamiento como realidad. Bonsiepen añade en *Der Begriff der Negativität in der Jenaer Schriften Hegels* (He-Stu Bei nº16, 1977, en especial las pp.142-177 y 188-192) que el fundamento teológico recorre buena parte de la obra de Hegel: “Si la acusación (*Aufweis*) fenomenológica de negatividad absoluta no tiene éxito, entonces surgirá –posiblemente bajo presupuestos teológicos– de la existencia de un proceso de absoluta negatividad que se mueve a sí mismo desde el interior hacia fuera” Bonsiepen (1977) op. cit., p.188. Para una composición exhaustiva de estos temas, me remito a las aportaciones que Schneider y el propio Trede realizan al efecto, y que podemos encontrar en las primeras notas marginales de nuestro apartado *Proposición especulativa*, así como en todas las referencias que se producen en relación a la constitución del *Dreieck*.

² Véanse respectivamente *G.W. 4 (Diff) Differenzschrift* y *G.W. 8 (F.R.II) Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Para una mayor concreción del tema nos referimos directamente a Trede: “El paralelo entre la construcción sistemática de la *Fenomenología* y los escritos sistemáticos de filosofía especulativa, como se esboza en *Filosofía Real II* de 1806, nos lo muestra no sólo de un modo externo, sino en el Centro del mismo pensamiento, que la construcción de la *Fenomenología* determina en él”. Trede (1975) art. cit., p.203.

La *mediación* se nos presenta pues, a nuestro modo de entenderla, como un problema. De dicho problema, y de las diversas relaciones que se establecen dentro de la *Fenomenología del Espíritu* –partiendo de una operación básica que comporta determinación (*Bestimmung* y *Bestimmtheit*), hasta la *mediación del ser-puro*– nos haremos eco, e investigaremos en toda su extensa vigencia.

De modo que, poco a poco nos iremos adentrando en la región del *Ser* en que la mediación se produce infinitamente consigo misma. Así pues en este momento, podemos clasificar las distintas mediaciones que se producen atendiendo al lugar donde se producen y al contenido que poseen. Me refiero a los tres niveles de mediación posibles en la realidad. Cada uno de ellos corresponde con una escala determinada y ubica al *Ser* en relación con su inserción en la realidad. Por tanto tenemos:

a) La mediación de lo doble, que comporta individualidad y que consiste en la más determinada –a la vez que concreta– de las que se nos presentan. Ella es la encargada de establecer las relaciones pertinentes –al nivel del *Ser*– entre los elementos que constituyen la inmediatez de la experiencia. Es la menos básica y, por tanto, la podemos encontrar en todos los procesos y operaciones de la realidad. Sobre todo en los que se refieren a la constitución y desarrollo de las propiedades –determinaciones ulteriores– de las Cosas (*Dinge*) tomadas cuantitativamente.

b) La mediación de lo simple –básica– que comporta el establecimiento de las relaciones entre los elementos polares de, por ejemplo, la proposición especulativa. En ella se produce el tránsito cualitativo entre la simplicidad (*Einzelheit*) –polar– de los distintos elementos que constituyen la experiencia y su singularidad (*Einfachheit*). Ella pone en conexión la universalidad y la simplicidad de los términos de la proposición especulativa y es, finalmente, el contenido de la dialéctica.

c) La mediación de lo absoluto, que comporta las relaciones que el *Ser* mantiene consigo mismo. Dicha relación se fundamenta en un contenido que se compone especialmente de infinitud. El *Ser* se Media básicamente abriéndose al exteriorizarse, para configurar así la realidad y la experiencia. Esta peculiar mediación asocia términos de composición antagónica bajo el esquema cuantitativo-cualitativo como: el *Ser* y la Nada, o el Todo y la Totalidad.

En el presente apartado trabajaremos detenidamente a partir de esta clasificación. Aunque tengamos en cuenta que, por motivos expositivos, hemos de proceder a un análisis que altera el orden en que se presenta la mediación en el esquema

anteriormente expuesto. Así pues trataremos primero de la mediación *simple* o básica – aquella que se inaugura en el *Prólogo*. Desde ella ascenderemos escalonada y justificadamente a la *doble mediación* ya que es la más compleja –y se lleva a cabo en los Capítulos IV, VI-VIII. Una vez que tengamos todos los elementos expuestos, concluiremos con las “operaciones derivadas” de la *doble mediación*, exponente de la individualización –que se realiza en los Capítulos I-III y V. Finalmente podemos avanzar dos apartados en que la mediación resulta relevante.

Por un lado, resaltamos la importancia de la mediación para la determinación de los elementos internos de la *Fenomenología del Espíritu*. Ésta se organiza en dos niveles plenamente complementarios: 1) Como tal mediación, ya que explica y estructura la realidad en conexión con todos los *elementos* que la componen y que forman parte de cada una de las *Figuras* específicas que, de otra forma, no podrían manifestar su contenido exteriorizado. 2) Además, como superación de la realidad inmediata, hemos de introducir el proceso de interiorización (*Erinnerung*) o retorno (*Rückkehr*) del contenido que se manifiesta, como diferente en cada caso y en cada *Figura*.

Por otro lado, la mediación manifiesta su vigencia, sobre todo en la epistemología. Dicha mediación supone un enfoque comprensivo de la realidad que se encuentra estructurada bajo el presente esquema dinámico de acción:

-Exteriorización (*Ausserung*) que acompaña al movimiento de enajenación (*Entäusserung*)

Ser- Mediación

-Interiorización (*Erinnerung*) dividido en un primer movimiento de regreso (*Zurückgeht*) y posterior retorno (*Rückkehr*).

Dicha estructura se nos muestra a través de sus componentes –me refiero a los *elementos* que la constituyen– de forma dinámica. Su desarrollo comporta que el Devenir resultante posea un contenido concreto y no sea una mera sucesión abstracta –o el desarrollo formal– de momentos consecutivos. Este hecho lo veremos reflejado en el análisis de la Historia y su constitución profunda, más allá de los hechos –históricos– y de los sucesos que en ella se producen.

La realidad se reconoce mediada en última instancia. Debido a esta constitución especial, posee la capacidad de abrir su contenido por sí misma. Así pues lo hace siempre en relación con su ser-otro, que se encuentra construido profunda y

sistemáticamente. En este proceso, la realidad se descubre con contenido, con una profundidad que le permite ser el marco lícito –el contexto– donde el *Ser* se completa.

3.1. Los inicios de la Mediación. La mediación básica como apertura del *Ser* al ser-otro.

Nuestro punto de partida en el problema de la *mediación* corresponde, paradójicamente, con el final de la cuestión –aunque aparezca en primer lugar y, en toda su extensión, en el *Prólogo* de la *Fenomenología del Espíritu*. La *Mediación* es el primer paso que da el *Ser* cuando se presenta ante la realidad y quiere ser-otro: “El *Ser* está [se encuentra] completamente mediado; es contenido substancial en tanto que propiedad inmediata del yo, es su ventaja [beneficio propio] (*selbstisch*) o el concepto”³. De esta breve aunque contundente afirmación, se desprenderán una serie de características que contribuyen a que el *Ser* se encuentre mediado. Nos referimos a: 1) la búsqueda constante del ser-otro (*Anderssein*) como maniobra primordial del *Ser* –cuyo contenido comporta negatividad; 2) al tránsito mediado, es decir, al movimiento que la autoigualdad –como parte de la proposición especulativa– lleva a cabo hacia lo inmediato; 3) al despliegue del contenido sustancial –o el ya conocido tránsito de la sustancia al sujeto; 4) a la mediación como superación de la mera contingencia –en favor de la facticidad; y, 5) la acción como herramienta que orada el *Ser* –no mediado– hasta convertirlo en *Dasein* –inmediato– cuya vigencia establece una Filosofía como resultado. Cada uno de estos apartados constituye una muestra de lo que, in extenso, se desarrollará en los ocho capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* –desde la *Certeza sensible* al *Absoluto*. De todos ellos daremos cuenta, a continuación.

3.1.1. El *Ser*-mediado.

Cuando el *Ser* se encuentra completamente mediado –y la realidad se nos muestra inmediata– lo que se produce en su interior es una relación esencial entre la esencia –expresión del contenido del *Ser*– y la exteriorización de dicho contenido en distintas expresiones: *Ser-otro* (*Anderssein*); *Ser para-sí* (*Fürsichsein*) y, finalmente, *Devenir para-otro* (*Anderswerden*). Estas tres caracterizaciones del *Ser* llevan consigo

³ *G.W.* 9, (*Phä*) §37 p. 30, líneas 3-5 (J. Redondo, p.140). Véase también la aportación que hace Düsing a este respecto: “Especialmente la Doctrina de la *Ousia* y del *Eidos* de Aristóteles descansan en el *Prólogo* de la *Fenomenología* en segundo término con respecto a la exposición hegeliana de la proposición filosófica esencial (*Wesensatz*) como base de la, así denominada, ‘proposición especulativa’”. Düsing, K. “Ontologie bei Aristoteles und Hegel”. In *He-Stu*, nº32 (1997) p.77.

un uso especial del término *mediación*, así como la inserción en la categoría de Elementos dentro de la transformación sustancial, o tránsito de la sustancia al Sujeto. Este asunto lo veremos con detenimiento en el Capítulo V *Razón* y, más en concreto, en el uso del lenguaje como instrumento mediador.

Pero, antes de adentrarnos en otras precisiones, hemos de especificar qué es la *mediación* y desde qué lugar se efectúa. Para semejante tarea requerimos de la ayuda de la –ya por otro lado conocida– proposición especulativa. En ella se especificaba cómo los términos exteriores –los polos de la misma– se convertían –transitando por el término central o medio– el uno en el otro. Pues bien, la especificación que se realiza al nivel supremo del *Ser* –esto es, la convertibilidad entre lo universal (*Allgemein*) y lo singular (*Einzel*)– consiste esencialmente en un movimiento de apertura y posterior determinación de su contenido. De modo que, a través de la proposición especulativa, se ponen en contacto, por un lado, lo Absoluto (*das Absolute*)⁴ –genérico y abstracto– con, por otro lado, lo Concreto (*Besonders*) –inmediato y, por tanto, mediado en la realidad.

Preguntémonos entonces: ¿qué contiene esencialmente lo Absoluto? La respuesta a tal cuestionamiento se nos ofrece como primer resultado de la realidad mediada. Ya que, tengámoslo en cuenta, con una realidad que no fuera inmediata y, por tanto abstracta, no podríamos hacer *absolutamente* nada con ella, salvo dedicarnos a contemplarla y separarla de nuestro ámbito, duplicándola en dos mundos: el de lo perfecto –abstracto e ideal– y el de lo imperfecto –concreto y contingente.

Más bien al contrario, Hegel incluye la realidad del Absoluto, en virtud de su utilidad, dentro del esquema establecido –la *estructura de la realidad*. En efecto, la *mediación* surge como tarea esencial que, al nivel de profundidad básico del *Ser*, permite que éste devenga y sea otro: “Lo que es más que una mera palabra, el tránsito a una proposición que sólo ha de ser retrotraída (*zurücknimmt*), es un devenir-otro

⁴ Diferenciamos entre lo Absoluto (*das Absolute*) y el Absoluto (*das Absolut*). El primero corresponde con la consideración específica de lo Universal (*Allgemeines*) aplicada en la proposición especulativa. En ella, esto universal se convierte en lo particular (*Besonders*). Efectivamente, Düsing, K. “Idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins” In He-Stu n° 28, (1993), pp. 103-126, nos aclara que: “Por el contrario, Hegel busca mostrarnos, que la Ciencia del Absoluto no puede ser Intuición inmediata, que ha de ser justificada como alejada del pensamiento especulativo y que la estructura de absoluto especulativo pensado no puede ser Indiferencia completa, sino que es Subjetividad que se piensa a sí misma” Düsing, (1993), pp. 104-105. Finalmente el Absoluto es la instancia genérica de la que parte el todo cualitativo y a la que llega toda la realidad cuando se completa y es “otra” de la que originariamente fue, encontrándose plenamente exteriorizada: “En lo más cercano late ya el Absoluto (...) Y, aún más: esa latencia absoluta no es un mero supuesto que luego el desarrollo va convirtiendo poco a poco en verdad, sino el resultado histórico del saber, atesorado y condensado por el filósofo, cuya conciencia, ya formada, va acompañando la gradación de la conciencia natural” Duque (1998) op. cit., p.511.

(*Anderswerden*), una tal mediación”⁵. Pues bien, a partir de esa referencia necesaria que realiza el *Ser* hacia sí mismo –y a la que denominamos retrotraer (*zurücknehmen*)– puesto que se media completamente, surgirá toda la realidad tal cual la entendemos y sentimos: inmediatamente.

Definiremos, por tanto, esta apertura y proceso del *Ser* a la luz del siguiente texto: “Entonces la mediación (*Vermittlung*) no es otra cosa que la autoigualdad que se mueve (*die sich bewegende Sichselbstgleichheit*), o la reflexión en sí misma, el momento del Yo del ser-para-sí, la pura negatividad o el devenir simple”⁶. De tan breve, como interesante y profundo texto, podemos extraer las siguientes conclusiones:

a) Que el *Ser* comporta una relación especial consigo mismo –autoigualdad manifiestamente Lógica– a través de la proposición especulativa, triplicándose en dos términos exteriores y uno central. Dicha triplicidad (*Dreieck*) permite el tránsito efectivo al ser-otro.

b) Que el movimiento del *Ser*, cuyo contenido va a ser exteriorizado, se denomina esencialmente Reflexión. Dentro de ella podemos encontrar un contenido cuantitativo –la esencia como tal– y otro cualitativo –expresado fehacientemente por el sentido de la negatividad– o *Ser* para-sí.

c) Que el concepto que reúne tal movimiento esencial –exteriorización y reflexión respectivamente– se denomina devenir simple (*das einfache Werden*).

Finalmente, la mediación emerge como elemento que hace posible estas conclusiones parciales que totalizan al *Ser* y lo convierten en ser-otro: exteriorización y apertura de contenido a la realidad. El *Ser* se media para poder diversificar y distinguir su contenido en tantas realidades como sea capaz de exteriorizar. En caso contrario –al no ser capaz de exteriorizarse completamente– el *Ser* sería necesariamente uno, pero nunca múltiple. Una realidad dialéctica sólo se puede construir si tomamos al *Ser* dinámicamente (*in Bewegung*).

3.1.2. El tránsito mediado: el movimiento de la autoigualdad.

El sentido básico de la mediación se produce en la síntesis que realiza la operación de apertura del *Ser*, especifica posteriormente su contenido y retorna finalmente a sí-mismo (*Selbst*). Estas tres operaciones conjugan en la realidad –como

⁵ G.W. 9, (*Phä*) §20 p. 19, líneas 23-25 (J. Redondo, p. 125).

⁶ G.W. 9, (*Phä*) §21 p. 19, líneas 29-32 (J. Redondo, p. 126).

decimos sintéticamente— al ser-uno y al ser-otro, en el modo como lo hacían lógicamente en la proposición especulativa. Hegel quiere fundir en una unidad sintética —en el propio *Dasein*— la unidad y multiplicidad del *Ser* que, si queremos, lo podemos denominar como ser-mediado: “El Yo, o el devenir en general, este algo que media (*dieses Vermitteln*), es por mor de su simplicidad (*Einfachheit*) la inmediatez que deviene y lo inmediato mismo”⁷. Vemos que Hegel asocia claramente la noción tradicional de Yo —como momento puro de la conciencia— con la renovación esencial de su contenido por medio de aquello que media: la realidad misma. Si la realidad posee vigencia y, por tanto contenido, ha de encontrarse efectivamente en un lugar —que forme parte de una región del *Ser*— y sea inmediata. Tal realidad ha de asociarse elementalmente con sus componentes —si se quiere sintéticos— en una simplicidad que se manifieste como polo opuesto de la universalidad originaria y sea inmediata a través de la mediación.

3.1.3. Despliegue del contenido sustancial.

El proceso completo de mediación contiene multiplicidad de matices que se irán exponiendo a lo largo de toda la *Fenomenología del Espíritu*. Uno de los más importantes y reveladores consiste en la atención inmediata de la realidad al *Saber* (*Wissen*). Hegel especifica que, más allá de la sustancia, no podemos encontrar sino la sustancia misma. Si queremos establecer un límite para la realidad del *Ser*, hemos de mirar en su interior y extraer de él la multiplicidad constituyente de la negatividad y fundadora del *Ser* para-sí.

Hegel nos deja muy claro que lo que no es sustancia es, esencialmente, Sujeto⁸. Por lo que, la diferenciación que establecíamos entre forma y contenido en la *proposición especulativa* sirve, análogamente —aunque sea por primera y última vez— para la caracterización del tránsito mediado que se produce en el *Ser*. La *mediación* juega aquí un papel separador, ya que lanza a los extremos del *Ser* —me refiero a los lugares en que residía la universalidad (*Allgemeinheit*) y la singularidad (*Einzelheit*)— la posición que originariamente ocupaba:

⁷ G.W. 9, (*Phä*) §21 p.19, líneas 32-34 (J. Redondo, p.126). A este respecto Düsing comenta: “Hegel recurre al principio del idealismo trascendental de Fichte y Schelling, que es el ‘Yo=Yo’, para la representación de este Sich-Wissens [saber del sí mismo] del *Espíritu*. Esta igualdad del Yo contiene, no obstante, según Hegel la distinción (*Unterschied*) y la ‘negatividad absoluta’ (*absolute Negativität*) en sí; ella [la igualdad del Yo] es lo que se exigía en el *Differenzschrift* al pensarse como identidad absoluta. Dicha identidad será esbozada en la *Fenomenología* como movimiento de la objetualización (*Vergegenständlichung*) de sí misma, del autoconocimiento (*Selbsterkenntnis*) en el Otro, en el Objeto y el retorno (*Rückkehr*) a sí mismo” Düsing (1976) op. cit., p.206.

⁸ G.W. 9, (*Phä*) §17 p.18, líneas 3-5 (J. Redondo, p.123).

“La sustancia vital (*lebendige*) es además el *Ser* que es en verdad Sujeto, o lo que es lo mismo, que es en verdad real, sólo en tanto que es el movimiento de la posición (*Setzens*) misma, o la mediación (*Vermittlung*) del Devenir-otro consigo mismo. [Dicha sustancia vital] es como Sujeto la pura y simple negatividad (...)”⁹.

Una vez que el *Ser* está mediado, la realidad que emerge desde su interior se puede catalogar y transformar, haciendo de ella un auténtico ser-otro de la sustancia: el Sujeto. Pero, no nos engañemos. La propuesta hegeliana no consiste en una Filosofía más de la subjetividad. Tampoco es una renovación de la concepción de sujeto –frente a la de objeto– sino que comporta un ejercicio consciente de *subjetividad* itinerante. Entonces, las antiguas nociones de sujeto y objeto; conciencia y fenómeno; Yo y mundo consisten, simplemente, en un lugar –en una posición– que ocupa puntualmente el *Ser* cuando se media para convertirse en un ser-otro y deviene. De modo que la concepción estática de dichas nociones se renueva en favor de una dinamicidad esencial¹⁰.

Aquí la negatividad –como parte constituyente esencial del *Ser* para-sí– juega el papel transformador que revolucionará el contenido esencial de la Sustancia. Dicha sustancia no posee más contenido que su propia realidad, ahora bien, tomada al completo. Entonces, el proceso de *mediación* se instala como un instrumento de doble manejo: sustancial y subjetualmente¹¹. Mediar significará –en este nivel básico de la sustancia– separar y desplegar un contenido sustancial que se proyecta en el sujeto –y lo fija– en lo que ya está mediado. Tal proyección fundamentará el sentido propio de la facticidad del *Dasein*.

3.1.4. Superación de la contingencia a través de la facticidad.

Las dos nociones básicas que fundamentan la Filosofía Moderna –la de sujeto y la de objeto– se copertenecen tan esencialmente que la una no puede existir sin la otra – y me refiero a un tipo de existencia ontológica, mucho más allá de su establecimiento como nociones epistemológicas. Por esta misma razón, la ulterior fundamentación de la

⁹ G.W. 9, (*Phä*) §18 p.18, líneas 19-21 (J. Redondo, p.124).

¹⁰ Frente a la noción de teleología hemos de revisar la concepción aristotélica que K. Düsing lleva a cabo en el trabajo “Ontologie bei Aristoteles und Hegel” art. cit., pp.61-92. Veámoslo con este interesante texto: “ ‘El fin es lo inmediato, lo estable (*Ruhende*), lo inamovible, que es lo mismo que se mueve; por tanto es el Sujeto’ [Texto citado por Düsing y tomado de la G.W. (9), *Phä*, p.41]. La teleología de la esencia natural se completa también evidentemente en la teleología del Dios inmóvil que se mueve, en efecto, cuyo *Ser*-completo (*Vollendetsein*) [lo es] a través de todo *Ser* que se mueve (*bewegte Seiende*) (...) esto lo interpretaba ya Hegel en 1807 como Sujeto” Düsing (1997), art. cit., p.88.

¹¹ “En tanto que la enemistad de lo simple (*Einfach*), o la duplicación que contrapone (*entgegensetzende*) que es, una vez más, la negación de esta diferencia indiferente (*dieser gleichgültigen Verschiedenheit*) y de su contraposición (*Gegensatz*)” G.W. 9, (*Phä*) §18 p.18, líneas 22-23 (J. Redondo, p.124).

contingencia del mundo –y de la necesidad de la lógica que lo mantiene– se presentan ante Hegel como problemáticas. Para superar esta dicotomía irreconcilable –no sólo en cuanto a los términos mismos, sino en cuanto a su propia realidad– Hegel introduce la noción de facticidad y la asocia esencialmente con el movimiento que la *mediación básica* introducía en la realidad: mostrar cómo lo inmediato se produce desde el ámbito de lo mediado¹². De modo que no existe ninguna realidad –que podamos denominar como tal– que no se encuentre mediada. Incluso el Absoluto –como ya hemos visto– está manifiesta y completamente mediado al nivel básico del *Ser*: “[El *Ser*] es para-sí sólo para-nosotros (*für uns*), en tanto que su contenido espiritual se ha producido (*ist erzeugen*) a través de él mismo”¹³. Entonces, el Absoluto emerge en toda su grandeza –a la vez que paradójicamente– como útil y, podríamos decir finalmente, incardinado para nosotros (*Für uns*)¹⁴. Precisamente en este momento la noción de ser-mediado se nos presenta –en toda su relevancia– como ser-superado (*Aufgehobensein*): como eliminado. Cada vez que aparece una de las nociones tradicionales de sujeto u objeto, se encuentra sometida al proceso de mediación que la supera –al hacerla ser-otro– y, por tanto, la elimina.

Tengamos en cuenta que, en el momento en que el *Ser* se encuentra mediado –mediación básica– despliega todo su contenido exteriorizándolo. Tal exteriorización lleva consigo una pérdida de contenido –o abstracción– que implica a la universalidad de la que procede. Podríamos decir que el *Ser* “toma tierra” –se incardina– y se hace concreto –*Dasein*– en el momento que deja de ser Sustancia y se convierte en Sujeto:

“Pero, en tanto que [el *Ser*] es para sí-mismo también para-sí, entonces el concepto puro es una autoproducción (*Selbsterzeugen*), al igual que es elemento objetual en que tiene su *Dasein*; y de este modo es, en su *Dasein*, objeto reflejado en sí (*in sich reflektierter*) para-sí-mismo”¹⁵.

¹² “Es decir, [el *Ser*] ha de ser como objeto, aunque tanto inmediato como mediado y, por tanto, objeto superado (*aufgehobener*) en sí reflexivamente (*in sich reflektierter*)” *G.W. 9, (Phä)* §25 p.22, líneas 12-14 (J. Redondo, p.129).

¹³ *G.W. 9, (Phä)* §25 p.22, líneas 14-15 (J. Redondo, p.129). Düsing nos aclara estos términos: “Aunque la Lógica comienza con la categoría más simple, con el *Ser*, lo que Hegel pensaba anteriormente también como la inmediatez simple e indeterminada; dicha inmediatez no parece poder conservar, al menos en su comienzo, la compleja determinación de la subjetividad absoluta en el capítulo final de la *Fenomenología* [Absoluto]” Düsing (1976) op. cit., p.207.

¹⁴ “Pero este *Ser* en y para-sí es, en primer lugar, para-nosotros (*für uns*) o en-sí, o es la sustancia espiritual” *G.W. 9, (Phä)* §25 p.22, líneas 9-10 (J. Redondo, p.129).

¹⁵ *G.W. 9, (Phä)* §25 p.22, líneas 15-18 (J. Redondo, p.129).

Una de las grandes ventajas de la noción de sistema hegeliano, consiste en que la posición fija del sujeto –como polo de la realidad– torna en la de *Espíritu*¹⁶, cuya configuración y posición dentro de la *estructura de la realidad* podrá ser mucho más completa e incardinada. La facticidad del *Dasein* se manifiesta totalmente en la experiencia y constituye la realidad plenamente.

3.1.5. La acción como herramienta que horada el *Ser*: la Filosofía como resultado.

El *Ser* incardinado –el *Dasein*– presenta dos caras esencialmente contrapuestas que se expresan la una, como el reverso de la otra. Me refiero a la relación que mantiene dicho *Dasein* con la sustancia: “El *Dasein* que se retrotrae (*zurückgenommene*) en la sustancia se ha trasladado sólo en primer lugar inmediatamente al elemento del sí-mismo (*Selbst*) a través de esta negación primera”¹⁷. Ambas realidades surgen desde la posición privilegiada que posee el ser-mediado y, a partir de él, toda la realidad tal cual la conocemos: en su respecto inmediato. De tal respecto –y de la realidad tomada pues como resultado– nos encargaremos mediadamente.

Entonces la Acción (*Tätigkeit*) –como herramienta exteriorizadora del *Ser*– se manifiesta mediada y no puramente vaciada (*rein*). Es decir, la Acción posee un contenido que, a través de la mediación, constituirá parte de la realidad inmediata:

“Si la acción, que se encuentra acabada (*wird fertig*) [completa] en el *Dasein*, es la mediación inmediata o que-es (*daseiende*) y es, en efecto, sólo el movimiento del *Espíritu* concreto y no conceptuado”¹⁸.

Dicha realidad emerge siempre como *Dasein* y se encuentra incardinada –inserta plenamente– dentro de la *estructura de la realidad*.

3.2. Proceso constitutivo de la doble mediación.

La importancia de la mediación es manifiesta ya que lleva consigo la duplicación del contenido de la realidad. Por este motivo, la hemos denominado *doble mediación*. Dicha mediación aparecerá –como tema– de una forma paulatina y estratificada a lo largo de la *Fenomenología del Espíritu* aunque, como todo lo que se

¹⁶ “El espíritu, que se sabe como tal, es la ciencia (*Wissen*). Ella es su realidad y su reino (*Wirklichkeit und Reich*), que él [el espíritu] se construye en su propio elemento” *G.W.* 9, (*Phä*) §25 p.22, líneas 18-20 (J. Redondo, p.130). Düsing analiza este movimiento: “La *Fenomenología* nos lleva, según Hegel, como introducción sistemática hasta la caracterización universal del autoconocimiento del *Espíritu* en la ‘Ciencia’” Düsing (1976) op. cit., p.206.

¹⁷ *G.W.* 9, (*Phä*) §30 p.26, líneas 10-11 (J. Redondo, p.134).

¹⁸ *G.W.* 9, (*Phä*) §30 p.26, líneas 16-18 (J. Redondo, p.135).

produce en ella, lo hará también polarizadamente. En efecto, la mediación que hemos presentado en el *Prólogo de la Fenomenología del Espíritu* posee más sentido sintético –reunido en torno a la experiencia que construye– que el resto de las referencias que se llevan a cabo en toda la *Fenomenología del Espíritu*. De modo que la posición explicativa llevada a cabo en dicho *Prólogo* –todo lo que aparece *in extenso* a lo largo de la *Fenomenología del Espíritu*– se encuentra sintetizada en él ejemplarmente.

Por tanto, si queremos llevar a cabo un análisis exhaustivo de la cuestión *mediadora*, no sólo hemos de estudiar su génesis, su contenido y concurrencia a lo largo de toda la obra sino que tendremos en cuenta, incluso, la aparición de ciertas anomalías. Una de las más importantes, que parte de estos elementos –y de la clasificación polar de los ocho capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* realizada en nuestro apartado *Proposición especulativa*– se nos presenta en el *vacío* de referencias respecto de la mediación que encontramos en el Capítulo IV *Autoconciencia*. En él se da tal polarización y abstracción del contenido de la Conciencia –cuando se presenta ante sí misma como objeto y esencia– que no hay referencia alguna a la mediación, más que como *mediación infinita* a lo largo de todo el capítulo¹⁹.

Por nuestra parte pensamos –como así lo haremos extensivo en el momento de analizar el citado Capítulo IV *Autoconciencia*– que este *vacío* nos muestra un lugar –por omisión, la *Autoconciencia* misma– donde la mediación es tan perfecta y se produce sin resistencias²⁰, que quedarse en él supondría vivir en un puro idealismo –cuyo fundamento descansa en el formalismo kantiano del Yo-puro y de la *unidad sintética de la apercepción*²¹. Hegel huye conscientemente de tal idealismo y, sin embargo, se sumerge en él para mostrarnos la fuerza constitutiva de la duplicación –en este caso de la polarización llevada al extremo– que suponen, por ejemplo, las relaciones íntimas e irreconciliables entre *amo* y *esclavo*. La *Autoconciencia* nos muestra –para que lo contemplemos como un correctivo ante nuestra ambición sin límites– que el único lugar

¹⁹ Podemos buscar cuanto queramos, puesto que el único capítulo de la *Fenomenología del Espíritu* donde no aparece la mediación es la *Introducción*. Por tanto él representa, por motivos distintos, un lugar en el que quedarse y no ir más allá, supondría una mediación sin límites, tan peligrosa como vacía. A este respecto Bonsiepen añade: “La reconciliación (*Versöhnung*) entre *Herrschaft* y *Knechtschaft*, esto es, el momento abstracto de la identidad y la diferencia, de lo singular y lo universal aún no se ha producido. El momento abstracto de la identidad representado por la *Herrschaft*, de la universalidad, existe además para-sí, aunque desde ahora en relación con la libertad que emerge a través de la emancipación del *Knechtes*” Bonsiepen (1977) op. cit., p.157

²⁰ “En la confrontación (*Gegenüberstellung*) entre Amo y esclavo, la conciencia ha de pensar la relación entre universal y singular, entre identidad y diferencia” Bonsiepen (1977) op. cit., p.156.

²¹ Kant *K.r.V.* §16. Duque nos recuerda: “Quizá lo que más atrajo a Hegel de la Fenomenología kantiana fue su carácter mediador y progresivo” Duque, (1998) op. cit., p.510.

sin resistencia –y mediado inmediatamente– donde las relaciones entre sus elementos son perfectas –necesarias– y llevan consigo una duplicidad esencial²².

Pues bien, de la breve exposición del Capítulo IV *Autoconciencia*, extraemos las características principales de la mediación, más allá de su sentido básico que son: a) duplicidad –doble mediación; b) necesidad y c) inmediatez mediada.

La mediación –sea básica o doble– presenta una serie de peculiaridades que, a nivel general, determinan directamente su sentido –que es específico– en la propia realidad. Me refiero, en el caso concreto que nos ocupa, a la *doble mediación*. Ésta puede entenderse de un modo singular (*Einzeln*) o, como veremos al final de este apartado, en su variante de *operación*. Ambas mediaciones se refieren, específicamente: a) la singularidad del ser-múltiple y b) las operaciones –de individualización– que se producen en el ser-uno.

En este orden de cosas, hemos decidido que un buen análisis del problema de la doble mediación lo ha realizado brillantemente E. Coreth²³, mostrándonos: I) el concepto de mediación y II) la mediación en relación con la historia.

3.2.0.1. El concepto de mediación.

Lo primero que nos muestra Coreth es que el concepto de mediación surge ante la imposibilidad de una realidad que sea sólo, simple y sencillamente inmediata. De modo que no hay inmediatez sin mediación y, viceversa²⁴. La realidad se nos muestra – y esta es su vigencia– de un modo doble: todo lo que hay en la realidad es, a la vez, mediado e inmediato. No hay nada que escape de la no-mediación-inmediata (*unvermittelten Unmittelbarkeit*). Para Coreth esta idea surge directamente como contrapunto a la noción de Idea-innata de Descartes, por medio de la cual, existe un ámbito –podríamos denominarlo, en este momento, *trascendental*– del que emana el

²² “Para nosotros se ha mostrado en la representación objetiva (*Darstellung*) del estoicismo, que la esencia verdadera se apoya en el pensamiento, en el cual no se separará más el concepto del ser-que-existe (*Seienden*)” Bonsiepen (1977) op. cit., p.157.

²³ Véase Coreth, E. “Die Geschichte als Vermittlung bei Hegel” In *Philosophisches Jahrbuch* n° 78 (1971), pp. 98-109. Coreth orientará nuestro estudio en este pequeño apartado, ya que no hemos encontrado una referencia más explícita con respecto al tema de la mediación, que este breve y clásico artículo. No perdamos de vista que la mayor parte de los estudios dedicados a la mediación en Hegel se orientan específicamente a la Teología. Y, aunque Coreth se ubica acertadamente en la Historia como elemento mediador fundamental, resulta interesante el análisis tan completo que realiza de la mediación, especialmente como *problema*. Dicha interpretación coincide, en su contenido, con la que llevo a cabo en el presente estudio.

²⁴ “Que además no hay nunca [jamás] (*niemals*) una pura Inmediatez, sino es siempre y por encima de todo (*überall*) una Mediación en la que nosotros mismos estamos sumergidos (*hineingenommen*)”. Coreth (1971), art. cit., p.99.

contenido puro de una realidad que se encuentra fuera de la que nos encontramos. De los tres tipos de ideas cartesianas: innatas, adventicias y facticias²⁵; la innata corresponde en contenido con el ser-puro y es, por tanto, siempre inmediata. Así, escapa de la mediación.

Coreth nos advierte de que podemos cometer el error de tomar al Absoluto sólo como inmediato. Así pues, tal Absoluto inmediato existiría separadamente de la realidad cuando, más bien al contrario, se trata de la figura que posibilita precisamente dentro de ella –como veremos en breve – la mediación sin resistencia. De modo que, el primer ruego –o *petitio principii*– de la *Fenomenología del Espíritu* consiste en que tomemos la mediación como un problema.

Dicho problema consiste en que, como hemos relatado ya, no existe ninguna instancia –figura, o elemento de la *estructura de la realidad*– que nos ofrezca una inmediatez de modo completo. Más bien al contrario encontramos el origen de la Ciencia (*Wissenschaft*) como movimiento del pensamiento (*Bewegung des Denkens*) en el *Saber absoluto*. Este movimiento hereda la noción de *noesis noeseos* de Aristóteles²⁶. Por tanto, cuando se realiza la mediación, el *Saber absoluto* puede completarse, aunque sea imposible conocer el proceso completo –una de las más grandes limitaciones a las que se somete– y lo que abarca, a la par que conceptualarlo reflexivamente²⁷.

En definitiva, Hegel trata de conceptualar la Totalidad ya que, al menos así, podremos otorgarle algún sentido en la realidad. Puesto que la totalidad de nuestro mundo de experiencias se determina mediatamente. Pero –y esta es la segunda advertencia que realiza Coreth– no hemos de buscar una mediación infinita que responda a un contenido asimismo infinito. Puesto que, aquello que se determina –el propio mundo, la realidad– perdería vigencia y su peso específico habría de trasladarse –siguiendo la primera advertencia– al mundo donde tal mediación es posible sin

²⁵ “Pues bien entre esas ideas unas me parecen nacidas conmigo (*avec moi*), y otras extrañas y oriundas de fuera (*venir de dehors*), y otras hechas (*faites*) e inventadas por mí ”Descartes, R. A.T. IX, Meditación Tercera, p.29 [p.38 orig], [trad. cast. p.148] Edición y traducción de Manuel García Morente, Espasa-Calpe Austral, Madrid, 1937.

²⁶ Véase Kern, W “Aristotelesdeutung Hegels” In *Philosophisches Jahrbuch* nº 78 (1971), pp. 237-259. Kern lleva a cabo además, una clasificación del origen de los términos aristotélicos en la obra de Hegel, desde el periodo de Jena hasta las últimas *Vorlessungen* en las pp. 252-254. Complementariamente, Düsing ve una clara y estrecha relación entre los términos aristotélicos y la dialéctica de Hegel: “Esta significación especulativo-dialéctica de la Idea se corresponde con la doctrina del *Eidos* y de la *Ousia* de Aristóteles” Düsing, (1997) art. cit., p.82.

²⁷ “Tan sólo entonces es el ‘Saber Absoluto’ posible. Tan sólo entonces surge el ‘Punto de vista [posición] absoluto’ (*absolute Standpunkt*), en que el puro, aunque absoluto movimiento del pensamiento (*Denkbewegung*) convierte en posible el establecimiento (*erstellen*) de lo que Hegel denomina ‘Ciencia Absoluta’ ”Coreth (1971), art. cit., p.101.

resistencia. Por tanto, Hegel huye de la circularidad –o la autorreferencialidad– de la fundamentación cartesiana que, por querer determinar la realidad de un modo absoluto, cae en el error de la duplicación y, finalmente de la esquizofrenia epistemológica²⁸. En el fondo, mediación e inmediatez corren parejas y se encuentran unidas indisolublemente, ya que no existe mediación pura, sino la que se lleva a cabo en cada inmediatez²⁹. Entonces la mediación significa tres instancias con respecto a lo real: 1) en cuanto inmediatez; 2) como movimiento del pensamiento; y, 3) como inmediatez mediada.

1) Inmediatez: el contenido que cada mediación representa o presupone en lo inmediato. Es decir, que cada una de las manifestaciones mediadoras constituye un estrato –un escalón– del contenido de la Conciencia. Así pues, la mediación se vincula indisolublemente con la inmediatez de la que parte –y, a la que llega– una vez se haya producido la operación individualizadora. La primera tarea de la mediación consistirá en hacerse consciente a través de la reflexión y alcanzar la comprensión adecuada en el nivel del pensamiento³⁰.

2) Movimiento del Pensamiento: una vez alcanzado el autoconocimiento (*Selbsterkennung*) –al nivel propio del pensamiento– se hace necesario una unidad inmediata en lo producido –lo que Artola denomina retorno³¹. En esto consiste la ganancia especulativa del pensamiento de Hegel, en una conclusión [silogismo] (*Schluss*) que no es meramente lógica, sino plenamente real. Así pues, la simple determinación de los miembros antitéticos –en este caso mediado e inmediato– no puede ofrecernos un resultado meramente lógico. El pensamiento estaría sometido a una presión lógica que lo haría precomprensivo y no podría superar nunca la contradicción –o el abismo que separa lo mediado sin resistencia, de la resistencia que ofrece lo inmediato. El resultado de este proceso es, como anticipábamos, una unidad

²⁸ “Ahora bien, cometer errores es un defecto de nuestras acciones libres, y no de nuestra naturaleza, que es la misma tanto si juzgamos correctamente como si no”. Descartes *A.T. IX*, Principios de la Filosofía, nº 38, p.41 [orig. pp.25-26] [trad. cast. p.47]. Edición y traducción de E. López y M. Graña, Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1989.

²⁹ “Entonces esta mediación no es una ‘Mediación pura’, sino esencialmente ‘Mediación de la Inmediatez’ y, por eso, ha de conceptuarse en una unidad inseparable de Mediación e Inmediatez”. Coreth (1971), art. cit., p.102.

³⁰ “Este hecho permanece siempre e indefectiblemente presupuesto, cuando la Inmediatez se muestra como (*sich erweisen als*) mediada y también condicionada, [y] cuando además emprende la tarea de alcanzar (*einholen*) la Mediación en la consecución (*Nachvollzug*) del Pensamiento; también [lo hace así] la mediación que existe en sí al hacerse consciente a través de la Reflexión”. Coreth (1971), art. cit., p.102.

³¹ “Este movimiento de extrañamiento y de retorno a sí mismo desde lo otro se constituye verdaderamente el espíritu” Artola (1972), op. cit., p.372.

inmediata –previa mediación. A dicha unidad inmediata se le añade el pensamiento. El estadio final consiste en una doble determinación, cuyo sentido se expresa como una unidad-racional o inteligibilidad³².

3) Inmediatez mediada: el resultado final de todo el proceso corresponde con la inmediatez que se ha conceptualizado completa y diferenciadamente al comienzo y, si queremos, se ha individualizado. Y lo ha conseguido gracias al peculiar alcance de la mediación. De hecho, la reflexión mediada es el constitutivo principal de este proceso mediador. Ella es la auténtica inmediatez que comporta la unidad del Saber, puesto que ha regresado –retornado. Precisamente en esto consiste el devenir interno y la superación (*Aufhebung*) de las realidades que surgen inmediatamente como *Dasein*³³. Las distintas figuras de la Conciencia realizan una referencia inmediata –sobre sí mismas– cuando se median y se particularizan.

Cada estrato (*Stufe*) del Saber (*Wissen*) –sea *Certeza*, *Percepción*, *Espíritu*, etc.,– posee una profundidad y un sentido determinado para la mediación³⁴. Por este mismo motivo y, a partir de esta determinación, distinguiremos entre la mediación de la cosa (*Sache*) y la del pensamiento que se lleva a cabo, por ejemplo, en el Capítulo I *Certeza sensible*. Incluso en un nivel de abstracción más elevado, podemos mediar el contenido inmediato de un objeto, siempre que cumpla con las condiciones de ser posible y, en efecto, real. Si volvemos brevemente a las relaciones que establecíamos entre la cosa (*Sache*) y el Pensamiento, habremos de remitirnos directamente a la mediación absoluta, cuando queremos que se determine completamente. Esta peculiar toma de contacto relacional entre ámbitos –o nociones clásicas de la Filosofía– como la de sujeto y objeto, se supera en virtud de la reflexión que se produce dentro de cada uno de ellos. Los términos, por tanto, dejan de ser polares y se convierten en relacionales: el uno está –virtualmente– en el otro y, viceversa. La Ciencia, en el respecto en que se nos muestra como *Saber* (*Wissen*), se compone precisamente de esos momentos

³² “[La inmediatez mediada significa también] que la Reflexión que media sobre una auténtica Inmediatez de la comprensión (*Einsicht*), ha retornado (*zurückgekehrt*) desde el Saber, en un Devenir interno (*Innewerden*) que sabe o en un *Ser* que deviene interno (*Innewordensein*) del contenido, que se desarrolla (*sich erschliessen*) a sí mismo en el Pensamiento” Coreth (1971), art. cit., p.103.

³³ “Cada contenido inmediato u Objeto (*Gegenstand*) es mediado en-sí, en tanto que tiene fundamentos y condiciones (*Gründe und Bedingungen*), en tanto que descansa en un contexto de condición propagante (*umgreifend*), del que todo [objeto] es posible y real” Coreth (1971), art. cit., p.103.

³⁴ “La certeza sensible no entra como momento de la percepción, sino como una figura para-sí (...) En este sentido, si la conciencia supiera quizá previamente el contexto de mediación constitutivo para el Esto individual, entonces no podría articularlo a causa del conocimiento deficiente del contexto respectivo” Bonsiepen (1977) op. cit., p.143.

relacionales, los cuales denominamos *Conciencia, Autoconciencia, Razón, Espíritu*, etc. Cada uno de ellos forma parte esencial del contenido de la *Ciencia de la experiencia de la Conciencia*. Todos se encuentran mediados y son, por tanto, inmediatos –y reflexivos– para sí mismos. Juntos constituyen el *teatro de la realidad*: la experiencia (*Erfahrung*). El carácter absoluto de la mediación se extrae del sentido específico de ésta y del resultado de la mediación como producto de su desarrollo incardinado en la racionalidad –la meta de la historia de la humanidad. Mediación que se lleva a cabo al nivel más alto del *Ser* –en el Absoluto. El elemento que lo hace posible, consiste entonces en la infinitud de su propio contenido.

Finalmente la mediación vuelve sobre sí misma –esto es retorna– en forma de Totalidad, en cada uno de los momentos que componen la experiencia. La mediación asume la responsabilidad de que todo el proceso mantenga el sentido original con que fue puesto en marcha: la superación y la búsqueda incansable del ser-otro como sí-mismo.

3.2.0.2. La mediación en la Historia.

Coreth nos presenta un segundo argumento cuya base descansa en el análisis contrastado del papel de la Historia (*die Geschichte*) con el de la mediación. Una vez expuesto el concepto de mediación, Coreth se centra en la determinación de su papel como herramienta explicativa de la Historia, de su peculiar sentido –racionalidad– así como de la racionalidad propia del ser humano, actor principal de dichas acciones (*Tätigkeiten*) en la realidad.

En primer lugar, hará una delimitación del contenido de la Historia que para Hegel consta de Sucesos, Movimiento y Desarrollo. Tres conceptos que, conjugados, nos presentan una inmediatez mediada. Por tanto, la Historia no puede encontrarse aislada, ni ser un hecho anecdótico –o privilegiado. Todos los acontecimientos –y, por tanto, realidades– han de encontrar un nexo común ofrecido, claramente, por la mediación.

En segundo lugar –y desde un nivel interpretativo más profundo– Coreth nos muestra cómo emerge la necesidad –elemento indispensable para el despliegue del Devenir interno de la realidad– y encuentra en la propia realidad un sentido determinado. A partir de la necesidad, se desarrollarán un conjunto de relaciones desde donde tejer y desarrollar la posibilidad de las realidades concretas. A la luz del concepto de mediación –y de lo que lleva parejo: de la necesidad– éste se nos muestra como la

herramienta que dota de sentido a la mera consecución de hechos –sucesivos– que se producen en la realidad. En este movimiento dialéctico (*dialektische Bewegung*) –que supera con creces el concepto de sucesión (*Begebenheit*) kantiano– Hegel vincula al Sujeto con el contenido de la Historia. Ambas instancias –Sujeto e Historia– poseen un contenido –esencial– vacío. Así, en efecto, se encuentran en la realidad como meras abstracciones, puesto que sólo existen realidades inmediatas –mi amigo, yo mismo– en el caso de los sujetos, y hechos o acciones –cuya ocurrencia es siempre perentoria. Pues bien, la superación de la contingencia –o perentoriedad– de la inserción de los sujetos –y los hechos– dentro del proceso del devenir de la realidad, corresponde también con la mediación como tarea.

La *Fenomenología del Espíritu* consiste en un intento de alcanzar un lugar, una posición estable (*Standort*)³⁵ desde el que podamos presentarnos ante un Sistema que sea posible –esto es, estable y cuyo sentido interno sea coherente. A continuación incardinaremos, dentro de él, todos los elementos que lo componen y lo llevaremos a cabo dinámicamente. Esto sólo sería posible si dicho sistema contase con un sentido que se desplegara –exteriorizadamente– más allá de lo inmediato.

A partir de estos presupuestos Coreth enlaza el contenido del Sistema –el en-sí de la realidad– con su sentido mediado: con la razón. De modo que el problema de la mediación consiste –en el nivel expositivo de la historia– en el camino ascendente e inexorable que realiza el *Espíritu* cuando media toda la realidad. Esta tarea encuentra su denominación más acertada bajo el rótulo *Fenomenología del Espíritu*. Pero, mucho más allá de este movimiento mediador –si queremos decirlo así *exteriorizador*– se encuentra el auténtico contenido de la realidad: el tránsito entre lo singular (*Einzeln*) y lo universal (*Allgemein*). Este intento especulativo lleva consigo –como vimos en nuestra sección dedicada a la *proposición especulativa*– un resultado más allá de la lógica (mediación simple), ya que es plenamente real.

La Historia será el reflejo de esta tensión polar –entre universal y singular– y el medio expositivo donde se produce. De modo que la Historia juega un papel –por sí misma– de mediación constante, ya que constituye el *gran medio* donde la experiencia es posible. Si atendemos, por un momento, al contenido de la Historia –a su esencia–

³⁵ “Pero este proceso de la mediación y superación es sólo posible, cuando él mismo se completa en el terreno firme (*Boden*) y en el medio de la Inmediatez”. Coreth (1971), art. cit., p.105

veremos que se compone para Hegel de autodesarrollo (*Selbstentwicklung*), automediación (*Selbstvermittlung*) y razón libre (*freie Vernunft* o libertad racional)³⁶.

Finalmente el propósito de Hegel consiste en mediar dos ámbitos plena y abiertamente irreconciliables: el de la libertad –reino del para-sí y la negatividad– y el de la necesidad –que corresponde con la esencia y el en-sí. Esta maniobra se llevará a cabo a partir de dos metáforas que aparecen en la *Introducción* de la *Fenomenología del Espíritu* y que corresponden con: a) el nacimiento de una nueva era y b) el “rayo” (*Strahl*) que da color, cuando al irradiar (*ausstralend*), ilumina la imagen de este nuevo mundo³⁷.

3.2.1. La Mediación desde el ser-ajeno (*Entäusserung*) que se ubica en la Figura del *Espíritu*.

El contenido de la experiencia no es estático, sino que consiste en un conjunto de relaciones entre los elementos que la componen. Dichas conexiones las denominamos *doble mediación*. A partir de ellas podremos establecer múltiples conexiones internas para especificar, aún más, el contenido de la realidad. Nos referimos al proceso de superación de la *immediatez mediada*.

Para su consecución necesitamos de una *doble* mediación, mucho más potente que la básica y que atiende, sin embargo –en toda su extensión– la realidad que supone mediar un ser-otro. Nuestro camino comienza, como siempre, con una referencia al Absoluto³⁸. Este ámbito del que todo surge –y al que todo llega– queda delimitado a partir de la mediación. Intentar entenderlo, en cambio, al margen de esta operación determinante del *Ser*, lo convertiría –como se ha hecho a lo largo de la Historia de la

³⁶ Coreth (1971), art. cit., p.106.

³⁷ Nosotros las hemos cotejado con el texto y, salvo la segunda, que nos parece muy adecuada –véase *G.W. 9, (Phä)* p.54, líneas 1-4 (J. Redondo, p.180)– nos quedamos, en vez de con la primera –la nueva época– con la metáfora del edificio que aparece en el *Prólogo. G.W. 9, (Phä)* §12, p.15, líneas 8-10 y 12-13 (J. Redondo, p.119).

³⁸ Centraremos el tema de la mediación y lo relacionaremos con la *enajenación* en Ludwig Siep, cuyo artículo “Der Kampf um Anerkennung” *He-Stu* n° 9 (1974), pp.155-207 nos presenta una visión contrastada del surgimiento y desarrollo del reconocimiento (*Anerkennung*) como principio impulsor de los capítulos: IV *Autoconciencia*, V *Razón* y VI *Espíritu*, de la *Fenomenología del Espíritu*. Precisamente L. Siep nos recuerda el origen estratificado de la realidad que surge en las figuras de la conciencia: “También se encuentra sin duda dicha teoría en la *Fenomenología del Espíritu*, aunque en segundo término tras la problemática específica de la elevación (*Erhebung*) de la conciencia natural al estrato del Saber absoluto” Siep (1974) art. cit., p.192. Además podemos ver en este tema, como señala el mismo Siep en la nota 55 de la p.192 de la ed. cit., la contribución de Werner Marx: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, 1971. Complementariamente a esta interpretación Düsing nos muestra que: “El movimiento del reconocimiento, a través del cual la autoconciencia llega a sí misma en primer lugar intersubjetivamente, ha de corresponder con la superación de la ‘Vida’ por el ‘Conocimiento’” Düsing (1976) op. cit., pp.157-58.

Filosofía– en un ámbito –una instancia– de una pureza tal que sería el receptáculo de los más altos atributos de la realidad, en su variante de las propiedades trascendentales del *Ser: bonum, verum, unum, aliquid*. Lo absoluto era, paradójicamente, lo no-mediado y, por tanto, lo universal inalcanzable³⁹.

Si queremos desmontar tal hipótesis –y aclarar de paso la utilidad y vigencia del Absoluto– nos remitiremos al Capítulo VI *Espíritu*⁴⁰. En él toda la realidad pasa a través de esta figura central de la *Fenomenología del Espíritu* –si descontamos la ya mencionada Conciencia. Como introducimos en nuestro breve comentario al Capítulo IV *Autoconciencia*, no encontramos referencia explícita alguna a la mediación más que como Absoluta o infinita. Además la Autoconciencia desarrollará, como derivación de esta Mediación Absoluta, su contenido determinadamente en cada uno de los polos que la constituyen. La *Autoconciencia* es el contenido determinado del *Espíritu* que se repite como elemento en todas sus acciones internas.

La cuestión comienza cuando vinculamos lo Absoluto del pensamiento con la realidad y con la operación mediadora que se produce dentro de ella. La única realidad importante para la constitución de la experiencia, será aquella que se encuentre ya mediada. Como ejemplo –paradigmático– de tal realidad se nos muestra, a lo largo de la *Fenomenología del Espíritu*, el elemento del *Dasein*. Pero, para que dicho *Dasein* sea constituido en la realidad y su contenido esté completo –ya que se tiene que mostrar pleno ante ella– hemos de rescatar el punto de origen de su emergencia. Tal origen descansa en la mediación que se lleva a cabo desde el Absoluto:

“La Ley (*Gesetz*) del hombre surge (*ausgehen*) en su movimiento vital desde lo divino, lo que [es] vigente en la tierra [surge] desde lo soterrado (*unterirdische*), [así como] lo consciente (*bewusste*) [surge] desde lo no-consciente (*bewusstlos*), la Mediación [surge] desde lo Inmediato y regresa (*zurückgeht*), asimismo al lugar donde surgió (*ausging*)”⁴¹.

³⁹ A este respecto podemos ver el irónico comentario que el propio Hegel hace en el *Prólogo*: “Entre tanto puedo pensar que si, por ejemplo, en ocasiones se ubica a la filosofía de Platón en sus Mitos carentes de valor y ciencia (...) y el Parménides de Platón, obra magna de la más elevada Dialéctica, que fue facilitada para el verdadero Desvelamiento (*Enthüllung*) y la expresión positiva de la vida de Dios e, incluso, acerca de muchas espesuras (*Trübheit*) de lo que el éxtasis mostraba, este éxtasis mal entendido no ha de ser otra cosa que el Concepto puro” *G.W. 9, (Phä)* §71, p. 48, líneas 30-38 (J. Redondo, pp.172-73).

⁴⁰ “Las Figuras de la Conciencia, Autoconciencia, Razón y *Espíritu* no son en sus modos de Saber (*Wissensweisen*) saber verdadero, sino fenómenos completos del *Espíritu*. Por tanto, esta historia de la autoconciencia mantiene un fundamento metafísico-especulativo; el *Espíritu* –puro especulativo-lógico– o la idea, que se piensa a sí misma y se conoce, configura el fundamento metafísico para los modos incompletos del Saber y para su contexto sistemático” Düsing (1993), art. cit., p.123.

⁴¹ *G.W. 9, (Phä)*, p. 249, líneas 1-4 (J. Redondo, p.557).

En este texto podemos ver claramente el surgimiento de la realidad desde dos ámbitos fundamentales: el Absoluto –mediado– y la realidad incardinada⁴² –inmediata. Aunque, contrariamente a lo que pudiéramos pensar, ambas instancias se encuentran relacionadas por el término medio de aquello que regresa (*zurückgeht*) –denominado por Artola *retorno*⁴³. El establecimiento del retorno nos muestra la recurrencia de este elemento como instancia –más allá– de la realidad. De modo que todos los elementos – en este caso la Ley– que componen la experiencia –figuras o, si queremos, momentos de la realidad– poseen una doble cara: aquella que les vincula con su origen absoluto y la que les recuerda (*an-erkennt*) que deben regresar a él⁴⁴. Además, el retorno introduce en la realidad, uno de los ámbitos más importantes de la filosofía hegeliana: el elemento del Ser-reconocido (*Anerkanntsein*)⁴⁵. En caso contrario serían parte de una experiencia sin profundidad, lisa, liminar y, por tanto, limitada a su surgimiento.

Por otro lado, la vinculación que se establece entre los elementos componentes la realidad, se realiza por medio de parejas de contrarios –hecho muy característico del Capítulo IV *Autoconciencia*. Con esto se quiere expresar la antinomia –y, de paso la contradicción (*Widerspruch*)– que lleva consigo la realidad⁴⁶. Finalmente Hegel nos recuerda que no podemos quedarnos sólo en el Absoluto ya que, cómodamente instalados en él, perderíamos el sentido incardinado de la experiencia. Única instancia que posee valor por completo aunque, siempre relacionalmente.

Ante esta doble vinculación de la realidad –primero con lo inmediato pero, en segundo lugar y, sobre todo con lo mediado– se nos abre un panorama que, a nuestro juicio, se muestra en tres momentos claramente diferenciados dentro de la propia

⁴² “A través de la incardinación (*Inkarnation*) el mundo se diviniza (*wird geheiligt*) expresamente, ella [dicha incardinación] ofrece la autorrealización de la humanidad” Bonsiepen (1977) op. cit., p.159.

⁴³ La diferencia entre las Figuras de la Autoconciencia y la Conciencia se encuentra en su contenido. Precisamente por eso, cuando en la conciencia se hablaba de Certeza, se le aplica el matiz de sensible, mientras que en la Autoconciencia será Certeza de-sí. La autoconciencia amplía el contenido abstracto de la conciencia ya que la convierte en referencial. De este modo cobra importancia el *retorno* ya que, a partir de él, la Autoconciencia gana contenido –es más plena– y, por ende, posee más profundidad. Se encuentra más interiorizada. A este respecto véase Artola (1972), op cit., pp.359 y 371.

⁴⁴ “El Saber absoluto intenta determinar el proceso de surgimiento de la Figura de la Certeza a través de los momentos lógicos de la inmediatez (*Certeza sensible*), del Ser para-sí (*Percepción*) y de la esencia o Universalidad (*Entendimiento*)” Bonsiepen (1977) op. cit., p.169.

⁴⁵ “Pero la vida es el objeto independiente del pensamiento subjetivo. Como tal objeto independiente la vida consigue ser no sólo un Ser-conocido (*Erkanntwerden*), sino un ser-reconocido (*Annerkanntwerden*)” Bonsiepen (1977) op. cit., pp.154-55.

⁴⁶ “Así es como se han producido las categorías lógicas determinadas del desarrollo fenomenológico: el ser puro en la Certeza sensible; Ser para-sí, distinción absoluta (*absoluter Unterschied*) y contradicción (*Widerspruch*) en la percepción; y tergiversación (*Verkehrung*) absoluta en el juego de las fuerzas (...) Se podría decir que la tarea de las distintas formas de silogismo del capítulo de la Autoconciencia es, principalmente, la de superar (*überwinden*) la contraposición entre fenómeno y verdad de la conciencia en el anhelo (*Begierde*)” Bonsiepen (1977) op. cit., p.155 y p.161.

mediación: a) la determinación del ser-otro; b) la relación el extrañamiento (*Entäusserung*) y, c) el respecto lógico especulativo.

Los tres momentos reunidos expresan el carácter dinámico de una *dialéctica* – ser-otro, enajenación y especulación– que, a no ser por la mediación, constituiría un momento superficial de la experiencia y del devenir que la recorre axial y continuamente a través de sus elementos constituyentes: el tiempo –necesidad externa– y la esencia –necesidad interna.

La mediación contiene tal potencia de determinación, que es capaz incluso – como veíamos en el texto anteriormente citado– de vincular la realidad con el Absoluto. Pero no se puede vivir sólo en esta primera vinculación, sino que hay que desarrollarla (*sich entwickeln*) hasta sus últimas consecuencias. Los tres sentidos reunidos de mediación; *ser-otro*, *universalidad* y *especulación*, se estructuran concatenadamente constituyendo el contenido de la realidad mediada. Por este motivo los hemos denominado –a los tres en bloque– como *Ser-ajeno* ya que, enajenarse (*sich entäussern*)⁴⁷ es el único camino seguro para mediar y ser finalmente algo-otro de lo que originariamente fue:

“La cultura (*die Bildung*) es mediante [en] lo cual tiene aquí el individuo validez y realidad. Su naturaleza verdadera original y sustancia es el *Espíritu* del extrañamiento (*Entfremdung*) del *Ser* natural. Esta enajenación (*Entäusserung*) es, en efecto, tanto Fin (*Zweck*) como *Dasein* mismo; es, al mismo tiempo, el medio o el tránsito tanto de la Sustancia pensada en la realidad como, por contra, de la individualidad determinada en la esencialidad”⁴⁸.

⁴⁷ Recordemos brevemente que el término alemán enajenación –*Entäusserung*– contiene en su raíz semántica la exteriorización (*aussern*), y que ésta se nos muestra siempre en el texto hegeliano como un verbo reflexivo (*sich entäussern*). Entender adecuadamente esta dependencia etimológica entre ser-otro y exteriorización, comporta el sentido direccional de la mediación. Mediar consiste en tomar del otro aquello que era, en su origen, contenido esencial de su propia realidad. Desde esta posición podemos entender perfectamente la tan –superficialmente– comentada *dialéctica del amo y el esclavo*, como una búsqueda constante del ser-otro que, paradójicamente reside en el contrario: “El tratamiento de la lucha por el reconocimiento en este libro [*Fenomenología del Espíritu*] al comienzo del capítulo ‘Autoconciencia’, ha encontrado en la investigación hegeliana (*Hegelforschung*) gran consideración y, a partir de ella, una gran atención (...) En primer lugar, surge de la lucha (*Kampf*), la relación entre amo y esclavo” Siep (1974) art. cit., p.192. Precisamente la relación amo-esclavo es dialéctica y no estática. Por tanto, dicha relación se muestra eminentemente pragmática –*ta pragmata* en su sentido griego– es decir, *elemental*. Buena parte de las corrientes actuales de la filosofía –Marxismo, Psicoanálisis, Escuela de Frankfurt, Hermeneutica y el pensamiento postmoderno– centran su contenido en el Capítulo IV y, más en concreto, en la Dialéctica del Amo y el Esclavo. A este respecto Duque nos recuerda: “Quizá haya sido ésta incluso negativa para la comprensión de las intenciones de Hegel (...) La autoconciencia no es meramente un ser vivo, sino que sabe de su vida y la tiene por propia. Exige pues ser reconocida como algo superior a la vida misma. Algo que sólo puede hacer otra autoconciencia (Hegel rompe así la tendencia solipsista de la moderna “filosofía de la conciencia”)” Duque (1998) op. cit., (1998) pp.517-18

⁴⁸ G.W. 9, (*Phä*), p. 267, líneas 26-31 (J. Redondo, p.593).

La Cultura consiste en aquel elemento que expresa sintéticamente –aunque también artificialmente– la validez del individuo y su posición en la realidad. La cultura se construye en base a la sustancia –el contenido– que se enajena de su esencia. Por tanto, no puede ser más que un conjunto de extrañamientos consecutivos, cuyo resultado manifiesto será una realidad para el individuo. Porque, en este estrato concreto de la *Fenomenología del Espíritu*, nos jugamos tanto la validez del individuo –el contenido– como su capacidad de determinación –su posición externa– frente a lo que le constituye.

El hombre es *Espíritu* porque puede enajenarse y posee, además, la capacidad de ser-otro –exteriorizándose en el fondo. Un hombre con cultura –con formación (*sich bilden*)– con lenguaje, con contenido⁴⁹: mediado y no una cáscara vacía de su *Ser*.

3.2.1.1. El *Ser-ajeno* y el *Ser-otro*.

La mediación consiste en la búsqueda incansable del *Ser* de su ser-otro expresada en el carácter polar de su constitución interna. En el caso concreto de la *Autoconciencia* la tarea era eminentemente sencilla ya que, cada uno de los polos en que consiste, delimita constitutivamente el contenido de su contrario. Si nos fijamos en el *amo*, hemos de hacerlo también en el *esclavo*⁵⁰. Si establecemos un *Ser* en-sí, habrá de relacionarse con un *Ser* para-sí. Aunque, en esta última relación, el camino de la mediación necesite de una cierta especificidad que la convertibilidad directa entre amo y esclavo producida a través del trabajo –elemento medio o término central de la relación– no se nos ofrece aquí. De hecho, estudiar la enajenación –y colateralmente el extrañamiento– con respecto al ser-otro comporta, además, que nos fijemos en el contenido de su determinación (*Bestimmtheit*). Por tanto, la delimitación precisa de los componentes del *Ser* en-sí –y su contenido concreto, de la Igualdad (*Gleichheit*) y de la

⁴⁹ “En clara distinción con la representación objetiva (*Darstellung*) de la lucha por el reconocimiento se verá esta completa enajenación (*Entäusserung*) no sólo en el trabajo, sino también en el lenguaje” Bonsiepen (1977) op. cit., p.173.

⁵⁰ Realmente la referencia a estos términos se lleva a cabo a través del *dominio –Herrschaft–* y de la *esclavitud –Knechtschaft*. Dichas categorías expresan, en virtud de su terminación *schaft*, una acción establecida e inamovible. Este mismo hecho lo podemos encontrar cuando nos fijamos en la denominación de, por ejemplo, una sociedad (*Gesellschaft*), bien sea económica o de ciudadanos. Distingamos, precisamente la diferencia ya que, aunque son términos relacionales, expresan su contenido plenamente –como factum– en la realidad. In *Wahrig deutsches Wörterbuch*, Verlag Bertelsmann, München 1966. Neue Ausgabe, 2000-2002.

Desigualdad (*Ungleichheit*) que lleva consigo– nos permite encontrar el camino seguro hacia el *Ser* para-sí⁵¹.

El caso que nos ocupa –la mediación que se produce en el Capítulo VI *Espíritu*– no es tan simple como la que sucedía inmediatamente en el *Entendimiento*⁵². Precisamente en este momento, la figura del *Espíritu* vuela ya muy alto. Su contenido se encuentra tan vaciado de realidad, que sólo pretende buscar su ser-otro en cada una de las incardinaciones que le son posibles. Este movimiento lo lleva a cabo a través de un *tercero* que, unido esencialmente a su contenido –respecto del *Ser* en-sí– lo muestra tal cual es; mediado:

“Si en primer lugar, el segundo En-sí que a través de la relación del *Espíritu* se destaca (*hervortreten*) sobre ella [dicha relación], ha de resultar otro que lo inmediato; entonces esta mediación del *Espíritu* moviliza principalmente la determinación (*Bestimmtheit*) y hace de ella algo-otro (*zu etwas Anderem*)”⁵³.

Por tanto, la mediación que se lleva a cabo es *doble* y las relaciones que se establecen con el ser-otro configuran un panorama simple –carácter último de la tarea mediadora. El *Espíritu* se encontrará determinado cuando responda constitutivamente al contenido del *Ser* del que proviene y manifieste una exterioridad acorde, también con su función sintética en la realidad. De la consecución de estas dos tareas depende su carácter simple que, como señalábamos, le vincula con la necesidad y permite que sea más que inmediato. Aquí entran en juego los elementos polares de las relaciones (*Verhältnisse*), que se establecen al nivel de la *Autoconciencia*: igualdad (*Gleichheit*) y desigualdad (*Ungleichheit*). A través de ellas pasará –atravesándolas– la *dialéctica del amo y el esclavo* y todo par de relaciones esenciales que, al nivel del ser mediado, quieran presentarse. Una mediación que sea *doble* ha de tomar en cuenta ambos extremos –genéricos– de la realidad que vaya a mediar: lo igual; ser-uno y, lo desigual; ser-múltiple. Estos, reunidos a través del término central –el elemento mediado que le corresponda– facilitan dicho tránsito constitutivamente polar.

⁵¹ “La conciencia del Amo es la del puro *Ser* para-sí, aunque no se puede volver a encontrar en un *Ser*-otro independiente (...) La objetualización (*Vergegenständlichung*) del *Selbst* (sí mismo) comienza con la conciencia esclava” Siep (1974) art. cit., p.197.

⁵² “Esta tensión (*Spannung*) determina también el tránsito del capítulo del *Entendimiento* (*Vernunft*) al del *Espíritu*. La conciencia racional producida no puede trasladarse directamente al *Espíritu* cierto de sí mismo, porque sólo puede conocer lo nuevo, en tanto que esto procede de lo antiguo. Mientras que la conciencia repite interiorizada la historia de la cultura del mundo, [y] conoce (*erkennt*) su punto de origen propio como lo que media históricamente (*geschichtlich vermittelten*)” Bonsiepen (1977) op. cit., pp. 172-73.

⁵³ G.W. 9, (*Phä*), p. 272, líneas 1-3 (J. Redondo, p.601). “De modo que “ser conciencia” es un “estar en algo” distinto de ella: “ser conciencia” es “estar” ya de antemano escindido en su interior, estar “roto”.” Duque, (1998) op. cit., p.508.

3.2.1.2. El Ser-ajeno y el Extrañamiento (*Entfremdung*).

El segundo caso paradigmático de mediación lo compone el extrañamiento (*Entfremdung*)⁵⁴. Este elemento de la realidad encuentra simplemente su contrario en la enajenación (*Entäusserung*). Si el caso fuera sólo éste, la mediación concluiría en el lugar especulativo donde comenzara. De modo que, más allá de la convertibilidad simple de elementos polares, existe una realidad que emerge –a partir de la mediación– con plenitud y totalidad.

El extrañamiento consiste en una forma de enajenación por la que el ser-uno tiende inexorablemente al ser-otro. En el caso concreto de la Autoconciencia se refiere a la búsqueda incasable de realidad en el panorama experiencial donde más carece de contenido: en el reino del *Espíritu* o del Para-sí. Sobre esta realidad el *Espíritu* –extrañado de sí mismo– aterriza en la realidad de lo concreto, de lo incardinado –en definitiva de la experiencia del *Dasein*– y encuentra, precisamente allí, su lugar legítimo y su espacio más diáfano para desarrollarse.

Uno de los errores interpretativos más frecuentes consiste en asignar al *Espíritu* una realidad meta-empírica –un más allá de lo real– y ubicarlo sólo en el Absoluto, en lo Universal y abstracto. Pero, muy lejos de este lugar –precisamente a ras de tierra– el *Espíritu* se extraña y se enajena a través de la mediación.

Como podemos ver, cada una de las características que extraemos de la mediación permiten que a partir de su potencia sintetizadora, se completen los distintos momentos de la *Experiencia de la Conciencia* –en sus Figuras y Elementos. Así podremos denominarla acertadamente *Ciencia (Wissenschaft)*, aunque este término no podría aplicarse nunca a priori, ya que volveríamos a las instancias meta-empíricas e irreales propias de espiritualismos o sustancialismos. El *Espíritu* se encuentra mediado como toda otra Figura –o elemento– de la realidad de modo que contribuye, necesariamente a la construcción plena de la experiencia:

“O la autoconciencia es sólo algo, sólo tiene realidad, en tanto que se extraña (*sich entfremdet*) a sí misma; por lo tanto, se ubica como universal, y dicha universalidad es su valor y realidad. Esta igualdad con el Todo (*mit Allem*) es, en efecto, no aquella igualdad del derecho, ni aquél *Ser-reconocido (Anerkanntsein)* inmediato y valer de la autoconciencia, porque por este mismo motivo lo es; sino

⁵⁴ “El *Espíritu* del extrañamiento (*Entfremdung*) de sí mismo tiene en el mundo de la cultura su *Dasein*; pero mientras que este todo (*Ganze*) [referido al *Dasein*] se ha extrañado a sí, descansa más allá de ella [de la cultura] el mundo irreal de la conciencia pura o del pensamiento” *G.W. 9, (Phä)*, p. 286, líneas 27-29 (J. Redondo, p.629). Además Bonsiepen añade a este comentario: “Por este motivo, emerge (*auftaucht*) también el concepto de extrañamiento (*Entfremdung*) en el capítulo del Entendimiento, en que la conciencia conoce la racionalidad del mundo, es decir, cuya certeza consiste en que es toda la realidad” Bonsiepen (1977) op. cit., p.173.

que lo que vale, [lo] es a través de la mediación extraña (*entfremde Vermittlung*) al haberse hecho conforme (*sich gemäss machen*) a lo Universal”⁵⁵.

De la última conformación –de la adecuación entre lo universal y lo singular– vive plenamente el *Espíritu*. En caso contrario sería un *heiligen Geist* –espíritu santo– que residiría en el más allá de la realidad sin tocarla siquiera. La mediación no se cuestiona la validez de contenido del *Espíritu*, ni lo hace cuando no lo encuentra como tal. La mediación sólo facilita el tránsito si éste es posible –en el modo en que lo es– de lo inmediato para el *Espíritu* a lo mediado –igualmente– para él.

De modo que, en efecto, la atencencia inmediata del *Espíritu* –su ser-inmediato– consiste en el *Ser-reconocido* (*Anerkanntsein*) de su contenido⁵⁶. Tengamos en cuenta que el *Espíritu* se revela como Figura pero, sobre todo, lo hace como realidad en la exterioridad (*Ausserung*) de la *Fenomenología*. Dicha exterioridad no es gratuita, ni una muestra meramente fenoménica del valor del *Espíritu*. Su valor consiste en el despliegue de un contenido interno que, en el caso que nos ocupa, corresponde con la *Autoconciencia*, que es su elemento.

Para que el *Espíritu* consiga ser-reconocido ha de enajenarse –y, por tanto, mediarse– al nivel ontológico y representativo que le corresponde. Este movimiento de mediación lo realizará exteriorizando un contenido esencialmente vacío: la *Autoconciencia*.

3.2.1.3. El *Ser-ajeno* y la *Especulación*.

Si queremos comprender cuál es el alcance completo de la mediación, hemos de referirnos al último estrato del ser-enajenado: su movimiento (*Bewegung*)⁵⁷. Aquí aparece, con toda vigencia, la dependencia de la mediación con respecto a la especulación⁵⁸. De hecho, existe una vinculación o dependencia respectiva entre las dos,

⁵⁵ G. W. 9, (*Phä*), p. 267, líneas 16-22 (J. Redondo, p.593).

⁵⁶ Llegamos finalmente al núcleo de la cuestión. El ser-reconocido lucha por serlo del mismo modo que cada uno de los elementos que surgen como *figuras*, *momentos*, o instancias de la realidad: “El movimiento del reconocimiento (*Anerkennens*) comienza, en efecto, según Hegel cuando la Autoconciencia se ha perdido en el *Ser-otro*, que es fuera de sí (*ausser sich*), que se supera como Para-sí que existe (*Fürsichseiendes*) y se contempla (*anschaut*) sólo en el Otro” Siep (1974) art., cit. p.194.

⁵⁷ “No se trata de tres “pasos” distintos, sino de *un solo movimiento*, que va recogiendo “en espiral”, por así decir. La “especulación” estaba ya al inicio, cuando creíamos habérmolas con algo determinado y, “fuera de él”, con su derterminación: el Absoluto ya estaba oculto en el comienzo, es él quien guía desde dentro todo el desarrollo dialéctico (...)” Duque (1998), op. cit., p.436.

⁵⁸ De hecho, la herencia de la vinculación del Absoluto con el momento especulativo, se encuentra claramente en Schelling: “De aquí en adelante ha de analizarse, qué significación proporciona en el desarrollo del pensamiento idealista de la *Fenomenología del Espíritu* (de 1807) como introducción sistemática a la Lógica especulativa. Hegel mismo considera posteriormente la preparación de una

ya que hacen posible y llevan a cabo –la una sobre la otra– la exteriorización del contenido esencial del *Ser*.

El *Ser* se nos muestra con una doble cara: la que se refiere a su contenido –esencia– y la que, haciendo referencia a su exterioridad, nos lo presenta determinado (*Bestimmung*) dinámicamente. Ambos aspectos se desarrollan necesariamente aunque, cada uno lleve consigo el sentido –determinado– de su propia realidad: el contenido se nos muestra cohesionado y, por ende, positivo. La exterioridad manifiesta, en cambio, una variabilidad que corresponde más con su componente negativo –a la par que cambiante. No perdamos de vista que las dos instancias –*Ser* y exterioridad– se encaminan hacia un mismo lugar –la experiencia– que en ningún momento nos aparece duplicada, esquizofrénica o dual:

“[La sustancia universal] ha sido consciente en cuanto al fin y al contenido absoluto. Se refiere a-sí positivamente, estableciéndose negativamente frente a sus propios fines, a su contenido especial (*besonderen Inhalt*) y *Dasein*, y deja que se eliminen [ambos]”⁵⁹.

El camino especulativo expresa el contenido vacío de la realidad a través de elementos como la necesidad y de operaciones como la mediación. El auténtico contenido de la experiencia surge de aquello que se extrae de la realidad, del trasfondo de la misma; todas las relaciones y configuraciones necesarias que la hacen posible:

“Esto sucede en tanto que el Juicio se convierte en Conclusión (*Schluss*) [silogismo], en el movimiento que media (*vermittelnden Bewegung*), donde se extrae (*hervortritt*) la necesidad y el [término] medio entre ambos lados del Juicio”⁶⁰.

Como podemos ver, las relaciones entre Lógica –especulación– y realidad –experiencia– se muestran co-implicadas⁶¹.

segunda edición de la *Fenomenología* cuya significación dentro de este desarrollo histórico aclara él [mismo]; ‘el absoluto abstracto –dominaba antaño’ y alude al (*anspielen auf*) absoluto inmediato y sin preparativos intelectuales que se contempla como indiferencia absoluta en el Sistema de la identidad en Schelling” Düsing, (1993), art. cit., 104.

⁵⁹ G.W. 9, (*Phä*), p. 274, líneas 14-16 (J. Redondo, p.605).

⁶⁰ G.W. 9, (*Phä*), p. 274, líneas 9-11 (J. Redondo, p.605).

⁶¹ “Hegel eleva (*weiterführt*) estos principios (*Ansätze*) innovadores en general, por un lado, en la *Fenomeología* de 1807 que, como se ha de mostrar, contiene una novedosa historia ideal de la autoconciencia y que nos lleva a un ‘escepticismo que se [va] completa[ndo]’ en los distintos niveles de Verdad real (*Fürwahrhalten*) sobre el saber especulativo del absoluto, [y] por otro lado en la lógica especulativa, cuya doctrina de las categorías es un desarrollo a modo de estratos del pensamiento-reflejo (*Sich-Denken*) de la subjetividad absoluta” Düsing (1993), art. cit., p.104.

3.2.1.4. Tres elementos mediados: lenguaje, movimiento y determinación.

En la constitución del extrañamiento (*Entfremdung*) encontramos una serie de argumentos que se vinculan directamente con su elemento mediado, con el lenguaje: “Pero este extrañamiento sucede sólo en el lenguaje (...) aunque aquí él [el lenguaje] mantiene la forma que le es propia incluso como contenido y vale como tal lenguaje”⁶². No perdamos de vista que el lenguaje –sea proferido o como estructura básica esencial de la racionalidad– proviene de una instancia superior: del propio *Lôgos*. De tal origen lógico se desprende una característica fundamental aunque evaluada, casi siempre, superficialmente. Me refiero al carácter formal del Lenguaje y su atencencia estricta –ya que pertenece, como elemento– a la *estructura de la realidad*. Así pues, podemos encontrarlo en cada *Dasein* como base de tal estructura: “entonces el *Dasein* del puro *Selbst* (sí mismo) como *Selbst* (sí mismo)”⁶³. Como vemos, el camino del extrañamiento nos llevará –mediadamente– al camino de la enajenación (*Entäusserung*)⁶⁴ y de él a la determinación de la singularidad (*Einzelheit*) de la *Autoconciencia*. El trayecto que recorreremos será, por tanto, circular. Comenzará y concluirá en la misma instancia –el lenguaje– entendido, en efecto, como elemento mediado:

“La unidad del concepto, en el que la Fuerza del Estado descansa y en el que la conciencia se ha purificado (*sich läutern*), será real en este movimiento que media, cuyo *Dasein* simple es el lenguaje como medio”⁶⁵.

En este sentido contemplaremos al *Espíritu* desde una perspectiva emergente, estudiando sus condiciones y surgimiento hasta su actual posición, como elemento central de la *Fenomenología del Espíritu*. No olvidemos que tal concepción fenomenológica lleva consigo la atencencia al respecto formal –exterior, manifestativo– de su figura equivalente: la *Autoconciencia*. Aunque tampoco hemos de olvidar que, dicha *Fenomenología*, posee un contenido específico como *Ciencia de la experiencia de la Conciencia*, auténtico núcleo constituyente y centro mismo de la realidad⁶⁶.

La *Conciencia* busca incansablemente sus distintos ser-otro en toda realidad que se le presenta ante sí. Tal *Conciencia* lleva a cabo esta tarea escalonadamente. Primero,

⁶² G.W. 9, (*Phä*), p. 276, líneas 5-9 (J. Redondo, p.609).

⁶³ G.W. 9, (*Phä*), p. 276, líneas 10-11 (J. Redondo, p.609).

⁶⁴ “La conciencia (...) a fuerza de exteriorizarse en sus objetos, se recoge dialécticamente en figuras más altas (movimiento dual, reflexivo, de exteriorización, o alienación –*Entäusserung*– y de interiorización o recuerdo –*Erinnerung*–), aprendiendo a reconocerse como *Espíritu*” Duque (1998), op. cit., p.524.

⁶⁵ G.W. 9, (*Phä*), p. 276, líneas 29-32 (J. Redondo, p.610).

⁶⁶ “La “Ciencia de la experiencia de la conciencia” se prueba a sí misma en la experiencia que de ella hace la conciencia del lector. Ahora bien ¿”dice” lo mismo este título que el de “Fenomenología del *Espíritu*”? Sin forzar el lenguaje, cabría afirmar que el primero quiere decir lo mismo que el segundo, pero no lo “dice” por completo.” Duque, (1998) op. cit., p.509.

intenta buscarse como objeto en la *Certeza sensible* y se encuentra precisamente en el Yo: “Que [el yo] es percibido (*wird vernommen*), por esto ha eliminado su *Dasein* mismo inmediatamente”⁶⁷. A continuación, se pone frente a sí misma y se halla como Verdad –en la *Percepción*– engañándose (*sich täuschen*) cuantas veces puede. Finalmente, se cuestiona su propia subjetividad, hasta tal punto que llega a decirse a sí misma que no es más que reflejo de su esencia –en cuanto fenómeno (*Erscheinung*) del *Entendimiento*.

Pero, cuando la *Conciencia* se busca como conciencia-refleja, no puede más que encontrarse en la *Autoconciencia*. De este feliz hecho su esencia –cada vez más abstracta y polarizada– extrae una serie de consecuencias fundamentales que permiten su mantenimiento como figura y elemento de la realidad. La primera de ellas consiste en que posee un carácter de objetividad –frente a lo que sucedía en la conciencia– mediadamente. De modo que el Yo⁶⁸, elemento fundamental de la ecuación Yo=Cosa, pasa a ser su objeto inmediato y producto de la enajenación (*Entäusserung*) de uno de los polos de la proposición frente al otro:

“Pero el lenguaje lo contiene [el Yo] en su misma pureza (*Reinheit*), [el lenguaje] expresa solamente (*allein*) al Yo. [Este] su *Dasein* es, como tal *Dasein*, una objetualidad (*Gegenständlichkeit*), que tiene su verdadera naturaleza en él. El Yo es ‘este Yo’ –aunque en tanto que universal; su aparecer es, del mismo modo, inmediatamente la enajenación (*Entäusserung*) y la eliminación (*Verschwinden*) de este Yo y, por eso, su permanencia en su universalidad”⁶⁹.

Esta relación es, además, reversible. En ella cada uno de los polos –Yo y Cosa– se convierte en antagónico del otro y su contenido específico –que determina al uno frente al otro– consiste en la búsqueda constante de su propia eliminación: “Esta eliminación (*Verschwinden*) es, también [incluso] inmediatamente su permanencia (*Bleiben*)”⁷⁰. El objetivo final de la Autoconciencia es, en efecto, el anhelo (*Begierde*)⁷¹ –o lucha constante– por la eliminación del polo contrario, cuya resolución deviene

⁶⁷ G.W. 9, (*Phä*), p. 276, líneas 24-25 (J. Redondo, p.610).

⁶⁸ Un Yo que provenía directamente de Schelling: “Por otro lado, hemos de distinguirlos [la sistemática y los principios] entre, en primer lugar, el Yo que se contempla en su contexto de desarrollo y, en segundo lugar, el yo que contemplan los filósofos. Y mostrar que, en una serie de estratos de instancias que se median, en efecto de capacidades (*Vermögen*) y de potencias (*Leistungen*), que son atribuidos al Yo-objeto contemplado paso a paso, se completa esta progresión con determinaciones (*Bestimmungen*) de la subjetividad, hasta que finalmente iguala al Yo-sujeto desarrollado” Düsing (1993), art. cit., p.112.

⁶⁹ G.W. 9, (*Phä*), p. 276, líneas 17-21 (J. Redondo, p.610).

⁷⁰ G.W. 9, (*Phä*), p. 276, líneas 27-28 (J. Redondo, p.610).

⁷¹ Düsing lo denomina también *Begeisterung* (entusiasmo). Düsing (1976) op. cit., p.71.

reconciliación⁷². La reconciliación expresa el carácter contradictorio que se produce en la propia Figura de la Autoconciencia. Puesto que, por un lado, existe una lucha constante –dominación y servidumbre– por parte de los elementos integrantes de ella y, por otro, su resolución –como tal Figura– resulta reconciliadora. Por tanto, cada figura ha de cumplir necesariamente con su devenir. Ninguna puede estar por encima de las demás. Todas expresan –al nivel en que son capaces– la potencia del *Ser* del que están constituidas.

Precisamente por este motivo, el *Espíritu* –atendiendo a la potencia que le caracteriza– expresa todo el poder que contiene la forma externa de su realidad. El *Espíritu* se encuentra efectivamente mediado en la realidad y, como tal, se introduce en el *Dasein*, en forma de espiritualidad: “A través de esto [del *Espíritu*] entra él como espiritualidad (*Geistigkeit*) en el *Dasein*. Él es el medio que presupone cada extremo y a través del cual se muestra su *Dasein*”⁷³. Ahora el *Espíritu* es el único medio genuino de la realidad. En él se encuentra la esencia en la máxima expresión en que esta es posible: plenamente exteriorizada. De modo que, como todas las figuras de la *Ciencia de la experiencia de la Conciencia*, el *Espíritu* posee una realidad que consiste en a) una unidad, cuya forma es el Medio en que se produce y, b) una determinación que constituye el contenido de su inmediatez: “El *Espíritu* recibe aquí esta realidad porque los extremos, cuya unidad la constituye él [el *Espíritu*], tienen del mismo modo inmediatamente la determinación, de ser para-sí realidades propias”⁷⁴. Así constituido, el *Espíritu* es sustancia espiritual y, por tanto, existencia plena no antes alcanzada más que por el *Dasein*: “La sustancia espiritual entra como tal en la existencia, sólo en tanto que ella ha ganado por su parte tal autoconciencia”⁷⁵.

El *Espíritu* ha ganado autoconciencia –vaciando su contenido en cada determinación (*Bestimmung*)– constituyendo así el medio donde la mediación es plena, vigente y real. De todas estas características podemos inferir la posición y la realidad del *Espíritu*: la mediación extraña (*die entfremde Vermittlung*). Dicha mediación consta de los dos elementos integrantes a) de la forma y, b) del contenido de la figura del *Espíritu*. En esto consiste, en efecto, la mediación como movimiento (*Bewegung*) y determinación (*Bestimmung*):

⁷² “Esta identidad dialéctica es más bien una continuidad dinámica entre los extremos, una reconciliación, que no es correctamente expresable en términos de simple afirmación de la identidad” Artola (1972), op. cit., p.373.

⁷³ G.W. 9, (*Phä*), p. 277, líneas 4-5 (J. Redondo, p.611).

⁷⁴ G.W. 9, (*Phä*), p. 276, líneas 31-32 (J. Redondo, p.610).

⁷⁵ G.W. 9, (*Phä*), p. 276, líneas 37-39 (J. Redondo, p.611).

“De la superación y eliminación de ambos extremos, se extrae (*hervorbringen*) su unidad, y esta [unidad] es el movimiento que reúne a ambos, intercambia sus determinaciones (*Bestimmungen*) y los vuelve a reunir en cada extremo al mismo tiempo”⁷⁶.

Por un lado, la determinación (*Bestimmung*)⁷⁷ fija –aunque dinámicamente– el contenido de la realidad. De otra forma no sería posible que, dicha realidad, se sometiera a la doble necesidad que la ata y que la constituye al mismo tiempo: la esencia y el tiempo. Ambos componentes del devenir configuran dinámicamente el sentido de la experiencia. Por otro lado, aunque no en segundo término, el movimiento es un intercambio (*austauscht*) entre los extremos que constituyen, en este caso, la realidad del *Espíritu*: su unidad y su propia determinación.

La mediación fija el concepto –en este caso particular o singularmente (*Einzel*)– ya que, cada uno de los extremos que entran en juego, son esencialmente abstractos: “Esta mediación ubica (*setzt*) al concepto de cada uno de ambos extremos en su realidad, o hace lo que cada uno [adecuadamente] es en-sí a su espíritu”⁷⁸. Nos referimos, en efecto, al *Lenguaje* y al *Dasein* simple que constituyen, reunidos, el tercero en la serie o el elemento del *Selbst*: “Aunque el *Selbst* es sólo real en el extremo de la conciencia”⁷⁹. En este movimiento se produce la coincidencia entre la unidad del concepto y, en él, la conciencia se abre hacia su ser-otro.

3.2.2. La referencia⁸⁰ mediada.

Muchos son los momentos de la realidad con los que la experiencia se muestra en conexión e interrelacionadamente. Encontrar un punto en común entre ellos que los una y que les otorgue sentido al mismo tiempo –más allá del evidente relacional– comporta que introduzcamos en la ecuación mediadora un elemento compensador. Tal elemento ejercerá de estabilizador de las distintas relaciones que el aglutinante de la

⁷⁶ G.W. 9, (*Phä*), p. 277, líneas 8-11 (J. Redondo, p.611).

⁷⁷ “El conocimiento que se contiene en esto, [en el] que se ubicaban determinaciones (*Bestimmungen*) afines y contrapuestas en relación de contradicción (*Widerspruchverhältniss*) entre ellas y que por eso pierden [dicha] relación y *relata* de su validez para la reflexión finita, lo denominaba ya antaño Hegel ‘dialéctica’” Düsing (1993), art. cit., p.115.

⁷⁸ G.W. 9, (*Phä*), p. 277, líneas 11-13 (J. Redondo, p.611).

⁷⁹ G.W. 9, (*Phä*), p. 277, líneas 24-25 (J. Redondo, p.612).

⁸⁰ “El término técnico empleado por Hegel (y ya antes por Kant) es *Beziehung*: el extremo más bajo de la finitud; una determinación que agota su sentido en su respecto a otra, que supuestamente podría existir aquella (según el ejemplo de Santo Tomás, ya citado, todas las criaturas serían puras respectividades a Dios). Aunque el término “referencia” es más común en español, “respectividad” (o sea: estar en respecto a algo) admite desplegar todo el campo semántico en términos afines, y además remite a la *especulación*, presente ya en la raíz de manera “refleja”” Duque (1998), op. cit., p.434, nota 929.

proposición especulativa –la convertibilidad que se produce a través del término medio– no alcanza más allá del estrato de la lógica. Necesitamos, como va a ser expuesto, un *tercero* que supere la instancia meramente formal que el lenguaje ejercía sobre la realidad mediada:

“Entonces, aquella referencia [del *Selbst* con el En-sí] es tal que media, [en la] que los referentes (*die bezogenen*) no son únicos y los mismos, sino que son algo-otro [el uno] para-otro (*ein Anderes für einander*) y sólo son uno en un tercero”⁸¹.

Así pues, la mediación abarcará la realidad completamente. Este es su objetivo último –aunque no el final– ya que, en la mediación, separaremos efectivamente el Fin (*Zweck*) y la finalidad (*Endlichkeit*) de la *Ciencia de la experiencia de la Conciencia*: “Aunque la referencia inmediata no signifique, en efecto, otra cosa que la Unidad”⁸².

Así pues, cuando queremos rastrear el origen de la referencia mediada (*vermittelte Beziehung*), hemos de buscar las conexiones entre Pensamiento y *Ser*. Una relación antigua –parmenidea– que, desde nuestro punto de vista mediado, cobra una nueva perspectiva y horizonte de desarrollo. El primer referente lo encontraremos en la relación más simple entre Pensamiento y *Ser* –o entre la comprensión (*Einsicht*)⁸³ y la esencia (*Wesen*):

“Sólo el concepto puro, en el que el *Selbst* simple y el En-sí, aquel Yo puro y esta Esencia pura o pensamiento son lo mismo, –esta unidad de ambos lados, entre los que la reciprocidad se verifica (*stattfinden*), no se da en esta conciencia del lenguaje”⁸⁴.

Nos referimos, evidentemente al establecimiento de la reciprocidad (*Wechselwirkung*). Precisamente esta relación pone en igualdad de condiciones –al menos lógicas– dos instancias esencialmente irreconciliables. La reciprocidad implica ya una relación doble –más tarde Brentano lo expresó fenomenológicamente con el

⁸¹ *G.W. 9, (Phä)*, p. 353, líneas 27-29 (J. Redondo, p.759). “Toda igualdad implica un *tertium quid*, en virtud del cual se equiparan los extremos” Duque, (1998) op. cit., p.536.

⁸² *G.W. 9, (Phä)*, p. 353, líneas 29-30 (J. Redondo, p.759).

⁸³ Si queremos precisar el significado del término alemán *Einsicht*, hemos de referirnos no sólo a su primera acepción un tanto más superficial, como intelección –caso único sostenido por Roces– o, como se suele entender con un poco más de profundidad, como entendimiento –también conocimiento. El Diccionario nos devuelve tres acepciones de similar filiación: en primer lugar *Einsicht* es *Einblick*, en segundo lugar *Erkenntnis* y, en tercer lugar *Verständnis*. Las tres acepciones hacen referencia directamente al término conocimiento. Finalmente el adjetivo *einsichtig* se asocia directamente con su homólogo *verständnissvoll*. Por todos estos motivos traduciremos *Einsicht* por comprensión matizando, en cada caso, su sentido. In *Das deutsche Wort*. Gondrom Verlag, Bayreuth, 12. Auflage, 1972.

⁸⁴ *G.W. 9, (Phä)*, p. 282, líneas 10-14 (J. Redondo, p.621).

término *intencionalidad*⁸⁵ – que emana de las dos instancias a la vez aunque necesita, por no ser meramente lógica, de un *tercero* que la complete y la cierre (*schliesst*) para su uso posterior. De este modo, la reciprocidad constituye una parte del contenido esencial de la autoconciencia. Si tomamos, en efecto, esta relación de reciprocidad de un modo simple, encontraremos que la mediación pura (*reine Vermittlung*) es el producto inmediato de la relación simple del *Ser* con su antagónico, en este caso, con el pensamiento. A partir de esta relación podremos equiparar cualquiera de los elementos que ubiquemos a cada lado de la proposición. Tanto da que sean Pensamiento y *Ser* o, como en este caso, la propia *Autoconciencia* al ponerse frente a sí misma:

“Esta Autoconciencia (...) es, inmediatamente, la autoigualdad absoluta en el absoluto desgarramiento, la pura (*rein*) mediación de la autoconciencia pura (*rein*) consigo misma. La igualdad del juicio idéntico”⁸⁶.

Pero el *Ser* no se exterioriza sólo a través de relaciones puras y, sobre todo, no se convierte directamente en su ser-otro –que es, concretamente, el objetivo de nuestro trabajo. Así pues, más allá de ellas, ha de completar su contenido aunque sea a golpe de abstracción –como lo hará en los tres primeros capítulos de la *Fenomenología del Espíritu*, sobre todo en la *Certeza sensible*⁸⁷. Precisamente por este motivo, la doble mediación se nos presenta como la más completa, ya que determina e individualiza aquello –previamente– mediado en el *Ser*.

Si, por el contrario, tomamos la relación de reciprocidad desde el otro polo – desde el pensamiento, ya que es igualmente legítimo que el de la esencia– encontramos profundas y relevantes diferencias. La primera de ella consiste en la formación interna de la cultura (*Bildung*) –y el camino tortuoso que se recorre para adquirirla. Tengamos en cuenta que la cultura es un camino y, como tal, hemos de recorrerlo desde dentro. Todo otro intento de circunvalarlo –o no sumergirse en él completamente– constituye el primer error histórico de la mediación simple. Por esto Hegel nos aclara que: “Él [el

⁸⁵ F. Duque alude precisamente a este término: “En cambio ella, la conciencia, está absolutamente volcada en el objeto que por su parte la afecta: así, tiene experiencia de él y se figura que ella es “para” el objeto, *für es*. La conciencia, diríamos, es “intencional”” Duque, (1998) op. cit., p.507.

⁸⁶ *G.W. 9, (Phä)*, p. 282, líneas 17-20 (J. Redondo, p.621).

⁸⁷ Düsing ve este hecho de la siguiente forma: “La ‘Certeza sensible’ corresponde como categoría lógica al *Ser*, la ‘Percepción’ y el ‘Entendimiento’ a las distintas categorías de la Relación (*Verhältniss*). Así el capítulo de la autoconciencia puede entonces servir de base a la ‘Vida y el Conocimiento’ (...) Una conclusión de las categorías que sirven de base a la *Fenomenología* y cuyo contexto para reconstruirlas, basado en la Lógica de 1805/6, no es, en cambio, posible” Düsing (1976) op. cit., p.158 nota 24. Duque añade aún más claridad a este hecho: “La certeza “opina” que hay un “esto” (“esto concreto”, el tode-ti aristotélico) para ella (...) Lejos de ser “esto” lo más concreto, es lo más abstracto y universal que hay” Duque (1998), op. cit., p.515 (nota 1166).

espíritu] es esta tergiversación absoluta y universal y el extrañamiento de la realidad y del pensamiento; la cultura vacía (*die reine Bildung*)”⁸⁸.

3.2.2.1. El tercero de la serie: la comprensión (*Einsicht*).

La conciencia se hace objeto no sólo a través de la comprensión (*Einsicht*) sino, principalmente a través de la mediación de la que se compone. De hecho, este modo de comprensión difiere en contenido del que encontrábamos en el Capítulo III en el modo de *Entendimiento* (*Verstand*). Éste último consiste en una comprensión abstracta de lo que es esencialmente su contenido: el fenómeno (*die Erscheinung*)⁸⁹. Sin embargo, el *Einsicht* no toma contenido alguno de sus alrededores, más bien al contrario, lo busca en su interior modificadamente. En esto consiste el movimiento que media (*vermittelnde Bewegung*)⁹⁰.

La relación directa entre mediación y determinación (*Bestimmung*) se produce a través de la disolución de la Conciencia –como figura y elemento– en favor de la construcción que lleva a cabo la Autoconciencia –y, precisamente a partir de esta relación. El movimiento que disuelve la conciencia no se desarrolla de un modo inmediato –como si se superase un estrato o se subiera un peldaño en la realidad. La superación se produce, sin embargo, a través del movimiento mediado (*vermittelte Bewegung*). En este movimiento se conserva la esencia –y su forma en el en-sí abstracto– sin el cual la determinación no sería posible⁹¹. Uno de los principales problemas que encuentra Hegel cuando quiere completar la mediación, consiste en

⁸⁸ G.W. 9, (*Phä*), p. 282, líneas 31-32 (J. Redondo, p.622).

⁸⁹ “Lo cierto (*Gewissen*) pierde así toda exterioridad (*Äusserlichkeit*) objetual; sólo el discurso que se exterioriza desde ella misma regresa (*zurückkehrt*), casi como un ‘eco’, sobre ella [la certeza]. Pero, por eso, falta (*fehlt*) en esta Certeza la ‘fuerza de la enajenación’, como completa interioridad, que busca conservar la pureza, [que se dará] (*wird es*) en ‘el alma bella’. La Certeza real actuante se expone (*begibt sich in*), sin embargo, a través de la determinación (*Bestimmtheit*) de su acción en el opuesto, en la universalidad de la obligación (*Pflicht*); al mismo tiempo [que] ubica su simplicidad (*Einzelheit*) en contraposición a su otro simple” Köhler, D. “Hegels Gewissensdialektik” In He-Stu n° 28, (1993), pp.127-141, p.130.

⁹⁰ G.W. 9, (*Phä*), p. 298, línea 10 (J. Redondo, p.651). La diferencia casi puntual entre mediado (*vermittelt*) y mediato (*mittelbar*) corresponde, en el primero, con el uso de un participio y, en el segundo, con el uso de un adjetivo. Aunque ambos son casi idénticos Hegel los distingue con claridad, sobre todo cuando hace uso de ellos como acompañantes del Movimiento (*Bewegung*) o de la Referencia (*Beziehung*). Esto lo lleva a cabo especialmente en el Capítulo IV *Autoconciencia* y en el VI *Espíritu* como mostramos en cada caso.

⁹¹ “Ella [la conciencia desgarrada] es, sólo la Elevación (*Erhebung*) inmediata que no se completa aún en sí y tiene su principio contrapuesto, sobre el que se condiciona, en-sí, sin haberse mostrado, por este motivo, dominadora a través del movimiento mediado (*vermittelte Bewegung*). Por eso ella [la conciencia desgarrada] valida la esencia de su pensamiento no sólo como esencia en la forma del en-sí abstracto, sino en la forma de una realidad común (*gemeinwirklichen*), de una realidad que se ha elevado sólo a un elemento diferente [otro], sin haber perdido en él la determinación (*Bestimmtheit*) de una realidad no pensada” G.W. 9, (*Phä*), p. 287, línea 2-8 (J. Redondo, p.641).

justificar una *Autoconciencia* vacía –abstracta– y, por tanto, limitada al campo donde emerge. Por ello la autoconciencia busca su Elemento –mediado– y su realidad en todo aquello que contribuye a su desarrollo pleno.

Debido a la constitución especial de la figura del *Espíritu*, encontramos en ella reflejos de lo que en el Capítulo VIII *Saber absoluto* será materia específica: la mediación desde lo infinito. Así pues –siguiendo a Artola– el eje que determina los distintos estratos que componen la *Fenomenología del Espíritu*, se constituyen a partir del tránsito de la finitud a la infinitud⁹². Desarrollo problemático que ha sido recurrente para Hegel ya que, a partir de él, toda la *Fenomenología* muestra su contenido lógico más allá de la mera exposición –fenomenológica– de las distintas figuras que se “manifiestan” en ella.

Una vez definido el concepto de comprensión buscaremos su contenido, como proponemos, no fuera de lo que le constituye, sino en su interior. En primer lugar, diremos que tal concepción de *Einsicht* –de comprensión– consiste en el problema del pensarse –precisamente en el *Selbst*– o de exponer una mediación doble que abarque sintéticamente forma y contenido de una misma realidad. Por este motivo, el contenido del *Espíritu* es el pensamiento mismo, cuyo elemento absoluto consiste en la autoigualdad (*Sichselbstgleichheit*)⁹³ que se produce a través de la mediación y que corresponde con tres elementos que se muestran consecutivamente: a) en la forma del en-sí abstracto, b) en la esencia o pensamiento y, c) en la forma de la realidad.

⁹² Con respecto al tema de lo finito-infinito dentro de la *Fenomenología del Espíritu*, Artola nos aclara: “La relación entre finito e infinito como base de la religión aparece tratada en esta misma época en el llamado “fragmento de sistemático” (Nohl, 345-351). En el fenómeno de la vida Hegel descubre una doble dimensión: la finitud multiplicidad y la unidad. Esta duplicidad es dialéctica. El individuo viviente es una multiplicidad de elementos, la multitud de los vivientes es manifestación de una vida única. Desde un punto de vista intelectual finito cabe fijar estas determinaciones separando los dos aspectos opuestos (...) Lo finito no se alcanza de esta manera sino a través de la religión, que es justamente la elevación de lo finito abstracto a lo infinito abstracto” Artola (1972), op. cit., p.351. Como complemento interpretativo, Köhler recopila los ecos que tendrá la mediación –entre lo finito y lo infinito– para la construcción de los tres últimos capítulos de la *Fenomenología del Espíritu*: “Con ello se completa la mediación de la universalidad abstracta de la obligación, del En-sí, con la absoluta simplicidad del Sí-mismo (*Selbst*); el Para-sí. Así se representa la dialéctica de la Certeza como perteneciente, en efecto, al capítulo del *Espíritu* [y] en cierto modo también la transmisión (*Überleitung*) a los capítulos siguientes sobre la religión y el Saber absoluto” Köhler (1993), art. cit., p.135

⁹³ “Por el contrario, todo lo finito está determinado por algo distinto de sí. Dicho con toda exactitud: la infinitud es la seipseigualdad (*Sichselbstgleichheit*: “igualdad consigo”) de lo determinado. En suma: decir “infinitud”, “contradicción” y “despliegue dialéctico” es decir lo mismo, sólo que en diferentes niveles de complejidad” Duque (1998), op. cit., p.435. Köhler añade un matiz más que aclara la, así denominada, ‘autoigualdad’: “Mientras que el ‘retorno (*Rückgang*) en el Sí-mismo (*Selbst*) del *Espíritu*’ que se representa en la enajenación completa en la dialéctica de la Certeza despliega ésta [la certeza], el motivo central de la *Fenomenología* [será] comprender la sustancia como sujeto al mismo tiempo que como resultado de una mediación, es decir, de una Autoigualdad (*Sichselbstgleichheit*) que se mueve” Köhler (1993), art. cit., p.135.

Estos tres elementos componen la mediación en otros tres niveles de profundidad que corresponden con: a) mediación de lo múltiple, b) mediación del contenido y, c) mediación de la realidad unificada. A este nivel –señala el propio Hegel ya en el Capítulo IV *Autoconciencia*⁹⁴– la *Autoconciencia* sólo puede verse como linealidad y bajo el rótulo de *Estoicismo*: “Ello [el principio contrapuesto] ha de distinguirse esencialmente del En-sí, que es la esencia de la conciencia estoica”⁹⁵. En efecto, Hegel quiere señalar explícitamente la referencia –directa– que existe entre la realidad, la mediación que se lleva a cabo en ella y, finalmente la exteriorización de la esencia: “que la esencia consiste en la relación con la realidad”⁹⁶.

3.2.2.2. Esbozo comprensivo de la mediación infinita.

La mediación se nos muestra siempre problemática. Más aún cuando intentamos justificar todos y cada uno de los lugares donde aparece y, en especial, cuando emerge al nivel del *Ser*-mediado en forma de mediación de lo infinito o absoluta⁹⁷. El argumento que justifica su inserción en el presente trabajo –y que constituye el centro de la problemática– se construye con tanta claridad en su planteamiento, como contradictorio en su desarrollo.

Hasta este momento la mediación transcurría como una operación –en tanto que era una parcela más del *Ser*– configurando su respecto inmediato. Justo cuando su contenido comenzaba a ser explícito –exteriorizado– llegamos a un nivel de abstracción tal que “se nos escapa entre las manos”. En dicho nivel, la *referencia mediada* –el conjunto de relaciones que el *Ser* lleva a cabo con su contenido a través de la forma que se exterioriza en la realidad– lucha por ser más real que nunca: “Pero la conciencia pura

⁹⁴ “Pero, además el motivo de la reconciliación (*Versöhnung*) ya ha tomado contacto (*berühren*) en el reconocimiento con la esfera del espíritu absoluto; el principio del reconocimiento, que ha jugado ya un papel sobresaliente en el apartado sobre ‘dominio y servidumbre’, se muestra como una estructura teleológica última, que ha de llevar a la religión y al Saber absoluto” Köhler (1993), art. cit., p.133.

⁹⁵ *G.W. 9, (Phä)*, p. 287, líneas 9-10 (J. Redondo, p.641). Recordemos brevemente que el estoicismo y el escepticismo le resultaban insuficientes a Hegel en el nivel de la conciencia. El primero debido a su carácter lineal con respecto al conocimiento y, el segundo porque aportaba un contenido insuficiente –e inestable. Ambos sistemas –sobre todo el escepticismo– constituyeron históricamente la base, con respecto a la Sustancia, para los sistemas de Fichte y Schelling: “Bajo la influencia de Schelling y su *Identitätsphilosophie*, el sistema partiría de la intuición de la Idea de Absoluto” Duque, (1998) op. cit., p.428.

⁹⁶ *G.W. 9, (Phä)*, p. 287, líneas 13-14 (J. Redondo, p.641).

⁹⁷ “Al respecto, es necesario desechar las imágenes cuantitativas de lo infinito (dejando ya de estar en referencia a cualquier otra cosa), o sea, para su *autodeterminación*, precisa de una contrapartida (*Gegen- teil*: literalmente “parte opuesta”) que él no tiene fuera de sí, sino que está ínsita en su propia definición” Duque (1998), op. cit., p.435.

es además referencia mediada (*vermittelte Beziehung*) de la Certeza a la Verdad⁹⁸. Entonces podemos encontrar en ella los distintos elementos que la componen. Todo ello simple y puramente. De modo que, como componentes internos, encontramos la comprensión pura (*reine Einsicht*), cuyo Saber contiene el Pensamiento que se media consigo mismo –es decir, puro– vaciado: “La comprensión pura ubica (*setzt*) esto universal que se sabe, el *Espíritu* simple que se sabe a sí mismo, como lo negativo de la autoconciencia⁹⁹. Ante este panorama de abstracciones nos vemos en la necesidad de emplearlo efectivamente, es decir, de encontrar la utilidad de su mediación¹⁰⁰.

El momento de la utilidad manifiesta –de su exteriorización– se nos muestra en los elementos que, necesariamente, forman parte de la experiencia. Y que, en el caso concreto del *Espíritu*, son algo más que meras abstracciones o simple contingencia. Se encuentran, en efecto, elevados por encima de las cosas mediadas; de la individualidad:

“Un Saber puro mismo que no mezcla en su conciencia de la esencia absoluta Letras, documentos y copias [lit. artilugios o herramientas para escribir] (*Abschreiber*) y no se media por medio de tales cosas. Sino que esta conciencia es el fundamento mediado mismo de su saber; es el *Espíritu* mismo¹⁰¹.”

En primer lugar el *Saber* (*Wissen*), que corresponde por su constitución especial al –denominado según Hegel– *segundo momento de la ilustración*¹⁰², no puede ofrecernos una riqueza y una variabilidad constitutivos, si no se mostrase como mediado. Precisamente por este motivo, el pensamiento –parte esencial del *Ser*– ha de encontrarse mediado, pudiéndose contemplar, de este modo, en toda su riqueza y extensión: “Ella [la comprensión] es al mismo tiempo, lo puro que media, es decir, el pensamiento que media consigo mismo, el Saber puro¹⁰³. En este orden de cosas surge el *Einsicht* –la comprensión– y lo hace como herramienta que determinará el respecto negativo del conocimiento, no como si de un proceso acumulativo se tratase –caso de la

⁹⁸ G.W. 9, (*Phä*), p. 300, líneas 21-22 (J. Redondo, p.655).

⁹⁹ G.W. 9, (*Phä*), p. 300, líneas 27-29 (J. Redondo, p.655).

¹⁰⁰ Precisamente aquí comienza el camino de la contradicción. Ya que, del mismo modo que la Ilustración encuentra su utilidad en la Finitud –sin necesidad de buscar un referente externo a ella– la mediación absoluta busca su utilidad en el desarrollo de la infinitud. Para el estudio del segundo caso emplearemos todo este apartado. Sin embargo para la determinación del primero nos vale con el siguiente texto: “Ambos modos de contemplarlo, tanto la Referencia (*Beziehung*) positiva como la negativa de lo finito al En-sí, aunque son en efecto igualmente necesarias, y todo es en-sí, en tanto que lo es también para-sí; o [lo que es lo mismo] que todo es útil (*nützlich*)”. G.W. 9, (*Phä*), p. 304, líneas 23-25 (J. Redondo, p.663).

¹⁰¹ G.W. 9, (*Phä*), p. 301, líneas 11-14 (J. Redondo, p.656).

¹⁰² G.W. 9, (*Phä*), p. 300, líneas 19-37 (J. Redondo, p.655). Texto que empleamos como referencia para toda esta sección, el cual desglosamos particularizadamente.

¹⁰³ G.W. 9, (*Phä*), p. 300, líneas 29-31 (J. Redondo, p.656).

Ilustración– sino, por contra, como aquellas regiones del *Ser* que aún no se han exteriorizado:

“Aunque mientras que la comprensión pura es Saber (*Wissen*) puro [en el sentido de vacío], que no se sabe a sí mismo, es decir, que aún no es lo que el movimiento que media es, aparece para ella como todo lo que es [se da en] ella, como un ser-otro (*Anders*)”¹⁰⁴.

Exteriorizarse significa ponerse –en su sentido preciso de *Setzung*, como ubicación– en la realidad mediadamente. En caso contrario, nos podemos encontrar con que la realidad en la que vivimos y que nos aparece como plena –y completa– es una farsa fundamentada en abstracciones, sin concreción alguna. Tan vacía y carente de sentido: “sin más significación que la de cortar la cabeza de una col o beberse un sorbo de agua”¹⁰⁵.

En segundo lugar, para evitar este desastre producido por una falta de contenido existencial –que a juicio de Hegel es la sobredeterminación en la que cae la Ilustración– la Ciencia, se piensa a sí misma como Saber (*Wissen*) y abre su contenido esencial a través de las constantes mediaciones a las que se somete. Mediante este movimiento hace de su *Ser* un ser-otro absoluto del que inicialmente era. Precisamente por este motivo, la *Ciencia de la Lógica* se inaugura con la contraposición inicial entre el *Ser* y la Nada que podemos encontrar en su *Prólogo a la segunda edición*¹⁰⁶. Contrariamente a lo que sucede en la *Fenomenología del Espíritu*, donde esta contraposición reside –paradójicamente– en el centro mismo de la obra, en el Capítulo dedicado al *Espíritu* y en la sección donde éste se relaciona con la Ilustración:

“Entonces la forma es lo negativo en-sí y, por esto, lo contrapuesto (*entgegengesetzte*) a-sí; el *Ser* [vale] tanto como la Nada; el En-sí [vale tanto] como el contrario (*Gegenteil*); o lo que es lo mismo, la referencia (*Beziehung*) de la realidad con [respecto al] En-sí como el Más allá (*Jenseits*) es, por esto, tanto una Negación (*Negiren*) como una Posición (*Setzen*) misma”¹⁰⁷.

Tal inserción de la contradicción corresponde con la contención primigenia a que se somete el *Ser*. Es el único límite que se contempla y, por supuesto, lo hace en

¹⁰⁴ G.W. 9, (*Phä*), p. 300, líneas 31-33 (J. Redondo, p.656).

¹⁰⁵ „ohne merh Bedeutug, als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers“. G.W. 9, (*Phä*), p. 320, líneas 12-13 (J. Redondo, p.695).

¹⁰⁶ Dicha contraposición se toma, en primer lugar, como categorías de la Lógica incipiente: “En estos primeros conceptos o proposiciones de la Lógica, el *Ser* y la Nada y el Devenir, en cuanto que contienen cada una de ellas [ambas] determinaciones como momentos, incluso unas determinaciones (*Bestimmungen*) simples al completo (*unbestrieben*)– lo cual nos lo muestra el análisis simple” G.W. 11, (*W.d.L*), p.19, líneas 4-7 (Mondolfo p. 39).

¹⁰⁷ Precisamente corresponde con el *tercer momento de la verdad de la ilustración* que se encuentra en G.W. 9, (*Phä*), p. 304, líneas 10-14 (J. Redondo, p.662).

sentido cualitativo. La mediación que se lleva a cabo en la contraposición no puede ser otra que la absoluta o infinita. Ella es imprescindible porque toma en consideración el respecto cuantitativo-cualitativo del *Ser* y, de este modo, lo convierte en otro. Un otro infinitamente alejado –sobre todo en contenido– del *Ser* original aunque, paradójicamente con idéntico valor y convertibilidad. El uno es el reverso del otro.

El resultado efectivo consiste en un despliegue de negatividad (cualitativa) y en un movimiento exteriorizador (cuantitativo) de la esencia que compone el *Ser*. A partir de este esquema surgirá el Tercero, el Devenir –cuya herencia lógica hemos de buscarla en el *Dreieck* especulativo– que asociará, al igual que el *Espíritu*, el movimiento y la determinación del *Ser*, encontrándose inmediatamente mediado.

Nos queda un último momento por justificar, el consiste en la contingencia de la realidad establecida a partir de la Ilustración¹⁰⁸. La reflexión de Hegel nos mostrará la grandeza y la gran limitación que supone la propia ilustración.

Cuando pensamos en Ilustración, lo hacemos de acuerdo con varios estereotipos. El primero de ellos consiste en que su contenido se manifiesta con carácter de proyecto. La Ilustración es un proceso artificial ascendente –frente a todo estado natural– a partir del cual los seres humanos racionales y cultos –formados (*sich bilden*)– proyectan sus vidas y acciones en atención a un ideal: ser más –en el terreno en que se especifiquen– de lo que fueron. Así pues, nos encontramos con la idea de progreso, cuyo contenido se asocia con el de desarrollo en todos los niveles de la realidad. Si, por ejemplo, construimos una máquina, ésta ha de ser: primero útil y servir para algo real; segundo mejorada, para que su contenido responda a una perfección interna que se manifieste en lo externo de su funcionalidad; y tercero, masivamente empleada, ya que su éxito reside en el número de usuarios que extraen de ella lo máximo de su contenido.

A partir de estos elementos –utilidad, perfección, funcionalidad, éxito y número– mediados simplemente, e incardinados en todas la realidades de la sociedad ilustrada, podemos aplicarlos a cuantas instancias queramos. Sean éstas científicas, sociales, artísticas, culturales ... Pensemos, por un momento, en un cantante y un ingeniero –supuestamente antagónicos en el origen de sus acciones. Ambos responderán a los elementos que reseñamos anteriormente y reunirán en torno a sí mismos, las características de utilidad, perfección, funcionalidad, éxito y número. Todas ellas

¹⁰⁸ “De todas formas, es conveniente recordar que aquí –como en todas las figuras– la Ilustración es el “modelo” histórico de algo que ha de repetirse en cada conciencia y en su pugna por alcanzar una entera formación, por elevarse al “nosotros” filosófico. Toda conciencia ha de pasar por esta lucha interior entre la fe y la intelección (o razón “cultivada” ilustrada)” Duque, (1998) op. cit., p.522 (nota 1174).

expresan adecuadamente las más altas capacidades de cada integrante en la relación e igualan –incluso dos profesiones de orígenes y técnicas tan dispares– el valor social de ambos. Su diferencia estriba en qué parcela evaluativa nos encontremos, en la del entretenimiento o, por contra, en la de la producción de infraestructuras. Sin embargo ambas son, para la ilustración, igualmente válidas y necesarias para el mantenimiento de la “máquina”.

La Ilustración se queda en la superficie del proceso, ya que no puede ir más allá de él. Se encuentra, por tanto, limitada al surgimiento de elementos mediados, cuya vida y vigencia acaban con el último destello de su realidad:

“Pero la ilustración que lo recuerda, piensa reiteradamente sólo en el Saber contingente y olvida lo-otro, –piensa sólo en la mediación, que sucede a través de un tercero ajeno, no en aquella, en que lo inmediato es lo tercero mismo, a través del cual se media con el Otro, en efecto, consigo mismo”¹⁰⁹.

3.2.3. La Autoconciencia mediada como *Certeza de sí*.

Una vez superada la referencia mediada –la mediación que más problemas presentaba– nos encontramos con que, tanto la inmediatez como la mediación dependen directamente de la relación que ambas –cada una de ellas– establecen con el *Ser*. Así pues, cuando hablamos de mediación mentamos al *Saber* inmediato, esa región del *Ser* donde la *Autoconciencia* se toma a sí misma como Verdad en la *Certeza de sí*, conoce (*kennt*) la realidad y se reconoce (*anerkennt*)¹¹⁰ esencialmente como Sustancia. Precisamente ahora, al final del desarrollo de la Figura del *Espíritu*, Hegel regresa a los dos ámbitos constituyentes de la mediación. El primero de ellos lo constituye la *Certeza sensible*, cuya pertenencia a la Figura de la *Conciencia* como momento elemental de la mediación, representa el carácter inmediato y, por tanto, de ser-uno de la realidad. La realidad primera se construye en la *Fenomenología del Espíritu* en la *Certeza sensible*, elemento que recoge la inmediatez de la experiencia. Desde ella –y en ella– la realidad comienza a ser-otra. La Sustancia –el bloque primigenio en que consiste el *Ser*– se enajena por primera vez en la *Certeza sensible* para llegar a ser Sujeto y completarse, de este modo, haciéndose plena en la realidad. No olvidemos que en la figura de la

¹⁰⁹ G.W. 9, (*Phä*), p. 308, líneas 32-36 (J. Redondo, p.671).

¹¹⁰ “Así, *kennen* significa “conocer algo superficialmente, de oídas”: tener noticia de ello. En cambio *erkennen* es “conocer” sabiendo la razón de lo conocido” Duque, (1998) op. cit., p.509 (nota 1150). En este sentido Köhler asocia la noción de reconocimiento con la de retorno: “Esta [autoigualdad] se expresa al final del ‘capítulo de la Certeza’ donde el Reconocimiento de-sí (*Sich-Anerkennen*) recíproco se equilibra en el ‘Ahora’ que se reconcilia en el *Espíritu* absoluto, mientras que este reconocimiento marca el punto donde se reconoce el *Espíritu* absoluto como contrario y Cambio (*Wechsel*) consigo mismo, es decir, el Saber escindido (*entzweite*) en su Dasein absoluto retorna (*zurückkehrt*) en la simplicidad de la autoconciencia” Köhler (1993), art. cit., p.135.

Conciencia –y su triple división en *Certeza sensible*, *Percepción* y *Entendimiento*– se hace patente el ser-uno de la realidad.

El segundo es la *Autoconciencia* en su peculiar salto de contenido infinito de la realidad. Por tanto, una vez superado el nivel de lo inmediato –primer sentido de la doble mediación– y constituida su articulación –que la realidad está inmediatamente mediada–, hemos de ascender hasta el nivel de la *mediación absoluta*, puesto que en él se encuentran las claves que determinarán las figuras de la *Fenomenología* que constituyen el ser-múltiple de la realidad –me refiero a la *Autoconciencia*, el *Espíritu*, la *Religión* y, sólo en un sentido paradójico o parcial, el *Saber absoluto*¹¹¹.

3.2.3.1. De la Inmediatez a la Mediación: la relación¹¹² inmediata.

El objetivo primordial del presente sub-apartado consiste en una breve exposición de los cuatro rasgos definitorios de la mediación en su respecto inmediato. Los cuales corresponden con el carácter unitario que posee en la experiencia –ser-uno– y en la unidad de lo real. Dicho carácter es absoluto respecto de la mediación y se expresa en dichos rasgos¹¹³:

a) implícitamente en el *Selbst*, ya que el desarrollo de la mediación es posible sólo en el movimiento interno denominado tránsito de la *sustancia* al sujeto. El *Selbst*

¹¹¹ “Precisamente en ello encuentra la estructura de cada autoconciencia su –por ahora– explicación (*Aufklärung*), el resultado se da como autoconciencia de la dialéctica de la conciencia que precede y será fundamento (*Grundlage*) mismo de la ganancia para la Razón, el *Espíritu*, la Religión y el Saber Absoluto” Römpp G. “Ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein” p.79. In He-Stu, n° 23 (1988), pp. 71-94.

¹¹² “El término alemán es *Verhältniss*. Toda relación tiene dos términos, ligados de manera que ambos están recíprocamente “respectados” (negándose cada uno en el otro) en un “tercero” que es su fundamento (por ende: “infinito”, en el sentido ya explicitado) y que, al pronto, parece externo a los extremos (producto de “nuestra reflexión”). Así, sólo el fundamento (el resultado de la contraposición) aparece como *positivo* (afirmativo), mientras que los extremos se niegan entre sí. Dicho técnicamente: una relación es un quiasmo infinito-positivo de respectividades autonegativas” Duque (1998), op. cit., p.435 nota 930. Düsing añade un matiz explicativo complementario: “Además permanece la relación de la Certeza y la Verdad y la, en efecto, referencia (*Beziehung*) subjetiva-objetiva asimétrica también en los más elevados estratos del Saber-de-sí del sujeto; el sujeto de la verdad real (*Fürwahrhalten*) y su certeza no son congruentes en contenido de ninguna forma con el ‘objeto’ cierto (*gewusst*) o su verdad. La igualdad de ambos se eleva bajo la salvaguarda (*Wahrung*) de la distinción, sólo en el modo más elevado de verdad real (*Fürwahrhalten*), en el saber absoluto” Düsing (1993), art. cit., p.121.

¹¹³ Dichos rasgos los encontramos recogidos en el Capítulo VI; *Espíritu*, G.W. 9, (*Phä*), p. 324, líneas 9-20 (J. Redondo, p.703). El esfuerzo que realiza la Certeza sensible para conocer la realidad se ubica, como nos muestra Duque, en lo más concreto de la realidad: “Pero la dialéctica se repite entonces, implacable: “aquí” no es allí, ni allí, etc.; y “ahora” deja de serlo en cuanto digo: “ahora”, para hundirse en el pasado (...) “Aquí” y “ahora” son localizaciones de la cosa ... en referencia al “Yo” (...) Sin embargo, de esta derrota de la certeza sensible y de la presunta verdad del “ser sin más” surge para nosotros una primera verdad, la del lenguaje, el “decir” mismo” Duque, (1998) op.cit., p.515 (nota 1166).

constituye el único ámbito de referencia obligado para la realidad, siempre que quiera determinarse interna y dinámicamente¹¹⁴.

b) abstracto en el *Dasein* inmediato para que, superado posteriormente, pueda llegar a ser universal. Así se soluciona, al mismo tiempo, la paradójica relación entre universalidad y particularidad (*Allgemeinheit-Einzelheit*) que se ubicaba en el nivel de lo mediado-inmediato.

c) negatividad absoluta, que se expresa inmediatamente en relación directa con el *Ser*. El contenido de la negatividad se identifica con la realidad de la parcela de *Ser* con que se relaciona¹¹⁵. Cuando dicha relación comprende la totalidad, la negatividad es absoluta y la realidad queda determinada completamente.

d) constitución del ser-otro, donde la *Conciencia* y la *Autoconciencia* buscan su contrario. Ahora bien, esto no significa que si la conciencia lo encuentra siempre fuera de sí misma –bien en su objeto (*Gegen-stand*) o en la Cosa (*Ding*)– y la *Autoconciencia* no requiera salir de sí misma para llevarlo a cabo, las realidades que se construyen sean distintas –dos mundos diferentes¹¹⁶. Más bien al contrario, la unidad de la experiencia¹¹⁷ de la que estamos dando cuenta, permite que ambas instancias –conciencia, autoconciencia etc.,– encuentren su hueco, su lugar –su posición (*Setzung*)– dentro de ella.

Estos cuatro caracteres imprimen a la inmediatez la realidad que le es propia. Es decir, convierten un proceso –el de la mediación– aparentemente universal, abstracto y genérico, en una instancia más de la realidad. Por tanto, podemos decir que la Esencia exteriorizada –el contenido de la realidad– coincide con la Totalidad y ésta, consecutivamente, con el Saber que se impone sobre ella. Precisamente por este motivo Hegel nos recuerda que: “lo que la conciencia no supiera, no tendría sentido alguno y

¹¹⁴ “Entonces el concepto se ubica en la determinación (*Bestimmung*), que tiene [en él] toda realidad sólo en tanto que esencia en general, cuando es según la obligación (*Pflicht*) y ubica dicha esencia como saber, esto es, en la unidad inmediata con el *Selbst* real; dicha unidad es precisamente por eso real, ella [la unidad] es una conciencia moral-real” *G.W.* 9, (*Phä*), p. 331, líneas 16-20 (J. Redondo, p.716).

¹¹⁵ “Entonces es ella [la unidad], para él [el concepto] algo negativo de la autoconciencia o, lo que es lo mismo, lo que cae fuera de él [del concepto], el más allá de su realidad, aunque igualmente sea también algo tal que *Seiend* (aquello es en la realidad), aunque [éste] sólo sea [en tanto que] pensado” *G.W.* 9, (*Phä*), p. 331, líneas 24-26 (J. Redondo, p.716).

¹¹⁶ “El objeto es Saber inmediato y, por más que desde el *Selbst* se penetre puramente él no es objeto. Aunque esencialmente la mediación y la negatividad tienen [llevan consigo] en su concepto la referencia a un *Ser*-otro (*Anderssein*); y [él] sea conciencia” *G.W.* 9, (*Phä*), p. 325, líneas 2-4 (J. Redondo, p.704)

¹¹⁷ “Tal unidad es, en primer lugar, la moralidad real (...) o ha expresado en esto [en la moralidad] la mediación (...) Esta unidad es igualmente un *Ser* postulado, porque no existe, ya que lo que existe es la conciencia o el objeto de la sensibilidad y de la conciencia pura” *G.W.* 9, (*Phä*), p. 327, líneas 15-28 (J. Redondo, p.708).

tampoco podría ser fuerza (*Macht*) alguna para ella”¹¹⁸. Conciencia y Saber coinciden en un lugar al que denominamos realidad, cuyo movimiento interno se expresa a través de la experiencia. Todos los elementos que constituyen el proceso al completo –incluida la mediación– se encuentran relacionados entre sí, desarrollan dicho proceso y hacen de su contenido totalidad. Dicha totalidad ha de tener un sentido determinado que sólo se encuentra cuando la denominamos –mediadamente– moralidad. La moralidad no puede darse en abstracto, ya que sería pura y simplemente abstracta, sino que desarrolla perfecta y completamente el contenido –del cual surge– y lo hace explícito:

“Esta [conciencia moral-real] en tanto que conciencia, se representa su contenido como objeto (*Gegenstand*), en efecto, en la finalidad (*Endzweck*) del mundo, como armonía de la moralidad y de toda realidad”¹¹⁹.

De este hecho se desprende que la moralidad sea el contenido expresado de la esencia de lo real¹²⁰. Para que no entremos en malentendidos moralistas, diremos que Hegel expresa con el término moralidad (*Gewissen*) –término que estudiaremos detenidamente en relación con la Certeza y lo-cierto– aquella relación mediada sustancialmente que surge de la necesidad de las acciones –y, por ende, de la incardinación del *Dasein* en la realidad– dentro del entramado de la experiencia. La moralidad no puede ser más que la flexión que lleva a cabo el *Ser* en la necesidad de encontrarse mediado y ser-inmediato en la realidad:

“Lo último significa que en lo determinado, la conciencia de la pura obligación no puede ser inmediatamente santa, porque aunque ella, por mor de su Acción real, está únicamente determinada, es igualmente necesaria, entonces su necesidad sucede fuera de aquella conciencia en otra que es, por esto, la que media (*vermittelnde*) de lo determinado y de la pura obligación (*Pflicht*), y el fundamento, que también lo valida”¹²¹.

Precisamente por este motivo, de la mediación se desprenderá el carácter último de verdad que reside, se ubica y se desarrolla plenamente en la realidad. Un saber sin mediación –que equivale a decir una verdad sin contenido– pasaría superficialmente por

¹¹⁸ G.W. 9, (*Phä*), p. 324, líneas 23-24 (J. Redondo, p.703)

¹¹⁹ G.W. 9, (*Phä*), p. 331, líneas 20-22 (J. Redondo, p.716).

¹²⁰ Contrariamente a lo que Kant pensaba en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, donde postulaba que la moralidad era el fundamento de la determinación de mi voluntad, de la que surge y donde descansa –podríamos decir– antológicamente: “El deber ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción; ha de valer, pues, para todos los seres racionales –que son los únicos a quienes un imperativo puede referirse–, y sólo por eso ha de ser ley para todas las voluntades humanas” Kant, I. *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*, Felix Meiner, München, Neue Auflage, 1999. *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Trad. Manuel García Morente. Ed. Porrúa, Méjico, p.42.

¹²¹ G.W. 9, (*Phä*), p. 329, líneas 24-29 (J. Redondo, p.713).

la realidad, constituyendo una experiencia falaz –engañosa en el sentido cartesiano– meramente inmediata y, finalmente duplicada. La propuesta hegeliana abunda en una síntesis –sin grietas ni huecos, es decir, sin más ámbitos en la realidad que la realidad misma– que reúna dentro de ella sus múltiples caracteres –planos o niveles de existencia– donde cada experiencia posee un contenido determinado¹²².

Idéntico caso lo encontramos cuando nos fijamos en el lugar –el contenido determinado– de la verdad. Ésta no es pura –ni sólo inmediata– ya que mediada, encuentra su sentido plenamente:

“[La esencia] es Certeza pura, que desdeña (*verschmäht*) una tal representación del mundo moral; es en sí-mismo el *Espíritu* simple (*einfach*) cierto de sí, que trata concienzudamente (*gewissenhaft*) sin la mediación de aquellas representaciones inmediatamente ciertas y tiene, en esta inmediatez, su verdad”¹²³.

3.2.3.2. La Autoconciencia y la referencia mediata (*mittelbare Beziehung*).

El estudio completo de la mediación nos lleva siempre de vuelta a las relaciones originales que, al nivel de la *Certeza sensible* constituían el primer punto de contacto del Saber con la realidad. Como se puede comprobar a lo largo del estudio monográfico de la mediación, ésta se va repitiendo recursivamente en todas y cada una de las Figuras que se van desarrollando en la *Fenomenología del Espíritu*. A partir de este hecho, podemos extraer ya una conclusión parcial del sentido de la obra al completo. Así pues, dicha repetición constante y vuelta al estrato de la *Certeza sensible* conlleva, no sólo el sentido circular –como circulación *Verkehrung*– que imprime la mediación a la realidad, sino también –precisamente lo más importante– el retorno (*Rückkehr*)¹²⁴ del contenido de la realidad asociado directamente al desarrollo de la experiencia.

Por tanto, hemos de realizar el estudio de la *mediación absoluta* dentro del ámbito del *Espíritu* y como conclusión de éste. Para completar esa tarea tenemos que regresar al Capítulo IV, a la *Autoconciencia*, ya que en esta Figura queda desglosado el sentido múltiple de la relación mediada. Dicho desglose consiste efectivamente en cuatro momentos constitutivos: a) la mediación absoluta y su relación con la inmediatez de la experiencia; b) el Medio como clave del movimiento dialéctico; c) la mediación propia tomada desde el punto de vista de su constitución polar; y, finalmente c) la

¹²² “O, desde otro punto de vista, un objeto que media la conciencia consigo misma, se pone entre ella [la conciencia] y su propia verdad, y se aísla más bien en ella, para ser su inmediatez” *G.W. 9, (Phä)*, p. 347, líneas 8-11 (J. Redondo, p.746).

¹²³ *G.W. 9, (Phä)*, p. 340, líneas 13-16 (J. Redondo, p.733).

¹²⁴ “Mientras la Autoconciencia es ya ‘reflexión’ de aquel saber, también es ‘retorno de su ser-otro’ y, por lo tanto, ‘movimiento’” Römpp (1988) art., cit., p.74.

Negación como herramienta mediadora. Estos cuatro lugares expresan al completo la Figura que inaugura el contenido infinito de su propia realidad y que establece una relación múltiple con el *Ser* –producto de la *proposición especulativa* en su vertiente ser-múltiple.

a) El primer estrato de la relación del *Ser* con la Verdad lo encontramos –inmediatamente– en la *Certeza de sí*. En ella podemos ver con claridad que ni la realidad ni su fundamentación se encuentran aisladas –o alejadas infinitamente– sino en contacto a través de la conexión –relación (*Verhältniss*)– que se establece entre el Absoluto y la realidad más inmediata: el *Dasein*. Esta relación se denomina mediación y constituye el contenido de la experiencia. Por tanto, incluso en la *Autoconciencia* la referencia mediada –la vinculación del contenido del *Ser*, su apertura y exteriorización– necesita de una revisión. Tengamos en cuenta que dicha *Autoconciencia* posee un contenido que Hegel denomina infinito y la mediación que se produce en él sólo puede ser Absoluta. Esta Figura se desarrolla, como vemos, similarmente a las demás ya que, exterioriza su contenido y busca su objeto –o ser-otro– pero, a diferencia de las anteriores, lo hace en su interior. En aquello que compone su propia constitución.

De modo que justo al comienzo la exteriorización –de su contenido– debe superar *absolutamente* el contenido infinito de que se compone. El único modo posible de llevarlo a cabo consiste en *negar* dicho contenido –haciéndolo ser-otro– en el modo en que lo realizan cada una de las Figuras de la *Fenomenología del Espíritu*: inmediatamente¹²⁵. Hegel propone el punto de partida para la delimitación del contenido de la Autoconciencia en el *Yo* que, en la *Certeza sensible* constituía el elemento a través del cual se realizaba la convertibilidad absoluta con la cosa (*Sache*). Ahora, igualmente en la *Autoconciencia*, el *Yo* representará el receptáculo de lo cualitativo, el punto de vista mediado de la realidad inmediata:

“En la Autoconciencia inmediata es el Yo simple (*das einfache Ich*) el objeto absoluto, aunque sea para nosotros o en-sí la Mediación absoluta, que tiene la

¹²⁵ Paradójicamente el contenido de la *Autoconciencia* se ve reflejado internamente en lo que Hegel denomina: “flujo universal en lo propio [particularidad] (*Eigenheit*) de su separación absoluta” *G.W.* 9, (*Phä*), p. 108, líneas 27-28 (J. Redondo, p.286). Dicho flujo corresponde con el que se mencionaba en la Filosofía Real: “Entonces él [el eter] es la solución (*Auflösung*) de todo, y la pura y simple negatividad, la Transparencia (*Durchsichtigkeit*) fluyente e in-turbable (*unrübbare*)” *G.W.* 8, (*FRII*), p. 3, líneas 16-17 (Ripalda, p.5). Tengamos en cuenta que el *flujo* entendido como elemento constitutivo de la realidad recorre la experiencia dialécticamente. Así puede estar en todo y ser parte –cualitativa– de la existencia.

independencia existente (*bestehende Selbständigkeit*) en los Momentos esenciales”¹²⁶.

La inmediatez de la *Autoconciencia* será entonces la asunción *absoluta* del contenido infinito del que se compone. O dicho con otros términos propiamente hegelianos: “aunque esta inmediatez sea Mediación absoluta misma, ella se da sólo como superación (*Aufheben*) del objeto independiente, o es el Anheló (*Begierde*)”¹²⁷. Una vez que Hegel denomina como anhelo (*Begierde*) el proceso de búsqueda constante del ser-otro –o superación (*Aufhebung*)– acepta implícitamente que, en la *Autoconciencia*, cada relación de exteriorización comporta un movimiento infinito del contenido del que se compone –la reflexión (*Reflexion*)– al mismo tiempo que, se incluye su ser-otro dentro del movimiento mismo. Es decir, a diferencia de la *Conciencia*, donde el ser-otro era distinto de sí mismo, la *Autoconciencia* no necesita buscarlo fuera de sí: es independiente (*selbständig*)¹²⁸. Ya que sólo con anhelarlo –sólo con hacer de su ser-otro parte de su contenido esencial– resuelve el problema de la inmediatez. La *Autoconciencia* se media sólo y simplemente a sí misma. Este hecho supone que el primer resultado del anhelo comporte liberación (*Befriedigung*) del objeto externo. Dicha liberación pone a la *Autoconciencia* en el camino de la Verdad, que siempre se muestra como *Certeza de sí*, esto es, infinitamente inmediata. Superar la infinitud inmediata –el ser-otro infinitamente alejado de la realidad de la *Autoconciencia*– y hacerlo sin salir de su ámbito, lleva consigo que deba mediarse a sí misma. La *Autoconciencia* se encontrará duplicada (*Verdopplung*) y será doble mediación¹²⁹. Más allá de la frialdad de la *Conciencia*, donde las relaciones entre *Yo* y

¹²⁶ G.W. 9, (*Phä*), p. 112, líneas 22-25 (J. Redondo, p.294). Además podemos ver: “Para comprender la adecuada consecución de esta discusión, se ha de pensar en primer lugar en el carácter de resultado de la estructura del Yo (*Ich-Struktur*). Porque la autoconciencia –antes que como contexto de pensamiento en el idealismo– es, en efecto, el resultado de formas del saber (*Wissensformen*) primitivo, de las que han conservado los niveles que preceden en ella [en la autoconciencia], cuya propia dialéctica fue desarrollada a través de ellas” Römmp (1988), art. cit., p.74.

¹²⁷ G.W. 9, (*Phä*), p. 108, líneas 16-18 (J. Redondo, p.285). Como complemento podemos ver dos interesantes textos: “El ‘Anhelo’ (*Begierde*) aparece en este sentido estructural como término unificador, porque en él se contemplan tanto la Alteridad (*Andersheit*) interna como también la identidad de la conciencia consigo misma en una unidad. Entre tanto, podemos ver la figura fundamental hegeliana de la identidad de Identidad y no-Identidad (...) la autoconciencia en la estructura del ‘anhelo’ ha de superar su objeto interno, que justo por eso mismo no lo supera” Römmp (1988), art. cit., p.75 y p.78.

¹²⁸ Precisamente en el juego entre dependencia e independencia de la *Autoconciencia* se juega la posición que ocupa dentro de la totalidad de las *figuras* de la *conciencia*.

¹²⁹ “Por esto ha de comprenderse aquella paradoja de un doble modo. Por un lado, la autoconciencia no puede representarse ninguna duración [estabilidad] (*Bestand*), a causa de su surgimiento permanente del mero saber (*blossen Wissen*) de sí mismo, que podría ser consciente de otra conciencia. Por otro lado, una autoconciencia como tal, ya por definición, no puede saber nada fuera de sí misma” Römmp (1988) art. cit., p.71.

Cosa portaban una mera búsqueda de la *Certeza* de su constitución –la *Certeza sensible* – en la *Autoconciencia*, por contra, los elementos que la componen vitalizan (*lebendig*) la realidad de la que se ocupan. Entonces la *Autoconciencia* es vital¹³⁰ y la *Vida* –como tal– es el elemento donde toda exteriorización es posible. De hecho la *Autoconciencia* se incluye a sí misma como *Vida (Leben)* que actúa sobre el contenido exteriorizado en la forma del Para-sí.

b) Del hecho relacional de la *Autoconciencia*, de su estructura dinámica y, sobre todo, de la búsqueda de su ser-otro dentro de sí mismo, surge la duplicación y polarización –sobradamente conocida– de su contenido esencial. En este juego que implica su movimiento interno destaca, por encima de los lugares meramente polarizados –la ya conocida *dialéctica del amo y el esclavo*– el Medio que los une. La estructura básica de la *Autoconciencia* consiste, una vez más en la exteriorización del contenido que, en este caso, se media consigo mismo:

“Cada uno [cada extremo] es el Medio del otro, a través del cual [cada uno] se media consigo mismo y clausura (*zusammenschliessen*) y [cada uno] es Esencia que es (*seiendes Wesen*) para sí inmediata [tanto] para sí [como] para el otro, que es sólo igualmente para sí a través de esta mediación”¹³¹.

Frente al hecho de la mediación nos encontramos directamente con el proceso de conocimiento. Según Hegel, no podemos conocer una realidad que no sea inmediata –momento que se expuso en la *Certeza sensible*– aunque esto implique que tenga que estar antes mediada efectivamente. Recordemos que no hay inmediatez sin mediación puesto que no existe conocimiento sin clausura (*zusamenschliesst*) del contenido que vamos a conocer. Así pues, como todo conocimiento se encuentra mediado por el concepto (*Begriff*), conceptual (*begreifen*) significa “clausurar” o “atrapar” aquella realidad previamente mediada. Este proceso –mediación, conceptualización y conocimiento– recorre, incluso una figura tan paradójica como la *Autoconciencia*, cuyo contenido se muestra infinito y la mediación que se produce en ella es absoluta.

Podríamos preguntarnos, por tanto, por el ámbito de conocimiento que delimitamos dentro de ella. Su atención al contenido infinito de la realidad nos

¹³⁰ Hegel la denomina *Figura vital (lebendige Gestalt)*. *G.W. 9, (Phä)*, p. 108, línea 23 (J. Redondo, p. 285). A este respecto Römpf añade: “La ‘Vida’ se representa como este Eliminar (*Verschwinden*) y Surgir (*Entstehen*) en permanencia, en efecto, como desarrollo progresivo (*Fortentwicklung*) de cada conocimiento de la estructura de la autoconciencia, que Hegel había caracterizado bajo el título de anhelo (*Begierde*)” Römpf (1988) art. cit., p.76.

¹³¹ *G.W. 9, (Phä)*, p. 110, líneas 26-29 (J. Redondo, p.289).

muestran que sus elementos: el reconocimiento, la vida o la acción, son siempre relacionales, e implican un despliegue polar que los identifica como tales para la *Autoconciencia*. En ellos se ve, con más claridad que en ninguna otra figura, la importancia del conocimiento –y proceso– dialéctico de la experiencia.

Hegel nos muestra cuáles son las bases del movimiento dialéctico. Éstas se fundamentan en el desarrollo de un contenido esencial que, al nivel de la *Autoconciencia* extrae de la inmediatez, tomada ésta como hecho, aquello que le servirá para la mediación dialéctica. Así pues mediar la *Autoconciencia* consiste en resaltar el medio por encima de los extremos. Aun cuando en ellos resida el auténtico contenido de su realidad, es decir, de la peculiar toma de la Verdad como *Certeza de sí*. Hegel nos lo aclara con las siguientes palabras:

“El medio es la Autoconciencia, que se elimina en los extremos y, cada extremo es este intercambio (*Austauschung*) de su determinación (*Bestimmtheit*) y el tránsito absoluto en el contrapuesto (*entgegengesetzte*)”¹³².

Tanto es así que Hegel señala que el proceso dialéctico se repite, una y otra vez, en todas las Figuras de la *Fenomenología del Espíritu*. Aunque, para ser estrictos, diremos que la repetición hemos de tomarla como retorno y nunca como analogía:

“En este movimiento vemos repetirse el proceso que se representaba como juego de fuerzas (*Spiel der Kräfte*), como [lo hacía] en la Conciencia. Lo que allí era para nosotros, es aquí para los extremos mismos”¹³³.

¹³² G.W. 9, (*Phä*), p. 110, líneas 19-21 (J. Redondo, p.289).

¹³³ G.W. 9, (*Phä*), p. 110, líneas 17-19 (J. Redondo, p.289). En el caso contrario –centrados en la analogía– tomaríamos cada una de las Figuras de dos modos distintos:

a) como paralelas entre sí, formando capas concéntricas, que nunca se tocan. De modo que el ámbito de la Conciencia no sería el de la Autoconciencia, etc. Esta primera vertiente supondría una *Fenomenología del Espíritu* ascendente, cuyo techo residiría en el Absoluto y de ahí se pasaría a la *Ciencia de la Lógica*, como si de dos realidades distintas se tratase. Postura defendida, sobre todo por los editores de la *Fenomenología*; me refiero a Hoffmeister y, sobre todo, Lasson –que incluye en cada Figura subapartados que Hegel jamás incluyó en su obra original– y, finalmente, por los denominados *hegelianos*. “Del marxismo al psicoanálisis (incluyendo a Lacan *Écrits*, Paris, 1966), pasando por Kojève y llegando a la Escuela de Frankfurt (baste citar a Marcuse), la hermenéutica (ver p.e. Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris 1965) y el pensamiento “posmoderno” (cp. P. Burger, *Das Denken des Herrn*. Frankfurt/M. 1992), el celeberrimo cap. IV ha tenido una influencia tremenda en el pensamiento actual. Quizá haya sido ésta incluso negativa para la comprensión de las intenciones de Hegel (...) Claro está: ese quiebro sólo existe para quienes quieren forzar a Hegel a ser un precursor de Marx” Duque (1998), op. cit., p.517, nota 1169.

Y, b) tomando el sentido estricto de la analogía, como hizo Kant en la *Crítica del Juicio*, especialmente el §82 para la causalidad externa y el §49 para la delimitación de las relaciones entre el Genio y la humanidad. De modo que se supone el contenido de cada figura –la precedente– en la siguiente. De modo que las Figuras serían procesos completos que se clausuran cuando se pasa de la una a la otra. Esta postura la sigue W. Roces –aunque no se manifieste explícitamente más que como trasunto semántico en la traducción de la propia *Fenomenología del Espíritu*. “Más pormenorizado aún en la trad. esp. que en el escueto índice original, porque Roces recoge una clasificación establecida por la edición de Georg Lasson (Leipzig 1936) para ayudar a su lectura” Duque (1998), op. cit., p. 533 nota 1201.

Así pues, y como tal *Autoconciencia*, la referencia que se realiza al contenido anhelado que posee “el otro” –cualquier ser-otro, puede ser el Amo, el Esclavo, o ambos a la vez– expresa el carácter esencial del reconocimiento¹³⁴. En él, la *Autoconciencia* manifiesta un contenido infinito de la única forma en que esto es posible: a través de la referencia a otro. Entonces, por medio de dicha referencia completo mi propio contenido. Si retomamos, en este momento, la mediación que se lleva a cabo entre los polos especulativos y la ponemos en relación con el reconocimiento, la conclusión sería la siguiente: “Ellos [cada polo] se reconocen (*sich anerkennen*) como recíprocos (*gegenseitig*) que se reconocen”¹³⁵. A través de este ejercicio de fundamentación recíproca –de doble mediación si se quiere– son posibles las “relaciones” dialécticas entre amo y esclavo. Dicha relación paradójica expresa una desigualdad esencial –una diferencia irreconciliable– que separa cada extremo de la realidad alejándolos, no lo olvidemos, infinitamente –ya que infinito era también su contenido:

“En primer lugar se representará el lado de la desigualdad de amos, o la salida [extracción] (*Heraustretten*) del medio sobre los extremos, que como tales [extremos] se contraponen, el uno sólo es reconocido, el otro es sólo lo que reconoce”¹³⁶.

Finalmente, la *Autoconciencia* manifiesta su contenido infinito en el “reino del Para sí”, donde todas las relaciones se componen de la abstracción básica que se ejercía al nivel de la realidad del ser-múltiple. Al tomarse a sí misma como inmediata, descubre un mundo de posibilidades infinito constituido por sus propios elementos, los cuales se expresan en la realidad del siguiente modo:

“La autoconciencia es, en primer lugar, *Ser* para-sí simple, autoigualdad a través de la exclusión (*Ausschliessen*) de lo otro de sí; su esencia y objeto absoluto [del *Ser* para-sí] es el Yo; y lo es en esta inmediatez, o en este *Ser* de su *Ser* para-sí, [como] Simplicidad”¹³⁷.

Precisamente, más cercanos a la realidad de la *Fenomenología* y como señala Artola –entre otros– ésta se basa en el *retorno*, elemento clave que, como la mediación, recorre articularmente toda la obra. A partir de ella dicha obra cobra un sentido definitivamente nuevo.

¹³⁴ “Hemos de contemplar este puro concepto del Reconocimiento (*Anerkennung*), de la duplicación de la *Autoconciencia* en su unidad, como manifiesta (*erscheint*) su proceso para la *Autoconciencia*” *G.W.* 9, (*Phä*), p. 110, líneas 30-32 (J. Redondo, pp.289-90). “El movimiento del reconocimiento (*Anerkennenes*) describe por tanto la explicación de aquella relación, en que una autoconciencia será su único objeto adecuado” Römmp (1988), art. cit., p.80.

¹³⁵ *G.W.* 9, (*Phä*), p. 110, línea 29 (J. Redondo, p.289).

¹³⁶ *G.W.* 9, (*Phä*), p. 110, líneas 32-34 (J. Redondo, pp.289-90).

¹³⁷ *G.W.* 9, (*Phä*), p. 110, líneas 35-37 (J. Redondo, p.290).

c) El caso paradigmático de mediación en el presente nivel de la *Autoconciencia*, lo constituye la *dialéctica del amo y el esclavo*. En ella y, a partir de la perspectiva del Amo, se construirá una relación genuina y doble, como doble es también la mediación. El comienzo mismo del proceso de mediación resulta sorprendente, ya que Hegel reconoce que:

“Ambos momentos son esenciales (...) como si fueran (*sind sie als*) dos figuras contrapuestas de la conciencia; en las que una es lo independiente, que es el *Ser* para-sí, [mientras que] la otra es lo dependiente, que es la vida (*Leben*) o el *Ser* para un otro que es la Esencia; aquella es el Amo y ésta es el Esclavo”¹³⁸.

De este comentario resaltaremos dos ideas fundamentales. La primera de ellas consiste en que, tanto en el Amo como en el Esclavo, se tomen casi como si fueran dos figuras de la *Conciencia*. Este hecho comporta la vigencia de cada figura y el papel que desempeñan para la mediación. En segundo lugar destacamos el término “contrapuestas” (*entgegengesetzte*), que las dota de un sentido sintético. Éste es sólo expresable cuando el objetivo final de su exposición quiere ubicarlas en un terreno común –donde puedan enfrentarse efectivamente. Dicho terreno es el campo de batalla de la mediación. Sólo en ella pueden establecerse las relaciones pertinentes entre Amo y Esclavo. Relaciones que van más allá del poder y de la dominación –tomados como elementos meramente internos del proceso– y que penetran hasta el fondo constitutivo de la *Autoconciencia*. Ella, como señalábamos anteriormente, se revela infinita en su contenido y es el Medio que destaca por encima de los extremos. De hecho, dichos extremos no son más que las expresiones –o exteriorizaciones– del contenido esencial del que se compone: del salto de contenido al infinito. De dicho salto, sobre todo de la ganancia de contenido que comporta, tomaran provecho fundamentador las tres últimas figuras de la *Fenomenología del Espíritu*: el *Espíritu*, la *Religión* y el *Absoluto*.

La mediación que se lleva a cabo en la *Autoconciencia* parte del Amo, se despliega a través de su constitución polar, como extremo, y desemboca en la paradójica constitución del Siervo¹³⁹. Por este motivo y, debido a las grandes carencias constitutivas que posee el Amo, necesita mediarse y tomar –apropiarse– de aquello que le falta. En este orden de cosas, podemos decir que, en definitiva, el Amo es un *Ser-*

¹³⁸ G.W. 9, (*Phä*), p. 112, líneas 28-34 (J. Redondo, p.294). Para confirmarlo podemos ver el siguiente comentario: “De ahí que resulte que las ‘figuras’ de Amo y Esclavo mantienen su significación sólo del desarrollo consiguiente de la relación de la autoconciencia en la determinación ulterior de la estructura ya descubierta ‘autoconciencia para una autoconciencia’” Römmp (1988), art. ct., p.80.

¹³⁹ “El ‘esclavo’ aparece especialmente bien unificado ya como señal [sínica] (*Bezeichnung*) para la nueva objetualidad de la relación de la autoconciencia, porque él [el esclavo] se ha anucleado [orientado] (*sich halten binden*) de un modo doble en el *Ser* cósmico” Römmp (1988), art. Cit., p.88.

carente de contenido, cuya finalidad básica consiste –como el ogro de los cuentos de niños o el Saturno del cuadro de Goya– en devorar a su ser-otro, incorporándolo a su esencia mediata¹⁴⁰.

Los rasgos definitorios que expresa el Amo se pueden catalogar positiva, a la vez que negativamente, dependiendo de la relación mediata o inmediata que establece con ellos. Así pues tenemos, en el lado de lo positivo a la Fuerza (*Macht*), la Lucha (*Kampf*) y el Disfrute (*Genuss*) que representan el aspecto mediado de su acción. Por contra, del lado negativo encontramos el Anheló (*Begierde*), la Vida (*Leben*) y el trabajo (*Arbeit*)¹⁴¹, los cuales pertenecen no ya al Amo, sino al Esclavo.

Consecuentemente con este proceso, la primera acción que realiza el Amo consiste en mediar consigo mismo a través de otro que es, como él mismo, una conciencia¹⁴². El Amo es una conciencia que es para-sí (*für sich seiendes Bewusstsein*). De modo que la *Autoconciencia* se toma a sí misma –inmediatamente– como conciencia, ya que hacerlo supone, en primer lugar, convertir su propio contenido en un ser-otro del que originariamente era. Y, en segundo lugar, construir su propia realidad como disolución del ser-uno del que se componía: “La disolución (*Auflösung*) de aquella Unidad simple es el resultado de la primera experiencia”¹⁴³. Por tanto, la *Autoconciencia* tiene como tarea primordial *disolver* –es decir, mediar– el contenido unitario de cada extremo, de cada realidad polar que ella misma produce. Su ámbito, su campo de juego –y, porqué no de lucha– es tan inestable como incierto su contenido: infinito.

Para conseguir un despliegue completo de dicho contenido infinito, la *Autoconciencia* se polariza desde el núcleo central de su constitución infinita –como ya hemos señalado– en independencia (*Selbständigkeit*) y dependencia (*Unselbständigkeit*); en dominio (*Herrschaft*) y servidumbre (*Knechtschaft*) respectivamente. Pero, que el arquetipo de su nomenclatura no nos confunda. Sólo existe la Acción del Amo, que es el centro de su realidad y, como tal, el sentido positivo

¹⁴⁰ Lo importante sería que el Amo fuese consciente de que no es nada sin el Esclavo que lo alimenta. Así como Saturno se da cuenta de que al devorar a sus hijos no es más de lo que era antes de hacerlo. Por tanto, satisfacer el Anheló, significa destruir el objeto –la cosa– más allá de incorporarla a su *Ser* como contenido.

¹⁴¹ “Mientras que el esclavo es el ‘medio’, a través del cual el amo se relaciona con las cosas, [el esclavo] configura aquel *Ser* para-sí del amo en el producto de su trabajo” Römpp (1988), art. cit., p.91.

¹⁴² “La autoconciencia se media consigo misma como amo a través de una conciencia, que se sintetiza con la coseidad (*Dingheit*) (...) Para el Amo su reconocimiento será válido a través de otra conciencia” Römpp (1988), art. cit., pp. 88 y 89.

¹⁴³ G.W. 9, (*Phä*), p. 112, líneas 25-26 (J. Redondo, p.294).

de su experiencia. De modo que *lo absolutamente otro*¹⁴⁴ para él sea el Esclavo, que porta el sentido de lo negativo como propiedad, cuya esencia es anhelada por el Amo y de cuya resolución trata la sección Dominio y *Servidumbre*.

El Amo domina, ya que es el agente que efectúa la referencia hacia su ser-otro. Dicha referencia¹⁴⁵ es doble: a) a la cosa (*Ding*) como objeto del Anhelado y, b) a la conciencia, que es esencialmente coseidad (*Dingheit*). Tales referencias expresan el carácter mediato-inmediato de la *Autoconciencia* que, en primer lugar ve a su ser-otro como una cosa –esto es como un bloque– y, en segundo lugar, como un receptáculo de propiedades –una *Conciencia* útil para-sí– que completa su ser-uno y lo llena de contenido. De ahí que la referencia se establezca, también doblemente: a) como concepto de la *Autoconciencia*, o referencia inmediata *del Ser* para-sí y, b) como mediación de un *Ser* para-sí que sólo es posible a través de un-otro. A modo de resumen genérico de este proceso mediador Hegel nos aclara que: “El amo se refiere entonces a) inmediatamente a ambos y, b) mediatamente a cada uno a través del otro¹⁴⁶”. El problema surge cuando buscamos el antecedente de la referencia o su objeto.

Como vemos, todas las relaciones que lleva a cabo la *Autoconciencia* son dobles. Por un lado, se reconoce a sí misma doblemente como *referencia interna*, explorando el medio que la constituye y exteriorizándolo en los extremos polares. Por otro lado, establece una referencia *externa* con la Figura de la *Conciencia*. Y, finalmente, asimila la referencia *interna* con la *externa* a partir de lo que las denota: que la realidad de su Figura comporta una asunción del ser-uno –Conciencia– que tornará en un ser-otro –Autoconciencia misma.

El estudio de la referencia mediada (*vermittelte Beziehung*) que anticipamos en un apartado con el mismo nombre, puede orientarse específicamente a partir de la clasificación que Hegel realiza de la, por un lado, referencia mediata (*mittelbar*) y, complementariamente, de la inmediata. La mediata, constituye la primera referencia que realiza la *Autoconciencia* en el extremo del Amo. Así pues, el Amo se refiere a un ser-

¹⁴⁴ Soy consciente de que esta expresión es de H. Küng y que menta, precisamente en el contexto de la Teología, las relaciones entre el hombre y Dios, el cual es “lo absolutamente otro”. El uso que hago de ella no es más que mera analogía.

¹⁴⁵ Para esta explicación emplearemos el texto de *G.W. 9, (Phä)*, p. 113, líneas 1-20 (J. Redondo, p.295). De él extraeremos los elementos más importantes para la constitución de la mediación de la *Autoconciencia*. Además podemos ver: “La estructura fundamental de una tal autorrepresentación se da, en efecto allí donde la esencia de la vida (*Lebewesen*) constituye una referencia ‘social’, en tanto que [dicha referencia] ubica a la vida no por mor de su vida [misma], sino sobre todo se extrae por mor de su Bien” Römmpp (1988), art. cit., p.86.

¹⁴⁶ *G.W. 9, (Phä)*, p. 113, línea 6 (J. Redondo, p.295).

otro –que es el Esclavo– mediatamente. Dicha referencia constituye la cadena (*Kette*) –o, si se quiere el vínculo esencial– en que consiste la necesidad de exteriorización que es concreta¹⁴⁷, ya que le ata indisolublemente a él como *Yo* –o sujeto– a su acción y a su contenido. De modo que la referencia mediata es necesaria y crea un estado de dependencia tal, que considera al ser-otro al que se refiere como cosa –y no sólo como objeto. Precisamente esta relación de cosificación poseerá importantes consecuencias políticas y sociales cuando Marx la interpreta en su sentido económico.

En segundo lugar, se establece una referencia inmediata¹⁴⁸ que es negativa, es decir, que implica siempre al “otro” ya que, de lo contrario, no podría disfrutar (*Genuss*) de su contenido. El concepto de disfrute es, en este contexto, negativo. Precisamente el Esclavo se reconoce como *Autoconciencia* negativa, como cosa. Pues bien, a partir del uso de esa cosa –y de su posterior desgaste– el Amo disfruta de ella, haciendo de la relación Amo-Esclavo una cuestión de necesidad recíproca:

“Por contra el Amo es, a través de esta Mediación, la referencia inmediata como la pura negación misma, o el disfrute; lo que el Anhelado no valida, él [el disfrute] lo hace válido, acabado [completo], al quedar liberado en el Disfrute”¹⁴⁹.

Finalmente podemos decir, que el Amo necesita mediar el “ser-otro” del Esclavo para que la referencia producida resulte disfrute. De la referencia mediada se extraen las propiedades del Esclavo que se muestran, entonces, plenas de contenido. Precisamente en el Esclavo descansan la Vida y el Anhelado, que se recogen en el concepto de trabajo¹⁵⁰ que señalaremos en el apartado monográfico dedicado a la figura de la *Autoconciencia*. Aquí resaltamos sólo la acción inmediata que parte de la referencia mediada.

d) Al final del Capítulo IV –y como colofón a la *Libertad de la Autoconciencia*– Hegel incluye una tercera relación que, denominada *conciencia infeliz*, recoge el camino

¹⁴⁷ “[El Esclavo] es su cadena, de la que no puede abstraer en la lucha y, con ella, le muestra [al Amo] como dependiente de tener su independencia en la Coseidad” *G.W.* 9, (*Phä*), p. 113, líneas 8-10 (J. Redondo, p.295).

¹⁴⁸ “La estructura ‘autoconciencia para una autoconciencia’ no será experimentable en la referencia inmediata de dos ‘hombres’, sino sólo en la mediación a través del trabajo en la orientación hacia otro *Ser* para-sí, que se objetualiza por esto como *Ser* para-sí” Römmp (1988), art. cit., p.91.

¹⁴⁹ *G.W.* 9, (*Phä*), p. 113, líneas 17-20 (J. Redondo, p.295).

¹⁵⁰ “Con [el término] reconocimiento como señal de la relación ‘autoconciencia para una autoconciencia’ se denomina primordialmente el resultado de aquel reflejo (*Daransetzens*) de la vida (...) Para la estructuración de este desarrollo progresivo (*Fortentwicklung*) de la estructura ‘autoconciencia para una autoconciencia’ en la forma de ‘amo y esclavo’ –que se ha señalado como inadecuada, para caracterizar la relación de la autoconciencia en el nivel emergente– Hegel utiliza el concepto de ‘trabajo’” Römmp (1988), art. cit., pp.86 y 90.

negativo de la realidad¹⁵¹ y reconoce en ella la absoluta pobreza¹⁵² de toda relación que parta del *Ser* para-sí –y quiera denominarse a sí misma como libre.

Desde esta posición la *Autoconciencia* se reconoce como la Figura con más ambiciones de toda la *Fenomenología*, ya que su contenido infinito promete una realidad sin resistencias. Pero, debido a su carácter esencialmente dual se reconoce, al mismo tiempo, también como la más pobre de todas ellas. Precisamente este hecho –la cuestión del reconocimiento– resalta aun más si cabe el carácter de ser-múltiple que encierra su contenido. Por tanto, esta Figura sólo manifiesta al final, el conjunto de carencias que, obligadas por su contenido, la convierten en el reverso de la *Certeza sensible*. En la *Autoconciencia* no encontramos más que una *Certeza de sí* que comporta una acción negativa –e insatisfactoria– frente a la realidad que la rodea y que trata de despegarse definitivamente del ser-uno de la que se originó¹⁵³. Podríamos decir que la *Autoconciencia* tiene un comienzo impulsivo, casi irreverente, ya que se siente tan cómoda en el ámbito infinito de su contenido –al reconocerlo como tal– que no quiere salir nunca de ese ámbito. Ahora bien, de aquél comienzo vibrante –el fulgor del Rayo– sólo quedan las chispas que se van apagando poco a poco en la noche de la acción real.

En este orden de cosas, la *Autoconciencia* se encuentra como Raskolnikov en *Crimen y Castigo*¹⁵⁴ cuando mata a la usurera: culpable, pobre –porque tira las joyas

¹⁵¹ “Esta tercera relación (*Verhältniss*), en la que esta realidad (*Wirklichkeit*) verdadera es un extremo, es la referencia (*Beziehung*) misma a la Esencia Universal, en cuanto Negatividad (*Nichtigkeit*); y donde hemos de contemplar, en efecto, el Movimiento de esta referencia” *G.W. 9, (Phä)*, p. 129, líneas 11-13 (J. Redondo, p.329). “El primer libro de la *Fenomenología* finaliza, como la apertura de la conciencia teórica en los bosquejos (*Entwürfen*) precedentes, con la superación de la objetualidad en la identidad de la autoconciencia. Dicha identidad resultará en la negación práctica del *Ser-otro* (*Andersseins*), que se representa como anhelo (*Begierde*), lucha (*Kampf*) y trabajo (*Arbeit*) en la primera parte del libro ‘autoconciencia’” Siep (1974), art. cit., pp.193-94.

¹⁵² “Aunque en ambas, al sentimiento (*Gefühl*) de su infelicidad (*Unglücks*) y a la pobreza de su acción se les une la conciencia de su unidad con lo inalterable (*Unwandelbar*)” *G.W. 9, (Phä)*, p. 129, líneas 31-32 (J. Redondo, p.330). “‘Nosotros’ sabemos que el error de la ‘conciencia desgraciada’ consistía en venerar a un individuo concreto, a Jesús (a quien desde luego no nombra Hegel), en vez de seguir su ejemplo: vivir en el mundo *a sabiendas* de que el mundo es solo el lugar de la Palabra, y no algo con subsistencia propia, y saber morir al mundo sensible como *este* individuo singular. Ahora bien, saber eso es ya rebasar los límites de la autoconciencia: ésta se vuelve ahora al mundo sólo para corroborar su propia fuerza universal” Duque (1998), op. cit., p.519 nota 1169.

¹⁵³ “Lo que corresponde en primer lugar con la referencia contrapuesta de la conciencia, en la que la Nada (*Nichtige*) es su realidad inmediata, entonces además, su acción real es una acción de la nada y su sentimiento, un sentimiento de su desgracia” *G.W. 9, (Phä)*, p. 129, líneas 14-16 (J. Redondo, p.329). “La lucha produce la ‘duplicación’ de la autoconciencia, la representación de la ‘desigualdad’ de sus momentos, que valían primero en la razón para una unidad provisional (*vorläufig*). Aunque según el método de la *Fenomenología* esto ha de ser representado en un movimiento de la experiencia. Y para la conciencia conceptuante en esta experiencia se trata de, en primer lugar, otra forma de representación (*Darstellung*)” Siep (1974), art. cit., p.195.

¹⁵⁴ No es menos paradójico que *Crimen y Castigo* (*Verbrechen und Strafe*) sea el título de un epígrafe de lo que conocemos actualmente como *Filosofía Real II*. En él se explicita: “El Contrato convierte la propiedad, el Dasein, no la Persona; entonces es esta mediación, que se contempla en las Cosas, en el

que roba– y atormentado. Su acción –el asesinato– ha eliminado el problema económico pero no las consecuencias de su contenido negativo.

La *referencia mediata* cobra importancia en el momento en que la *Autoconciencia* ha perdido su rumbo y se encuentra vacía: “Por lo tanto la acción y el disfrute pierden todo contenido universal y significación”¹⁵⁵. De ahí que la mediación se eleve como el medio perfecto para el rescate de dicho contenido¹⁵⁶. El cambio de orientación de la *Autoconciencia* –cambio que se mantendrá de aquí en adelante en todas las Figuras– supone la atención al respecto negativo del conocimiento. Éste, lejos de ser un ámbito excluyente –o meramente carente de sentido– se revela como la única solución posible al contenido infinito de la *Autoconciencia* y al despliegue múltiple de dicho contenido. Como vemos, el problema de la *Autoconciencia* comienza cuando quiere conocer la realidad desde un sentido múltiple, es decir, negativo al hacerlo también genuinamente.

Para llevarlo a cabo, la *Autoconciencia* tiene que negar, en primer lugar, la posición absoluta de los extremos –cada uno de los polos en concreto. A continuación tiene que eliminar (*vertilgen*) la simplicidad (*Einzelheit*) que comporta el contenido de la Acción positiva –ya que nos encontramos en el respecto negativo de ella. Finalmente y como consecuencia directa de la *referencia mediata*, surgirá el Medio que, como hemos señalado ya, predomina por encima de los extremos y se manifiesta como *mediador* (*Vermittler*), es decir, como agente –negativo– del proceso¹⁵⁷. La inclusión del Medio dentro de la *referencia mediata* comporta, como venimos señalando desde la *proposición especulativa*, la importancia del *tercero*, elemento indispensable para la realización de la síntesis –a todos los niveles– la cual se denomina clausura o exclusión (*zusammenschliessen*)¹⁵⁸.

Dasein (como Bien [patrimonio] en la familia, aun no [en el] niño, como Herramienta en la Voluntad)”. *G.W. 8, (RF II)*, p. 212, nota 2, línea 26 (Ripalda, p. 189).

¹⁵⁵ *G.W. 9, (Phä)*, p. 129, línea 17 (J. Redondo, p.329).

¹⁵⁶ “Entonces el intento de negación inmediata de su *Ser* real está mediada a través del pensamiento de lo in-modificable (*Unwandelbar*) y sucede en esta referencia. La referencia mediada comporta la esencia del movimiento negativo” *G.W. 9, (Phä)*, p. 129, líneas 33-35 (J. Redondo, p.330).

¹⁵⁷ “Este medio es él mismo una esencia consciente, entonces es una acción que media la conciencia como tal; el contenido de esta acción es la eliminación (*Vertilgung*), que efectúa la conciencia con su simplicidad (...) Esto que Media (*Vermittler*) que [está] en referencia inmediata con la esencia in-modificable, ofrece con su Consejo [algo] sobre lo [que es] correcto” *G.W. 9, (Phä)*, p. 130, líneas 5-6 y 12-14. (J. Redondo, p.330).

¹⁵⁸ “Esta referencia mediada es, por lo tanto, un silogismo, en el que la Simplicidad contrapuesta que se fija en primer lugar frente al En-sí, se clausura [elimina] (*zusammenschliessen*) sólo a través de un tercero con este otro [En-sí]” *G.W. 9, (Phä)*, p. 129, líneas 38-39 y p. 130, línea 1. (J. Redondo, p.330).

El proceso que parte de la *referencia mediata* expresa el sentido negativo de la experiencia. Ella, más allá de ser el resto cognoscitivo –o del poder-ser de la realidad– emerge con toda plenitud como despliegue de la Esencia en su respecto negativo, es decir, múltiple. Por tanto, su primera tarea será anular (*vernichten*) el carácter absoluto de los extremos, donde reside sólo la positividad y la acción sin límites. En ellos el contenido se encuentra vaciado y empobrecido. Pero la explicación completa de dicha negación, es decir, de la constitución de los extremos como posición absoluta y la acción sin medida de la *Autoconciencia*, le competen al apartado monográfico dedicado a ella. Nosotros, por nuestra parte, nos conformamos en este momento con explicar y desplegar el sentido de la mediación como proceso negativo.

3.2.4. El proceso de ascenso y descenso de la realidad: la religión y el Absoluto.

El proceso de ascenso constante e imparable exteriorización que se realiza a través de la mediación, lleva consigo una pérdida de contenido –abstracto– que, vista desde las dos últimas figuras –*Religión* y *Saber absoluto*– manifiestan el carácter sintético-mediado de toda realidad¹⁵⁹.

No podemos perder de vista ninguna de las partes de un proceso como el de la mediación. De modo que, dichas partes reunidas –en su conjunto– expresen algo más de lo que su contenido –el todo– manifiesta simplemente: la totalidad¹⁶⁰. Cuando mencionamos dicha totalidad, hemos de referirnos necesariamente a las relaciones entre Pensamiento y *Ser* que, desde el punto de vista más elevado en que son posibles, permiten que la mediación sea, genéricamente una relación pura:

“Esta unidad del *Ser* y la Esencia, del pensamiento, que es el *Dasein* inmediato, es así mismo lo que se piensa (*Gedanke*) de esta conciencia religiosa o su Saber

¹⁵⁹ Resulta difícil encontrar en castellano autores que se dediquen al estudio del complejo tema de la religión –y lo religioso– en Hegel. Artola es uno de ellos, puesto que consigue la conjunción perfecta entre un análisis temático profundo, ya que establece las referencias más relevantes con las distintas obras del corpus hegeliano, además de una interpretación filosófica muy coherente con el contenido de la religión. Precisamente por estos dos motivos, Artola orientará casi exclusivamente nuestro estudio en la presente sección *religión y absoluto*. Artola nos ubica en el tema de la religión específicamente: “Como ya indicamos en su lugar, las cinco primeras secciones de PhG componen una primera visión, por así decirlo, del despliegue de la conciencia en su proceso, en su “Erfahrung”. La sección VI, dedicada al espíritu en su triple momento de verdadero, enajenado y cierto de sí, significa la consideración de la razón en cuanto encarnada en un mundo del que tiene conciencia de que es **su** mundo. Este mundo racional culmina en la comunicación fundada en la mutua reconciliación de los “yo” que renuncian a su opuesto “Dasein”. Así el “yo” tiene plena certeza de sí mismo en el otro” Artola (1972), op. cit., p.357.

¹⁶⁰ “Alcanzando el nivel del saber absoluto el filósofo no describe el proceso de la conciencia vista desde su vertiente fenoménica, tal como se aparece a sí misma, sino que desde el espíritu infinito nos muestra de qué manera es posible que otro espíritu sea capaz de coincidir con aquél manteniendo al mismo tiempo su distinción. Como hemos repetido en diversas ocasiones, se trata de resolver un problema ontológico, no óntico” Artola (1972), op. cit., p.396.

mediado (*vermittelte Wissen*), así como su Saber inmediato (*unmittelbare Wissen*); entonces, esta unidad del *Ser* y del Pensamiento es la autoconciencia, y ella es incluso ahí (*ist selbst da*), o la unidad pensada tiene al mismo tiempo esta figura de lo que ella es”¹⁶¹.

En este momento –sumergidos en las figuras de la *Religión* y el *Saber absoluto*– podemos ver con claridad la dependencia que tiene toda la realidad, tomada ésta autorreferencialmente respecto de sí misma. En efecto, dentro de las figuras de la *Fenomenología del Espíritu* no existe ninguna instancia que pueda encontrarse al margen de las demás. No hay en toda la realidad ámbito del que pueda decirse que se autofundamente por sí mismo y, sin embargo, no se relacione con ningún otro. Ni siquiera lo podemos decir del *Absoluto* –mucho menos la *Religión*– donde la relación (*Verhältniss*) se muestra más patente y clara que en ninguna otra figura.

3.2.4.1. Ascenso consciente por la esencia de la realidad: la *Religión*.

La sola mención del término religión –y su correspondencia con la figura homónima de la *Fenomenología del Espíritu*– hacen de ella un elemento indispensable para el estudio del proceso de la mediación. Tradicionalmente el término religión – como también sucedía con el de moral y, por ende, el de moralidad– venía acompañado de una carga *religiosa* de la que Hegel sabe desprenderse con mucha maestría¹⁶². En definitiva, la configuración de la religión dentro del devenir de la realidad –como figura de la *Ciencia de la experiencia de la Conciencia*– lleva consigo un ejercicio peculiar de mediación interna que la desarrolla hasta –como decimos– sus últimas consecuencias:

“La esencia tiene en ella [la conciencia] la significación de un objeto libre (...) Esta esencia desciende [hacia abajo] (*steigt herunter*) desde su universalidad a través de esta mediación hacia la simplicidad (*Einzelheit*) y se excluye [clausura] (*zusammenschliesst*) juntamente con la realidad”¹⁶³.

Del carácter sintético-mediado que se expresaba en las primeras figuras de la *Fenomenología del Espíritu* –*Conciencia, Autoconciencia y Razón*– a la clausura (*zusammenschliesst*) de la realidad que se lleva a cabo en las tres últimas –*Espíritu,*

¹⁶¹ G.W. 9, (*Phä*), p. 406, líneas 33-37 (J. Redondo, p.858).

¹⁶² “Si embargo, también es cierto que la moralidad exige en sí misma ser sobrepasada por la religión y, análogamente, la religión exige para llevar a cabo su propio concepto desembocar en el saber absoluto. Sólo el saber absoluto es capaz de alcanzar la presencialidad actual que caracteriza al espíritu en su plenitud de conciencia de sí” Artola (1972), op. cit., p.360.

Complementariamente Duque nos aclara: “Dios no es ni el Hombre ni el Mundo, sino la activa y determinada negación de ambos (...) Dios es la Relación misma: todo se refiere a él, pero mediatamente, a través de la relación que cada cosa guarda con el resto” Duque (1998), op. cit., p.513 (nota 1162).

¹⁶³ G.W. 9, (*Phä*), p. 383, líneas 16-21 (J. Redondo, p.816).

Religión y Absoluto— se produce un salto de contenido importante. En efecto, la figura de la *Religión* aporta el aspecto necesariamente artificial —a la par que sintético— que expresa toda realidad, quizá demasiado superficialmente. Nos referimos, evidentemente al papel mediador que posee lo religioso¹⁶⁴. Así pues, si lo entendemos —al modo tradicional platónico— como un ámbito que pone en relación lo *sensible* con lo *supra-sensible*, el resultado será siempre una conexión (*Verbindung*) necesaria entre instancias absolutamente irreconciliables. Dichas instancias se ven obligadas a mediarse entre sí simplemente para *pasar* —transitando— de la una a la otra. Precisamente en este tránsito (*Übergang*) se manifiesta el carácter artificial que poseen ya que, ninguna de ellas puede mantenerse, por sí sola, al margen de las demás. El más allá (*Jenseits*) necesita del más acá (*Diessets*) —cómo si no podríamos conocerlo— ya que encuentra en él totalmente realizado, los medios expresivos necesarios y el lenguaje adecuado para entenderlo completamente¹⁶⁵.

Hegel expresa esta relación necesaria en conjunción con una posición teológica muy determinada. Dicha posición surge directamente de la consideración expresada en el *Dreieck*¹⁶⁶. De ella y, precisamente por su origen especulativo, surge toda realidad. Incluso la que se construye artificialmente.

Artificialidad y realidad se confunden en un lugar construido a propósito de su contenido y en vistas al desarrollo pleno que se hace de él. La Religión es el terreno artificial apropiado para la mediación que parte del Absoluto —de lo universal (*Allgemein*)— y llega a lo particular —a lo simple (*Einzel*). En este orden de cosas surgen los dos ámbitos constitutivos de la presente figura: la *naturalización* y el *arte*¹⁶⁷.

¹⁶⁴ “La mediación que cada una de las figuras ejerce en el proceso de autoconciencia del espíritu da lugar a las diversas figuras de la religión: natural, estética, revelada. La religión enlaza las diversas figuras en que el espíritu se ha manifestado de un modo distinto a la pura linealidad en que, hasta la aparición de la religión en PhG, se habían sucedido aquéllas” Artola (1972), op. cit., p.358.

¹⁶⁵ “En la religión el absoluto, como espíritu, toma conciencia de sí. Las anteriores figuras del espíritu eran su conciencia. En este sentido el espíritu en ellas se enfrentaba a sí mismo con su mundo y existía una cierta separación. Pero la autoconciencia del espíritu en la religión, a su vez, se distingue del Dasein del espíritu. Quiere esto decir que la religión no capta dentro de sí la realidad efectiva del espíritu. Por esta razón en la religión el espíritu se conoce a sí mismo por medio de la representación (*Vorstellung*) utilizando como figura y revestimiento a la realidad efectiva misma” Artola (1972), op. cit., p. 358.

¹⁶⁶ Véase nuestra nota nº1 del presente apartado *mediación*. Además, podemos señalar que si bien Dios es importante para el hombre, más importante es aún el hombre para Dios, ya que consiste en su gran obra y proyecto: la humanidad.

¹⁶⁷ “En la *Fenomenología* de 1807 el arte y la religión se han desenvuelto [desarrollado] (*involviert*) por contra sistemáticamente, en principio, sólo en tanto que [ellos] se contienen [como] modos determinados de la verdad real (*Fürwahrhalten*)” Düsing (1993), art. cit., p.123. Además Artola añade: “El arte, a diferencia de la artesanía o del trabajo instintivo, constituye una actividad libre y su substancia es el fruto del concepto. Todo ello exige una ruptura con la armonía ética. En la esfera del espíritu inmediato la eticidad se disolvía, se alienaba en la cultura, por obra de la universalidad abstracta encarnada en el

Ambos se construyen como elementos exteriorizadores del contenido artificial – denominación específica de lo abstracto– mediados ya por el lenguaje que los compone internamente. *Arte y naturalización* responden, en su exteriorización, a determinaciones distintas del ámbito religioso y, por ende, caracterizan un lenguaje distinto para cada uno de ellos. Por este motivo ambos son lo mismo. Hablar de lo natural y hacerlo, a continuación, del arte nos muestra dos realidades igualadas en su carácter artificial (*kunst*).

Entonces, de dicho carácter artificial se desprende la relación de la que es capaz el lenguaje¹⁶⁸. El lenguaje es el elemento que los constituye a ambos, como momento esencial, ya que ambos se nutren de él para exteriorizarse. Lo natural y la naturalización no existen al margen del discurso –del lenguaje– en que se fundamentan. Al mismo tiempo que el arte no existe sin el medio expresivo que lo avala. De modo que el error histórico –que todavía se sigue cometiendo hoy en día– de naturalizar la cultura, el idioma, la patria o, finalmente el Estado, se resuelve en el momento en que se delimita el lenguaje que los especifica. Todos los nacionalismos y las ideas naturalizadoras que llevan consigo –dependiendo del nivel de profundidad en que se construya– estado, raza o lengua; se fundamentan en la artificialidad de la cultura que las soporta. Renunciar al carácter artificial que portan consiste –como Hegel señala– en tener en cuenta y ser conscientes de dicha artificialidad. Lo artificial es, entonces lo manifiesto de la realidad y, por ende, de la religión.

La *Religión*, esa figura que clausura (*zusammenschliesst*) el último estrato de la experiencia y constituye el techo de la realidad, posee un contenido vacío en relación con la esencia de lo real, ya que es sólo exteriorización¹⁶⁹. Aquí, en esta misma figura, podemos encontrar los fenómenos típicos que expresan el comportamiento formal del ser humano –en su sentido manifiesto (*offenbar*)¹⁷⁰– tan típicos como la *naturalización*

imperio romano (...) A su vez el arte deberá dejar paso a una manifestación del concepto mismo, no de una obra de arte, que es fruto del espíritu.” Artola (1972), op. cit., p.361.

¹⁶⁸ “Por último, la obra de arte espiritual va a manifestar la unidad de lo divino y humano por medio de la palabra. A lo largo de los tres momentos, el epos, la tragedia y la comedia, Hegel va desarrollando este concepto inicial” Artola (1972), op. cit., p.362.

¹⁶⁹ “Además de esta inmediatez es también necesaria la mediación de la representación” *G.W. 9, (Phä)*, p. 418, líneas 16-17 (J. Redondo, p.882).

¹⁷⁰ “El primer ser-manifiesto (*Offenbarsein*) es incluso inmediato; aunque la inmediatez es mediación pura o Pensamiento” *G.W. 9, (Phä)*, p. 407, líneas 16-17 (J. Redondo, p.859). “En esto consiste la manifestación: en la mediación consigo mismo, de forma que lo interno y lo externo coincidan y la verdad del ser se muestra como la totalidad en la que la distinción de partes se suprime en la unidad (...) en todo rigor ‘revelada’ no es una traducción totalmente precisa del término alemán ‘offenbare’. La palabra española comporta, como participio pasivo, la idea de una acción cuyo resultado externo es la

o el *arte*. Ambos estadios se nos presentan ante nosotros artificialmente (*kunstbar*) y no pueden hacerlo –aunque quieran– plenamente exteriorizados sin pasar por la mediación que les es propia. Tengamos en cuenta que, tanto la *naturalización* como el *arte* son dos elementos de la realidad que se construyen artificialmente, aunque formen parte esencial de ella. En la figura de la *Religión* el ámbito artificial de la experiencia se compone, como toda ella de: a) la exteriorización de un contenido determinado, b) la abstracción de la esencia –en cuanto sustancia– y, c) la construcción del ámbito de lo artificial.

Si retomamos la mediación más abstracta –la doble mediación– en el modo en que se desarrollaba tanto en el Capítulo IV *Autoconciencia* como en el VI *Espíritu*, veremos el ascenso imparables –y la limitación a que la sometemos– para hacerla comprensible –asequible para la experiencia– al mismo tiempo que elemento constitutivo de la realidad.

Así pues, ninguna mediación es infinita –es decir, absolutamente inmediata– sino que cuenta con el juego –la tensión– entre su propia mediación y el resultado que produce –en este caso manifiesto– cuando se desarrolla. Por tanto, lo que contemplamos en la *Religión* será la realidad desde el punto de vista más elevado en que ella es posible:

“La mediación está aún incompleta. Ella existe entre esta conexión (*Verbindung*) del *Ser* y el Pensamiento en la escasez, que la esencia espiritual se ha afectado, en efecto de una separación irreconciliable entre un Más acá (*Disseits*) y un Más allá (*Jenseits*)”¹⁷¹.

El carácter artificial de la experiencia se establece como comprensión adecuada de lo que no es expresable más que con palabras. Precisamente por este motivo, el Lenguaje se nos revela como el instrumento –el medio entre los medios– donde la relación artificial es simple y sencillamente comprensible. La *Religión* es manifiesta (*offenbar*) ya que se expresa a través de signos universalmente comprensibles. Asimismo, el arte y la naturalización se establecen a partir de códigos específicos –plenamente artificiales– que delimitan la valía de lo construido para que el hombre lo pueda comprender hasta sus últimas consecuencias¹⁷².

religión (...) El primero debería traducirse más exactamente por ‘manifiesto’” Artola (1972), op. cit., p.368.

¹⁷¹ G.W. 9, (*Phä*), p. 408, líneas 19-22 (J. Redondo, p.861).

¹⁷² Véase especialmente Kant, I. *Kritik der Urteilskraft*. Ed. Felix Meiner, München, Neue Auflage, 2001. *Crítica del Juicio*. Ed y Trad., de García Morente, Madrid, 1977. La sola enunciación del título del §50 nos ubica perfectamente en la orientación del medio artificial –y moral– que supone el arte: “De la

3.2.4.2. Los cuatro resultados parciales de la mediación se encuentran en el *Saber Absoluto*.

No contentos con ascender imparablemente por la realidad, llegamos a un lugar en el que tocamos techo. Así pues, no me refiero precisamente al Absoluto sino a la *Religión*, instancia de la que hemos dado cuenta ya mediadamente. La pregunta que surge a continuación y de la que se nutren buena parte de los estudios más importantes sobre la *Fenomenología del Espíritu* sería: ¿Qué sucede en el Absoluto si la realidad más abstracta y elevada se encuentra ubicada en la religión? Recordemos que en el Absoluto –sobre todo al principio de éste– se realiza un recorrido que desarrolla toda la *Fenomenología* –si se me permite– a modo de repaso de su contenido. A raíz de este recorrido –más bien podríamos decir que se completa el contenido que aún faltase por hacerlo– el Absoluto va recuperando aquellos momentos que, bien no quedaron totalmente especificados o bien aquellos que tienen que completarse dentro de él. Como podemos comprobar, el Capítulo VIII *Saber absoluto* cumple dos funciones. La primera de ellas consiste en la manifestación exteriorizada de la ganancia que supone como figura frente a las demás –en concreto en los párrafos 1 al 18– ya que desarrolla el elemento del tiempo como agente mediador fundamental. Hecho que se anticipaba en el *Prólogo* cuando se le aplicaba el calificativo de “elemento” que constituía la necesidad externa. Porque, no lo perdamos de vista, esta Figura es *una* más dentro de la *Fenomenología del Espíritu*, posee su contenido propio y cumple su función como todas las demás lo hacen¹⁷³.

La segunda función –la propiamente absoluta– nos muestra que, una vez completado el viaje –y repasado este contenido– podemos decir, sin resistencias, que la misión principal del Absoluto consiste en mediar –simple y puramente– toda la realidad. De modo que en él no sucede nada y parece que sólo exista mediación¹⁷⁴. Pues bien, de

conexión (*Verbindung*) del Gusto con el Genio en los productos del arte-bello (*schönen Kunst*)”, op. cit., p.209 (Morente p.277), cuyo cuestionamiento comienza con la pregunta: “en qué cosas descansa principalmente el arte-bello”, *Ibid*. La contestación viene a continuación: “la adecuación de aquella imaginación (*Einbildungskraft*) en su libertad a la regulación (*Gesetzmässigkeit*) del Entendimiento (*Verstand*)” op. cit., p.210 (Morente p.277). Para Kant, no hay límite a lo que una razón sana pueda conocer y crear. De hecho, cuanto más sano y racional, mejores producciones artísticas.

¹⁷³ Frente a esta orientación sobre el absoluto han reaccionado buena parte de los estudiosos de la obra de Hegel. La mayoría se decantan por ubicar el Absoluto como si fuera un puente que se establece entre el contenido de la *Fenomenología del Espíritu* y el de la *Ciencia de la Lógica*. Para la interpretación de este caso véase Pöggeler “*Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*” In Fulda, H. y Henrich, D *Materialen zu Hegel ‘Phänomenologie des Geistes’* F.a.M., 1973. Especialmente las pp.334 y ss.

¹⁷⁴ “Con respecto al primer malentendido, habría que decir abruptamente que (en) el Saber absoluto no (se) *conoce* absolutamente nada (...) hay que decir que la *Fenomenología* en particular y la filosofía en

esa nada que se produce en el Absoluto se nutre toda la realidad. La secuencia de este proceso se desarrolla en cuatro momentos: a) la mediación del *Ser* en-sí originario; b) el Yo superado en lo inmediato o el contenido de la realidad; c) el primer momento de la realidad: la mediación; y d) la otra cara de la realidad: el devenir mediado o la historia.

a) La mediación construye la realidad a tenor de un contenido interno que se expresa exteriormente a través de los elementos que la componen. De tal expresión surge –como venimos relatando a lo largo de nuestro tema– la exteriorización. Así pues, si buscamos en el núcleo mismo de la realidad –y buceamos en los elementos originales de la mediación– hemos de remitirnos a las dos instancias primigenias que la determinan genéricamente: el *Ser* en-sí y el *Ser* para-sí¹⁷⁵. Debido a su contenido particular, cada una de ellas se transforma –la una en la otra– mediadamente a través de la negatividad. Precisamente este elemento –la Negatividad– forma parte de la *estructura de la realidad*, en tanto que constituye el momento de la negación. Dicho momento no sería siquiera posible si no se produjera un tránsito real entre el ser-uno y el ser-otro. Mediar significa, por tanto, eliminar (*aufheben*) un momento esencial en favor de otro exteriorizado y superado (*Aufgehoben*). Si miramos al Absoluto de frente encontraremos que, dentro de él, toda la realidad se media esencialmente. Es decir, que la totalidad del *Ser* en-sí puede ser plena y manifiestamente *Ser* para-sí. Ambas instancias constituyen el contenido y la exteriorización del Ahora (*Jetzt*) que –como podremos ver en el apartado dedicado a la *Certeza sensible*– es la primera consecuencia del *Dasein* –incardinado en la realidad¹⁷⁶. Finalmente, hemos de tener en cuenta que toda la realidad se encuentra determinada en un Esto que es Aquí y Ahora y, por tanto, es también inmediato:

“Aquél En-sí del comienzo es en verdad lo mediado (*das vermittelte*) como negatividad; tal como lo es en verdad, se ubica como Ahora (*Jetzt*) y lo negativo es como la Determinación (*Bestimmtheit*) de cada uno para el otro y lo que se supera (*aufhebende*) a sí mismo en-sí¹⁷⁷.”

general *no sabe de nada* (para eso están en cambio las ciencias, la técnica y la política)” Duque (1998), op. cit., p.534.

¹⁷⁵ “Así que la entera experiencia se ha desarrollado “dentro de” la conciencia (o mejor, de una determinada “figura”): el interior (*in sich*) del que no sabe salir la conciencia del caso; somos “nosotros” los que apreciamos cómo en una nueva figura, ese *in sich* vuelve a aparecer para la conciencia, contradictoriamente como algo *an sich*, inmediato y ajeno (...) Cada una de esas “figuras” engloba a la precedente y es la base “potencial” o virtual (éste es el otro significado de *an sich*, aparte de de mentar: lo que es de suyo) de la posterior, como “nosotros” sabemos” Duque (1998), op. cit., p.535

¹⁷⁶ “Su verdadero “objeto” es la relación entre certeza y verdad, tal como se da en la conciencia” Duque (1998), op. cit., p.525

¹⁷⁷ *G.W.* 9, (*Phä*), p. 427, líneas 2-5 (J. Redondo, p.900).

b) De acuerdo con el esquema que planteamos –y que constituye la *estructura de la realidad*– podemos establecer la primera superación de la realidad inmediata, por medio de la transformación de lo cualitativo –el Yo– en lo cuantitativo –la Cosa. De este salto abismal –a la vez que necesario– se nutre la experiencia. Precisamente dicha experiencia expresa en cada uno de los Elementos y Figuras de la Conciencia el contenido de la realidad al que Hegel denomina Ciencia (*Wissenschaft*). De modo que la superación constante –y el ascenso– en la escala de lo real, se lleva a cabo mediadamente. Esto supone que cada momento de la realidad –todo aquello que quiere ser-inmediato– ha de ser superado cualitativa, además de cuantitativamente. Así pues, el respectivo cualitativo –representado genéricamente por el Yo (*Ich*)– y el cuantitativo –expresado por la Cosa (*Ding*)– circulan simultáneamente por la esfera de la mediación constituyendo –para-sí mismos– el ser-otro del contrario. Dicha circulación (*Verkehrung*)¹⁷⁸ compone efectivamente el movimiento –dialéctico– al que denominamos mediación:

“La Naturaleza, los momentos y el movimiento de este Saber se han producido de tal modo que son el puro *Ser* para-sí de la Autoconciencia; es el Yo, éste y ningún otro Yo, el Yo universal superado o mediado asimismo inmediatamente”¹⁷⁹.

c) Como podemos ver, el universo de la realidad –la experiencia– no sólo posee una cara, ni nos ofrece una realidad meramente simple –o inmediata. Más bien al contrario, establece en cada momento y, de acuerdo con la Figura donde se lleva a cabo, las contraposiciones internas (*innere Gegensätze*) que sean necesarias hasta su desarrollo completo. Para esta tarea necesitamos de la mediación y, más en particular, de la que sucede al nivel primigenio del *Ser*: la que corresponde con su concepto mediado (*der vermittelte Begriff*):

“Los conceptos puros de la Ciencia conocidos en esta forma de Figuras de la Conciencia, comportan el lado de su Realidad, según el cual su Esencia, el Concepto, que se ha ubicado en ellas [las figuras] en su Mediación simple como Pensamiento, rompe abruptamente (*auseinanderschlägt*) los momentos de esta

¹⁷⁸ Este término alemán posee una significación doble que le dota de una intencionalidad manifiesta. Por un lado, significa circulación –no sólo del tráfico rodado (*Verkehr*)– en un sentido recursivo: como aquello que se repite una y otra vez hasta el infinito. Aunque dicha repetición no comporte reiteración. La segunda acepción nos muestra un significado alejado *aparentemente* del primero. Me refiero al de tergiversación –y no malentendido. Tergiversar supone entender algo estrictamente y ofrecer, sin embargo, otro sentido del que originalmente tenía. Este último significado nos ayuda a conocer la realidad mediadamente: con intencionalidad y no *puramente*, ya que puro en alemán *rein* indica vacío.

¹⁷⁹ G.W. 9, (*Phä*), p. 428, líneas 4-7 (J. Redondo, p.902).

mediación y se los representa según la contrariedad (*innere Gegensatze*) interna”¹⁸⁰.

La mediación que se produce en el interior del concepto lleva asociada, en primer lugar, una determinación (*Bestimmtheit*) que fija en la realidad todo el contenido exteriorizado que sea necesario. En segundo lugar, manifiesta dicho contenido en los rasgos esenciales de la Figura que constituye. Finalmente, se representa el resultado en una serie de características que hacen de cada Figura –de cada momento de la realidad– un punto (*Punkt*)¹⁸¹ sintético. Esta representación es de capital importancia para el mantenimiento de la *estructura de la realidad*. Así pues, mediación y realidad coinciden en el tránsito exteriorizador y constituyente que le corresponde a cada Figura. Por eso, podemos decir que el momento de la mediación es, en su simplicidad, también el momento del pensamiento. La relación entre Pensamiento y *Ser* –Esencia– manifestaba especulativamente el tránsito mediado de dos instancias, cuyo contenido se nos presentaba alejado infinitamente y, por ende, contradictorio. De modo que, gracias a la mediación, podemos establecer un puente que asocie el contenido de ambos respectos –especulativos– incardinadamente en la realidad. De dicha asociación surgirá una realidad que, inmediata y simple, *expresa* un origen doble y mediado.

d) El último estrato donde se muestra con toda claridad el papel de la mediación es en la Historia¹⁸². Ella se constituye como la segunda vertiente de la realidad. Esta

¹⁸⁰ G.W. 9, (*Phä*), p. 432, líneas 26-30 (J. Redondo, p.911). Las distintas relaciones que se producen entre el ser-exteriorizado y la interiorización –lo que Artola denomina retorno– se estructuran del siguiente modo: “En resumen, la dialéctica de la religión es un proceso de interiorización de la conciencia de sí del espíritu. Esta interiorización viene exigida por el hecho de que dicha conciencia se objetiva en una representación procedente de la esfera de pura conciencia del espíritu (...) Hegel concibe este movimiento del espíritu en el mundo como un “*Insichgehen*” como un adentrarse en sí mismo, ya que es lo otro de dicho espíritu; ahora bien, el espíritu en el mundo es inicialmente una dispersión en la multiplicidad. El adentramiento en sí mismo se realiza mediante el saber” Artola (1972), op. cit., pp. 359 y 371. Artola efectúa una interpretación escueta, aunque profunda, de las dos maniobras que desarrollaba la mediación a partir de la proposición especulativa. Me refiero a la fundamentación de la multiplicidad o exteriorización del ser-uno y la unidad o interiorización que comportaba el ser-múltiple, del cual se partía y que finalmente desembocaba en el Saber absoluto.

¹⁸¹ La utilización del término punto (*Punkt*) responde a la vinculación teológica que mantiene la *proposición especulativa* con la propia mediación. A este respecto K. Comoth nos recuerda que: “Dios como determinación indeterminada se distingue en sí mismo”, a continuación Comoth cita un texto de las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [G.W. 15, p.16] cuya relevancia se establece precisamente en la relación especulativa que se lleva a cabo entre Dios y el hombre a través del punto: “El punto de la distinción en sí es el punto de la mediación de lo finito, de lo mundano (*Weltlichen*) con él; ahí comienza el en sí mismo” Comoth (1984), art. cit., p.75.

¹⁸² Véase especialmente Coreth (1971), art. cit., pp.98-110. Además Artola nos aclara: “Hegel no pretende investigar un mundo de realidades externas, sino en revelar cuál es el movimiento efectivo del espíritu como realidad única. Para ello lo que es preciso hacer es incorporarse a ese movimiento. Uno de los procesos parciales de dicho movimiento es la aparición como algo inmediato. La historia nos presenta los

contundente afirmación se basa en el contenido mismo de la Historia, el cual se toma siempre recursivamente –es decir, repetido y reiterado hasta el infinito. Visto desde un punto de vista superficial, el hombre no puede vivir sin historia, ya que se encontraría al margen de la narración –del lenguaje– de los hechos que se van sucediendo en la realidad. Qué duda cabe de que estos hechos se encuentran sujetos a la interpretación –siempre subjetiva– de quien los contempla y, sobre todo analiza, bien para su propio provecho –instrumentalmente– bien para destacar de entre todos ellos aquellos –denominados– significativos para la humanidad. Ahora bien, visto desde un punto de vista más profundo, Hegel nos advierte que la Historia se compone de algo más que de hechos o acciones. Así pues, posee un contenido sustancial exteriorizado en la realidad: el devenir que, mediado como Lenguaje recorre la totalidad de lo que se encuentra en la experiencia. De hecho la Historia es el ejemplo fehaciente de exteriorización que el *Ser* lleva a cabo en la realidad:

“Aunque el otro lado de su Devenir, la Historia, es el Devenir que se sabe y se media, el *Espíritu* que se enajena (*entäusserte*) en el Tiempo; pero esta enajenación es, en efecto, la enajenación de sí mismo; lo negativo es lo negativo de sí mismo. Este Devenir representa un movimiento monótono [lento] (*träge*) y consecución (*Aufeinanderfolge*) de *Espíritus*, una galería de imágenes (*Galerie von Bildern*)...”¹⁸³.

3.3. Conclusión: La doble mediación desde el punto de vista de una operación.

Uno de los principales nexos de unión entre los tres primeros capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* –*Certerza sensible, Percepción y Entendimiento*– y el Capítulo V *Razón*¹⁸⁴, que permite establecer entre ellos una línea argumental continuada, consiste en el desarrollo de la mediación –en este caso, en su sentido *doble*– como operación. Para ser más explícitos –y hacer mención directa al primer apartado, a la mediación simple o básica– diremos que la mediación que se produce al nivel básico del *Ser* y que determina tanto el ser-ajeno –la referencia-mediada– como la apertura básica del *Ser* a la realidad –caso de la *Religión* y el *Absoluto*– no encuentra para su desarrollo mayores resistencias en la Experiencia¹⁸⁵. De modo que la doble-mediación,

acontecimientos como algo desarraigado, pero cuando comprendemos la historia desde el punto de vista del espíritu nos percatamos de la raíz que une a todos ellos” Artola (1972), op. cit., p.365.

¹⁸³ G.W. 9, (*Phä*), p. 433, líneas 12-16 (J. Redondo, p.912).

¹⁸⁴ “El Capítulo *Espíritu* de la *Fenomenología* correspondería por tanto con el quinto capítulo de la *Lógica* [entendida] como una Filosofía especulativa” Köhler (1993), art. cit., p.136.

¹⁸⁵ “No me introduciré simplemente en esta parte del capítulo ‘el Saber Absoluto’. Me gustaría extraer (*herausheben*), por tanto completamente, los puntos que son significativos (*von Belang sind*) para mi reflexión. Hegel menciona que la ulterior reunión del En-sí y del Para-sí se siguen en la forma del En-sí, en efecto, en la Religión”. Trede (1975) art. cit., p.191.

entendida como una operación, inserta la mediación-básica dentro de la realidad de lo concreto y la convierte en un proceso más de la realidad.

En este sentido, la determinación completa de las distintas figuras de la conciencia –que corresponden concretamente con cada uno de los ocho capítulos de la *Fenomenología del Espíritu*– y de su contenido esencial, dependen directamente de lo que entendamos por doble-mediación y de su determinación como operación. Por tanto, y según esta clasificación, podemos hablar de:

A) Operaciones *mediadas* que se especifican en tres fundamentales: 1) Exteriorización (*Ausserung*) de la esencia y la correspondiente negatividad interna 2) Propiedades (*Eigenschaften*) de las Cosas (*Dinge*) 3) Contradicción (*Widerspruch*) que surge desde la proposición especulativa. Cada una de estas tres operaciones corresponde, respectivamente, con los tres primeros capítulos –y, finalmente con el quinto– de la *Fenomenología del Espíritu*.

B) Determinación de la individualidad que abarca la estructuración misma de la conciencia y a cada una de las conciencias particulares. Dicha individualidad surge desde la especificación que se lleva a cabo en las tres primeras operaciones anteriormente citadas, hasta convertirla en Individualización.

Las relaciones entre mediación e individualización se implican mutuamente. Como tal, la implicación es el resultado de una operación o, si se prefiere, de la aplicación de un proceso mediador a todas y cada una de las escalas de lo real –estratos de profundidad. Dicha aplicación se lleva a cabo, sobre todo, para determinar el contenido de la individualidad, ya que ésta no es una mera especificación abstracta de la noción de individuo. La superación de esta noción clásica moderna se efectúa a partir de la sustitución del término individuo por el de *Dasein*. Precisamente este término es el que implica un contenido concreto –frente a lo abstracto del anterior– y cuyo contenido se encuentra plenamente inserto en la realidad¹⁸⁶.

¹⁸⁶ El término *Dasein* se compone –como es de sobra conocido– de *Da* que significa “ahí” –como cualquier otro signo deíctico– e indica, a la vez que representa al “ahora” –o el término particular [singular] (*Einzel*)– que aparece en la *Certeza sensible*. Por otro lado es *Sein*, o el elemento universal (*Allgemein*) del *Ser*, por lo que se muestra en relación directa con él. Ambos términos reunidos expresan el “ahora” del *Ser*. No sólo con respecto a su temporalidad sino, además a su contenido concreto, que se resume en el momento sintético que reúne Universalidad y Singularidad; precisamente en el *Dasein* mismo. Por tanto, dicho *Dasein* posee un contenido *mediado*, aun cuando su realidad sea inmediata. La propuesta de Hegel para el *Dasein* comporta algo más que un término: es una realidad con contenido, profunda, mediada, cuya exterioridad es inmediata.

3.3.1. Operaciones mediadas.

Las distintas relaciones que se establecen entre los *elementos* que forman parte del contenido de las figuras de la *Conciencia*, constituyen el vínculo más fuerte de las operaciones de mediación. Por este motivo, cada figura emerge plena en la realidad y se completa –como en el caso que estudiamos del Capítulo V *Razón*– en toda la extensión de su contenido ante la experiencia. Tengamos en cuenta que este proceso sucede de forma completa con la negatividad, en la cual se insertan e incardinan todas y cada una de las operaciones de la conciencia. Por tanto, no podemos perder de vista cómo denomina Hegel cada figura de su *Fenomenología del Espíritu*. Sobre todo, cuando esta denominación se lleva a cabo bajo el auspicio de la *Conciencia*. Cada figura es, en todo caso, parte esencial de la *Ciencia de la experiencia de la Conciencia*.

Hegel especifica, en primer lugar –en el Capítulo V *Razón*– dos términos que aparecerán estrechamente relacionados a la hora de delimitar el sentido esencial de la mediación. Por este motivo, define particularmente la negatividad esencial de esta forma: “El momento de cada juicio infinito es el tránsito de la inmediatez en la mediación o la negatividad”¹⁸⁷. Además, añade a esta definición la siguiente: “La unidad del Yo y del *Ser* es la Categoría”¹⁸⁸. De ambas definiciones concluirá Hegel la siguiente: “La categoría pura que se da en la forma del *Ser* o la inmediatez para la conciencia, es lo inmediato o el objeto existente (*der vorhandene Gegenstand*)”¹⁸⁹.

Nuestra última definición nos presenta un panorama abierto para la interpretación de la operación de mediación. En primer lugar, tenemos objetos existentes –como los teníamos en los tres primeros capítulos dedicados a la *Conciencia*– y además son inmediatos. Por tanto, la pregunta más pertinente sería ¿qué hacer con ellos a partir de ahora? O, formulada complementariamente, vendría a expresar lo siguiente: ¿por qué nos quedamos en los meros objetos existentes – demasiado contingentes y apegados a la realidad– cuando podemos superarlos y

¹⁸⁷ G.W. 9, (*Phä*) p.191, líneas 16-18 (J. Redondo, p.450).

¹⁸⁸ G.W. 9, (*Phä*) p.191, líneas 1-2 (J. Redondo, p.450). Düsing lleva a cabo un interesante comentario al respecto: “El *Ser* no es para él [el concepto explícito] un objeto contrapuesto, sino una categoría que, se contiene en el ‘Yo soy Yo’ y se refiere a sí misma inmediatamente en el Saber (*Wissen*) del *Espíritu*. Como categoría se piensa, en cambio, sólo esta inmediatez; que es sólo un componente (*Bestandteil*) de la autorreferencia (*Selbstbeziehung*) del *Espíritu*, comprensible sólo en el resultado de la ‘Fenomenología’ o, en las realizaciones posteriores en la *Lógica de la Subjetividad*” Düsing (1976) op. cit., p.207.

¹⁸⁹ G.W. 9, (*Phä*) p.191, líneas 14-16 (J. Redondo, p.450). Düsing añadirá complementariamente: “Las categorías puras son sólo modos de su autorreferencia (*Selbstbezüglichkeit*) pensante. Dichas categorías no se encuentran frente (*gegenüberstehen*) a una significación (*Bedeutung*) objetual unívoca ni [frente a] una autoconciencia unívoca, sino que son los modos de la unidad del *Espíritu* en el pensamiento de sí mismo” Düsing (1976) op. cit., p.207. Véase también *K.r.V.*, especialmente los §§10 y 11.

hacerlos un ser-otro? La única respuesta a ambas preguntas se nos muestra tan contundente como explícita: porque los objetos existentes –y la realidad que determinan– poseen un contenido interior que consiste en la negatividad y la acción exteriorizadora del *Ser*.

Una realidad que solo incluyese objetos existentes –y frente a ellos sujetos cognoscentes– sería dual, repetitiva y abstracta. La apuesta hegeliana supera tal situación precisamente a través de la mediación que corresponde con nuestra primera definición¹⁹⁰. Por tanto, la mediación se relaciona íntimamente con el contenido del *Ser* –la negatividad– además de llevarlo a cabo interiormente. Y, en segundo lugar, la mediación consiste en una operación dinámica, exteriorizadora y superadora. A dicha superación –o exteriorización– podemos denominarla acción (*Tätigkeit*). De modo que la acción del *Ser* corresponde, parte a parte, con su contenido. Esto es, no hay un *Ser* estático –puro, inmutable– sino que, más bien al contrario, la cualidad fundamental del *Ser* –al nivel de la mediación– consiste en ser-otro. Del asentamiento de la mediación como operación básica –que pone al *Ser* en movimiento y revoluciona su contenido– y de sus detalles, trataremos en el presente apartado en toda su extensión.

3.3.1.1. La exteriorización (*Ausserung*).

La primera consecuencia de esta operación básica de mediación consiste en la, así denominada comúnmente, exteriorización. A tal efecto precede la causa concreta que, al nivel del *Ser*, obliga a éste mismo a mediar completamente. Por tanto, *Ser* y Mediación coinciden cuando se produce el primer movimiento básico que conocemos como contraposición entre *Ser* en-sí y *Ser* para-sí: “o que contiene disuelto (*getilgt*) el contrapuesto (*Gegensatz*) del *Ser* para-sí y del *Ser* en-sí y su mediación absoluta”¹⁹¹. Este movimiento, como así se explicita al principio del texto citado precedente, determinará la contraposición básica entre dos instancias que tocan al *Ser*, cada una de ellas, desde una posición muy determinada y antagónica: la que corresponde con el contenido –en-sí de la realidad– y la que, infinitamente alejada de ella, lo hace con la negatividad. Nos referimos precisamente al *Ser* para-sí.

¹⁹⁰ G.W. 9, (*Phä*) p.191, líneas 16-18 (J. Redondo, p.450).

¹⁹¹ G.W. 9, (*Phä*) p.171, líneas 26-28 (J. Redondo, p.414). Además podemos ver el siguiente comentario aclaratorio de Tiede: “En la utilidad (*Nützlichkeit*) las cosas se constituyen según el segundo momento del Objeto –la relación (*Verhältniss*) en la unidad de sus dos momentos a) *Ser*-para-otro y b) *Ser*-para-sí: esta clasificación valida la Cosa, en primer lugar, para un ‘ser que existe para-sí’ (*Für-sich-Seiendes*), aunque al mismo tiempo lo valida para un *Ser*-para-sí como momento, que sólo eliminado y en su contrario (*Gegenteil*), supera el *Ser*-para-otro que se elimina (*presigegebene*)”. Tiede (1975) art. cit., pp.189-190.

El punto final de la mediación –como operación– hemos de entenderlo como orientado directamente hacia el individuo. Precisamente esta consideración novedosa de la existencia, parte del presupuesto que ubica a cada ser-mediado (*vermitteltes Sein*) como ser-determinado (*bestimmtes Sein*). Ambas caracterizaciones del *Ser* corresponden con la orientación específica que se nos ofrece para este Capítulo V *Razón*¹⁹².

3.3.1.2. Las propiedades (*Eigenschaften*)¹⁹³.

La mediación se nos presenta ante el *Ser* exteriorizado como la herramienta que constituirá el principio que fundamenta, en las cosas mismas, sus distintas Propiedades. Estas se nos muestran al nivel mismo de las Cosas. Para justificar estos términos hemos de remitirnos al Capítulo II *Percepción* cuya base sustentadora se construye a partir de la relación entre Cosas (*Dinge*) y Propiedades (*Eigenschaften*)¹⁹⁴. A raíz de la Mediación se establecerán las oportunas relaciones entre ambas instancias clara y simplemente¹⁹⁵.

Aunque, lo que más nos interese destacar en este apartado sea la íntima y estrecha relación que llevan a cabo las Cosas y las Propiedades, a partir de su

¹⁹² “En las anteriores figuras de la conciencia aún no se encuentra [está] completo el Saber de las cosas como sí-mismo (*Selbst*); por ello no ha de ser sabido (*gewusst*) sólo según el momento de la inmediatez del *Ser* y según el de la determinación (*Bestimmtheit*) o el de la relación, sino también según el tercer momento de la esencia o del interior en tanto que sí-mismo (*Selbst*)” Trede (1975) art. cit., p.190. Además Duque añade las tareas fundamentales del Capítulo V *Razón*: “Primero observa una naturaleza que ella sabe ya como manifestación ad extra de leyes racionales; luego se observa a sí misma en las leyes que ella misma se ha dado (lógica) y en su realidad efectiva extetna (psicología), y en fin observa la referencia de sí como autoconciencia a su propia realidad efectiva (fisionómica y frenología)” Duque ed. cit., (1998) p.519.

¹⁹³ La sola mención del término propiedad (*Eigenschaft*) nos remite directamente a aquello que le es propio a la realidad (*eigen*) y que, como señala acertadamente Duque, se muestra cada vez que mencionamos el término ‘nosotros’ (*bei uns*): “El hombre y las cosas son –cada cual a su modo– la “casa del Absoluto” (*bei uns* significa coloquialmente: “en nuestra casa”)” Duque, (1998) op.cit., p.512 (nota 1162).

¹⁹⁴ “El objeto no se ha superado (*angehen*) únicamente sólo por parte de la conciencia o de la autoconciencia. Él [el objeto] no es únicamente lo negativo de la autoconciencia, aunque tampoco únicamente la Cosa (*Ding*) de la certeza sensible y de la percepción” Bonsiepen (1977) op. cit., p.165.

¹⁹⁵ G.W. 9, (*Phä*) p.71, líneas 28-30 (J. Redondo, p.212). Veamos el siguiente texto que completa el sentido de nuestra argumentación: “El despliegue (*Erfassung*) del objeto a través de la conciencia, en tanto que es inmediato, ofrece un *Ser* indiferente. Este primer movimiento lo ve Hegel realizado en la *razón observante* y, al mismo tiempo, en el juicio infinito como su resultado, en que el *Ser* buscado del Yo es una cosa encontrada. A través de la completa exteriorización, en esta proposición, del Yo en la cosa, se produce según Hegel lo a-espiritual (*Geistlose*) mismo” Trede (1975) art. cit., p.189. En cuanto a la relación con el capítulo II *Percepción* Hyppolite nos aclara: “Sin embargo, lo universal tal como lo hemos visto aparecer, la *coseidad* como tal, no es sin la mediación, la abstracción o la negación –tres expresiones que aquí son sinónimas para Hegel–, sino que es porque otra cosa no es, en virtud, por tanto, de una reflexión que en principio es externa pero que el progreso de la dialéctica nos mostrará que puede ser concebida como interna” Hyppolite (1974), op. cit., p.94.

determinación como “algo” más que meros objetos. De tal distinción y de sus posteriores usos –sobre todo en los Capítulos III *Percepción* y V *Razón*– dependerá el sentido general de la mediación como operación básica del *Ser*¹⁹⁶.

Como podremos ver detenidamente, la mediación que se lleva a cabo al nivel básico del *Ser* –operación de mediación– le dota de consistencia, por lo que presenta un carácter fundamental de *Ser-uno*. En caso contrario, el sentido general de las operaciones quedaría disperso en la –hablando con un vocabulario que tomamos prestado de Kant– variabilidad de la experiencia. Pero Hegel no quiere enredarse en la determinación completa de la causalidad en la realidad. Su reacción –muy al contrario que la kantiana– ante la búsqueda de la consistencia en los procesos de la realidad –propiedades y constitución de las Cosas– proviene de la vía del contenido y no de la vía kantiana de la formalidad de la sucesión (*Begebenheit*)¹⁹⁷.

Por tanto, Hegel opta por la determinación del sentido de la Realidad (*Wirklichkeit*) en todas y cada una de las realidades mencionadas que la componen, como si fueran pequeños infinitos. Me refiero efectivamente al *Dasein*. De modo que el sentido del *Ser*, que surge de la operación de mediación, comporta una realidad plena de contenido al abarcar todos y cada uno de los resquicios en que la experiencia pueda determinarse.

Finalmente una propiedad –y, por ende, las propiedades– poseen el contenido esencial que les es propio. Es decir, que cada cosa que se da –o que existe– en la realidad posee una consistencia interna –al nivel de sus elementos internos– que la muestra como tal o cual realidad concreta¹⁹⁸. Puede ser una cosa natural, como lo es una piedra, o una cosa construida, como un barco, pero siempre nos ofrecerá un resultado unificado como “esta” o “esta otra” realidad. Sus propiedades le conferiran el sentido preciso de ser-uno y le otorgarán una congruencia interna que impedirá que se desmembraren –en el nivel de lo físico– o que sean meros “objetos” –en la esfera de

¹⁹⁶ “Ello no obstante, en realidad lo interior ha tomado carta de naturaleza para nosotros, sólo ha sido puesto por la mediación del fenómeno. Precisamente por ello Hegel subraya aquí notablemente la naturaleza de lo interior (...) En consecuencia, lo universal no es ya la nada más allá del fenómeno, sino que hay en ello diferencia o la mediación” Hyppolite (1974), op. cit., p.116.

¹⁹⁷ *K.r.V.*, B.225, donde aparece el concepto de sucesión. Además Hyppolite nos recuerda que, para Kant: “La cosa es un trenzado de contradicciones” Hyppolite (1974), op. cit., p.94.

¹⁹⁸ “A través de la completa exteriorización (*Veräußerung*) del Yo en la Cosa en esta proposición es [se da], según Hegel, lo a-espíritual (*das Geistlose*) mismo. Según su concepto es lo más inteligible (*Geistreichste*) [en su sentido superlativo], en tanto que la identidad espíritual del Yo y del Objeto se denomina como el interior aún no existente explícitamente en esta proposición. Ambos momentos han de hacer expresable este interior de aquí en adelante”. Trede (1975) art. cit., p.189.

nuestro conocimiento. Por tanto, mediación y propiedad caminan juntas en la tarea unificadora del *Ser*-uno.

3.3.1.3. La contradicción (*Widerspruch*).

El *Ser*-mediado no puede más que contraponerse a sí mismo. De tal contraposición surgirán mediatamente las instancias del En-sí y del Para-sí que, resultado de una operación de apertura básica y determinación del *Ser*, lo exteriorizan¹⁹⁹. Este primer resultado de la exteriorización lleva consigo una concreción en la que los elementos que pertenecen esencialmente al *Ser* –Lenguaje y Acción– son algo más que líneas de acción o Fuerzas –como se especificará en el Capítulo III *Entendimiento*. Se convierten efectivamente en palabra proferida (*das gesprochene Wort*) y acción plena (*vollbrachte Tat*)²⁰⁰. En este momento la contraposición se produce al nivel de la abstracción y la concreción propias de los elementos ya mediados²⁰¹. No existirán ni el lenguaje ni la acción separadas de su inserción en la realidad y, por tanto, del individuo al que determinan:

“Porque si lo interno (*Innes*) se produce en el lenguaje y la acción hacia el Otro (*zu einem Anderen*), entonces se anulan (*preisgeben*) en el elemento de la transformación (*Verwandlung*), que invierte la palabra proferida y la acción completa y hace de ellas algo otro, cuanto que son en y para-sí acciones (*Handlungen*) de este individuo determinado”²⁰².

La contradicción se muestra efectivamente en la capacidad de exteriorización que tiene el *Ser*, cuando se convierte en un ser-otro.

3.3.2. La determinación de la individualidad²⁰³.

Todas las operaciones de mediación tienen su desembocadura en la determinación de la individualidad. Una vez conseguida, pondremos al *Ser* en el nivel

¹⁹⁹ “La Ciencia (*Wissenschaft*) se orienta en la representación de los niveles sistemáticos del *Ser*-para-sí en la figura de la moralidad y en el nivel del *Ser*-en y para-sí en la figura de la *razón observante, ilustración y moralidad*” Trede (1975) art. cit., p.193.

²⁰⁰ *G.W.* 9, (*Phä*) p.173, líneas 15-16 (J. Redondo, p.416).

²⁰¹ La contraposición se produce entre aquellas instancias que impulsan el cambio al ser-otro: “La característica (*Kennzeichnung*) de las determinaciones (*Bestimmungen*) metafísicas, en contraposición con el movimiento dialéctico de la Lógica, al ser tomado el devenir-superado (*Aufgehobenwerden*) a través de una reflexión exterior y, por eso, ser en-sí o verdadera realidad, es el argumento central característico de la ‘Razón’ en la *Fenomenología*”. Trede (1975) art. cit., p.202.

²⁰² *G.W.* 9, (*Phä*) p.173, líneas 13-17 (J. Redondo, p.416).

²⁰³ Como señala acertadamente Duque, el objetivo final del Capítulo V *Razón*, consiste en la determinación –hasta las últimas consecuencias– de la individualidad: “La individualidad que es real (*reell*) en y para sí (...) En esta nueva figura se “recuerda”, en una nueva vuelta en espiral, la “vida” de la autoconciencia (comienzo del Capítulo IV) (...) El objeto deja de ser una coda (*Ding*) para convertirse en la Cosa (*Sache*)” Duque, ed. cit., (1998), p. 520.

que le corresponde, para orientarse efectivamente en una realidad que se constituye más allá de lo inmediato. Pero, hasta ese momento, hemos de determinar el sentido general – y específico– de la individualidad. Tengamos en cuenta que, en el capítulo que estamos analizando –como constituyente de las operaciones de mediación, el Capítulo V *Razón*– se produce la especificación de todos y cada uno de los seres que existen y forman parte de la realidad, como así se nos dice al principio de la *Razón observante*: “La razón tiene por esto un interés general en el mundo, porque es la Certeza de tener en él presente (*Gegenwart*) [una presencia], o que el presente es racional”²⁰⁴. A partir de estos datos – sobre todo de la presencia de lo racional²⁰⁵ en todos y cada uno de los huecos de la realidad– podremos construir una experiencia con sentido congruente de la que, cada hecho, por encontrarse dentro de ella, constituye un elemento individual, determinado y presente.

3.3.2.1. La esencialidad (*Wesentlichkeit*).

La primera tarea de importancia para una determinación precisa de la individualidad, consiste en separar aquellos elementos que –como propios del contenido de la esencia– precisan, aún más, el sentido del *Ser*. Uno de ellos, cuya estrecha relación con la negatividad hemos señalado anteriormente, consiste en la pérdida fundamental de un contenido que, en el nivel de la *Razón*, implica el desarrollo de cada *individuo* frente a lo que le rodea:

“Aquí, en esta coseidad (*Dingheit*), está separado el *Ser-para-sí* y la Mediación. Dicha [mediación] actúa como (*aufretten als*) círculo, cuyo contenido es la referencia pura desarrollada de la esencialidad simple (*einfachen Wesenheit*). La realización lograda de esta individualidad no consiste en otra cosa que en arrojar (*herauswerfen*) este círculo de abstracciones fuera de la clausura (*Eingeschlossenheit*) de la autoconciencia simple, en el elemento del *Ser-para-sí* o de la expansión objetual”²⁰⁶.

En efecto, a partir de la separación –y superación efectiva– del contenido esencial o coseidad (*Dingheit*), la Mediación y el *Ser-para-sí* se nos presentan como

²⁰⁴ G.W. 9, (*Phä*) p.137, líneas 29-31 (J. Redondo, p.348). Podemos señalar, efectivamente, una relación estrecha entre el periodo de Jena y la construcción de la *Fenomenología del Espíritu*, especialmente en el capítulo V *Razón*, como así lo señala Trede: “Lo que fue expuesto como caracterización posterior de la *Metafísica* de Jena, en efecto, que en la *Lógica* las citadas determinaciones (*Bestimmungen*) han de tomarse renovadamente y repetirse en una nueva dimensión, son exactas (*zutreffen*) asimismo para la consecución del capítulo ‘*Razón*’” Trede (1975) art. cit., p.202.

²⁰⁵ Artola añade un matiz que redondea la interpretación de la importancia de la mundanidad para la constitución de lo real: “Así resulta que el mundo no tiene por qué desvanecerse; al contrario, su permanencia es la verdad y la presencia (*Gegenwart*) de la conciencia”. Artola, (1972) op. cit., p.198.

²⁰⁶ G.W. 9, (*Phä*) p.200, líneas 10-16 (J. Redondo, p.467).

operaciones distintas, con un contenido muy diferenciado y con una capacidad de individuación de la que sólo la mediación es capaz. Por tanto, la mediación supera lo inmediato y sirve de nexo de unión entre el ser-uno y el ser-otro mientras que el *Ser-para-sí*, al contener esencialmente sólo negatividad, constituye el contenido de lo que denominábamos la “vaciedad de la categoría”. Éstas corresponden, según el esquema hegeliano con:

“Porque lo coherente (*das Zusammenhängende*) son las puras esencialidades o las abstracciones vacías: unidad, distinción y referencia son categorías, cada una de las cuales no son nada en y para-sí, sino sólo en relación a su contrario (*Gegenteil*) y, por eso, no pueden separarse entre ellas (*auseinander kommen*)”²⁰⁷.

De modo que la mediación comporta un sistema de relaciones frontales y colaterales con toda la realidad que emerge una, distinta y referente²⁰⁸.

3.3.2.2. La necesidad y el tránsito hacia la realidad singular.

La mediación constituye esencialmente el conjunto de operaciones que se producen en la realidad, además de una atención especial a la necesidad, en cuyo marco se lleva a cabo todo el proceso completo de la realidad. La necesidad corresponde, por tanto, con una de las figuras subyacentes a toda la *Fenomenología del Espíritu*.

El factor que añade dicha necesidad, comienza a tener relevancia a partir del *Prólogo* de la *Fenomenología del Espíritu* –y, más en concreto en su §5²⁰⁹. En él se nos muestra por primera vez lo que, a lo largo del Capítulo V *Razón*, aparece explícitamente: la separación –y, por ende, atenuencia estricta de la necesidad– en dos campos fundamentales a) la necesidad externa y b) la interna. Con esta primera escisión consciente del *Ser*-mediado –ya que otra cosa no significa tal división de la necesidad– y la inclusión de sus dos elementos fundamentales –la esencia para el respecto interno y el tiempo para el externo– comienza la determinación de la Realidad (*Realität*).

La necesidad forma parte fundamental del *Ser*-mediado. Él es el que lleva a cabo el tránsito directo del ser-uno al ser-otro, es decir, el paso de lo inmediato a lo mediado:

“Este tránsito de su *Ser*-vital (*lebendiges Sein*) en la necesidad-no-vital (*leblose Notwendigkeit*) se le aparece como una tergiversación (*Verkehrung*), que se media a través de la nada”²¹⁰.

²⁰⁷ G.W. 9, (*Phä*) p.200, líneas 25-28 (J. Redondo, p.467).

²⁰⁸ “Entonces el *Ser* puro es Esencia, porque aclara (*erklärt*) cada contexto de mediación (*Vermittlungszusammenhang*) para lo inesencial”. Bonsiepen (1977) op. cit., p.144.

²⁰⁹ G.W. 9, (*Phä*) §5, pp.11-12, líneas 22-35 y 1-2 (J. Redondo, p.115).

²¹⁰ G.W. 9, (*Phä*) p.201, líneas 11-12 (J. Redondo, p.468). Además podemos ver: “Vida y Autoconciencia tienen la misma estructura, ambas representan una misma autoigualdad (*Sichselbstgleichheit*), que su

Puede parecernos novedoso que, precisamente aquí, se mencione una mediación sin resistencia –mediación a través de la nada– y no se añada ningún otro rasgo aclaratorio, ni siquiera en las líneas que siguen al presente texto. Pues bien, de la mediación de la que se habla, que conecta con el tránsito entre lo vital –el *Ser*– y lo carente de tal vitalidad –la necesidad– implica que entendamos nuestra mediación como un *problema*. De la solución de dicho problema depende el sentido general que posee la necesidad en la *Fenomenología del Espíritu*: el papel pasivo –como lo será la esencia al mismo tiempo– para el ejercicio completo de la experiencia.

Tengamos en cuenta que, una experiencia que se quiera denominar a sí misma completamente, requiere de elementos activos y, complementariamente, también pasivos. De modo que la necesidad en su doble cara –interna y externa– presenta el carácter *vacío* que expresan sus elementos manifiestamente. Me refiero, en particular, al papel de la Esencia y el Tiempo en la Filosofía de Hegel. Asunto que estudiaremos detenidamente en el Capítulo VII *Religión*²¹¹.

3.3.2.3. Individualidad mediada: Individuo y Singularidad.

Resulta sencillo definir la individualidad a partir de los elementos que la constituyen, ya que sólo consta de su componente central; el individuo y de su concepto, establecido particularmente por la singularidad (*Einzelheit*). Pero mostrar cómo se articulan dichos elementos, es tarea concreta de la mediación.

El movimiento de mediación –en este caso ya de elementos activos– se incardina en todos y cada uno de los vivientes que se encuentran formando parte de la realidad. Aunque, lo que más nos interese de este problema, sea la capacidad de movimiento y proceso de la esencia, cuyo contenido –como veremos un poco más adelante– se compone de cualidad. Ante todo Hegel nos recuerda que:

“[En referencia a la Ley] La individualidad no se mueve aún de su posición y la unidad de ambas no se actualiza (*zu Stande kommen*) a través del movimiento mediado mismo, ni a través de la disciplina (*Zucht*). La realización de la esencia inmediata inadecuada [indisciplinada] (*ungezogen*), la válida (*gilt*) para la representación de una excelencia (*Vortrefflichkeit*) y para el acrecentamiento (*Hervorbringung*) del bienestar de la humanidad”²¹².

distinción extrae de su posición y se retrotrae (*zurücknimmt*) repetidamente en-sí” Bonsiepen (1977) op. cit., p.153.

²¹¹ Si queremos anticipar esta relación, Artola nos sitúa ante ella claramente: “Pocas páginas antes (*Phä*, 558, J. Redondo, 468) el tiempo es definido como el concepto mismo “der da ist”; el tiempo es el “*Dasein*”, el ser-ahí del concepto”. Artola, (1972) op. cit., p.224.

²¹² *G.W.* 9, (*Phä*) p.203, líneas 8-12 (J. Redondo, p.471).

La Ley (*Gesetz*) ejerce una doble función implícitamente: la que corresponde con su a) capacidad de individuación y especificación de todas las acciones particulares y b) la realización de su propio concepto –la singularidad (*Einzelheit*)– de lo real. Ambas *individualizaciones* requieren de una mediación que, al nivel de la esencia, particulariza al *Ser* convirtiéndolo en *Ser*-mediado –precisamente, la concreción que se lleva a cabo y que es característica de este Capítulo V *Razón*.

Por tanto, el concepto de individualidad se enlaza concatenadamente con el de determinación. De hecho estas tres especificaciones: mediación (*Vermittlung*), determinación (*Bestimmtheit*) e individualidad (*Individualität*) corren parejas en el proceso de construcción del *Ser*-uno que se lleva a cabo en los Capítulos I, II, III y V – como así se especifica en nuestro apartado *proposición especulativa*.

De modo que podemos enlazar el concepto de individualidad –como así lo especifica Hegel– con sus dos componentes principales: movimiento (*Bewegung*) y realidad (*Realität*). Ambos forman parte del *resultado* al que el *Ser*-mediado se somete a) en primer lugar como movimiento:

“Aunque la negatividad, o lo que es lo mismo lo que aparece como movimiento, se da en el En-sí simple como Determinación (*Bestimmtheit*); y el *Ser* o el En-sí simple será una porción (*Umfang*) determinada”²¹³.

Y, b) como realidad: “La individualidad actúa de naturaleza original determinada –como naturaleza original que es en-sí– en tanto que original-determinada, que es lo negativo en el En-sí y por eso es una cualidad (*Qualität*)”²¹⁴

Como podemos ver claramente, existe una relación –que va más allá de la mera referencia– entre la esencia y el movimiento que aparecen en el modo de individualidad y, finalmente, en su respecto cualitativo. Este es el proceso completo de mediación en el nivel de la individualización.

3.3.2.4. La individualización y la conciencia.

Una vez que nos encontramos en lo que está mediado y que hemos reconstruido el proceso de la individualidad, podemos asentar claramente todos aquellos matices que,

²¹³ G.W. 9, (*Phä*) p.216, líneas 12-15 (J. Redondo, p.496).

²¹⁴ G.W. 9, (*Phä*) p.216, líneas 15-18 (J. Redondo, p.496). Düsing nos aclara estos términos: “Las categorías de cualidad tiene para Hegel la significación de la ‘determinación simple’ (*einfache Bestimmtheit*); pero cada determinación se refiere a una contrapuesta a ella; en el retorno (*Rückkehr*) a sí es [la categoría], entonces, para-sí. Así se completa en ella el movimiento del Concepto; *Ser*, cualidad en general y *Dasein* serán, por esto, ‘Pensamientos’ o Conceptos determinados” Düsing (1976) op. cit., p.207.

producto del tránsito –hacia al *Ser*-mediado– y la realidad de dicha mediación, se nos presentan inmediatamente. Puesto que nos referiremos a una realidad que consideramos en virtud de sus momentos. De este modo y, a partir de una realidad de momentos, reconocemos (*anerkennen*) el contenido de cada uno en el peculiar movimiento –o, si se quiere devenir– que se produce en la propia necesidad:

“Lo que media (*Vermittelnde*) tendría de ser, lo que antes fueran ambas partes una, también la conciencia que reconocería (*erkännte*) en el otro un momento, su fin y acción en su porvenir (*Schicksal*), su propia esencia en esta necesidad”²¹⁵.

Precisamente Hegel reconoce la labor reunificadora de la mediación, no sólo ya como proceso, sino como constituyente esencial de la conciencia. La mediación, cuando la entendíamos como *dobles mediación*, trataba de la capacidad de determinación de su contenido. Este último texto anticipa efectivamente aquello que, en capítulos posteriores emergerá pleno de sentido:

“Cada conciencia se ha superado, por contra, como simple, esta mediación está completa (*ist vollbracht*) y sólo por esto, por que se ha completado, es autoconciencia inmediata de la sustancia moral”²¹⁶.

La Conciencia, cuando se media, toma a la Autoconciencia como inmediata para ella, haciéndola contenido –vacío– de su propia realidad. A partir de la determinación de esta operación, la *Ciencia de la experiencia de la Conciencia* puede abarcar tanto la *Autoconciencia*, la *Razón* –como hemos mostrado en este pequeño apartado– el *Espíritu*, la *Religión* y el *Absoluto*. Es decir, que la conciencia totaliza su contenido haciendo inmediato aquello que, para ella misma, sería tomado siempre como mediado.

De hecho mediar consiste en progresar, en mover y revolucionar el contenido de la Sustancia haciéndola un ser-otro. Por tanto, la finalidad exterior de la *Fenomenología del Espíritu* consiste en mostrarnos –como si de una radiografía se tratase– cada uno de los instantes –momentos– en que la conciencia se hace *cosa*, *yo*, *objeto*, etc. Así como interiormente, se convierte en la *Ciencia de la experiencia de la Conciencia*, cuyo objeto son todas y cada una de las figuras que van apareciendo consecutivamente, aunque su contenido no se desarrolle efectivamente de una forma consecutiva. Me refiero, a la acción peculiar de mediación que especifica –e individualiza– toda la realidad y cada una de las que existen dentro de ella particularizadamente.

²¹⁵ G.W. 9, (*Phä*) p.201, líneas 12-16 (J. Redondo, p.468).

²¹⁶ G.W. 9, (*Phä*) p.235, líneas 35-37 (J. Redondo, p.534).

Las figuras de la conciencia no acumulan contenido las unas sobre las otras sino que, más bien al contrario, lo van perdiendo en favor de una determinación y especificación –acción (*Tätigkeit*)– al nivel más alto del *Ser*. Las figuras no se complementan ya que poseen su propia especificidad y forman parte del momento en que el *Ser* se exterioriza para cada realidad. Por este motivo resulta tan importante el *Ser*-mediado porque, a partir de él, la realidad adquirirá consistencia como, por ejemplo; en la *Certeza*, en la *Razón* –si nos referimos al *Ser*-uno– y, en el *Espíritu* o en el *Absoluto* –si hacemos referencia al *Ser*-múltiple.

4. ESTABLECIMIENTO DE LA DIFERENCIA ENTRE ELEMENTOS Y FIGURAS EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*.

En la *Fenomenología del Espíritu* existe una clara diferenciación entre los elementos que la constituyen –el *Yo* y el *Esto*, si nos atenemos a la *Certeza sensible*– y las figuras que van apareciendo durante toda la obra y, finalmente, la componen. Nos referimos, evidentemente, a la *estructura de la realidad* que nos ofrece una nueva perspectiva –alejada del dogmatismo tradicional o del neocriticismo kantiano– para la comprensión del sistema hegeliano.

La concepción de elemento que se presenta en la *Fenomenología del Espíritu* consiste en los distintos términos (o partes) de la estructura que, mediados doblemente, nos ofrecen una realidad completamente aprehensible, con la que realmente podemos entablar relación¹. Los distintos elementos –que, unas veces pertenecen exclusivamente a una figura y, otras a varias figuras, pero en diferentes momentos– permiten el paso o el tránsito mediado en la figura misma. Tengamos en cuenta que cada elemento se encuentra inmediatamente en la realidad. Su ubicación presente y activa permite que la realidad se mueva (*fahren*) y sea experiencia (*Erfahrung*).

La delimitación del peso que tienen los elementos dentro de la *estructura de la realidad* en la *Fenomenología del Espíritu*, necesitó tres complejíssimos capítulos que explicaban no sólo *qué* era la Conciencia sino, sobre todo, *qué no* era. Pensemos que Hegel triplica una Figura en *Certeza*, *Percepción* y *Entendimiento*, asunto que el mismo Kant trató a lo largo de toda su *Crítica de la razón pura*.

4.1. La verdad que le corresponde a cada Figura: su contenido.

La *Fenomenología del Espíritu* posee un sentido inmediato –una referencia directa a su constitución– en la expresión “Ciencia de la Experiencia de la Conciencia”. El origen de esta “expresión” –auténtico contenido implícito de la obra– descansa en algo muy concreto, en la “cosa” misma. Ésta se determina en relación con dos estadios liminares del Ser: el *Absoluto* y el *Dasein*². Ambos se ponen en contacto para inaugurar

¹ Tal caracterización se presentaba ya en el periodo de Jena: “El movimiento anunciado se extiende ya al elemento del saber, esto es, dentro de sí mismo como la ‘unidad de la Verdad y de la Certeza’. Como tal elemento Hegel denomina al Saber (*Wissen*) el ‘concepto absoluto’” Trede (1975) art. cit., p.183.

² “Por lo que la existencia del *Dasein* es la autoigualdad (*Sichselbstgleichheit*) o la pura abstracción, que es abstracción de sí misma, o que su disolución es su desigualdad consigo misma –su propia interioridad y retorno en sí– su devenir” *G.W.* 9, (*Phä*) §54, p.39, líneas 29-32 (J. Redondo, p.156). En este sentido, podemos ver que el *Dasein* –aquél elemento que se nos presentaba como el más inmediato– es, sin embargo, lo más abstracto. Ser-abstracto (universal, *allgemein*) y ser-concreto (simple, *einzel*) significan para Hegel –en sentido especulativo– exactamente lo mismo. Véase nuestra explicación de la

la realidad tal y como la conocemos; tal y como la experimentamos. De modo que el *Absoluto* –vacío de contenido universalmente– se incardina en el *Dasein*³ –pleno de características simples. Su resultado lo experimentamos en todos los momentos de la realidad, ya que ninguno de ellos carece de universalidad o de simplicidad. Mucho menos, si nos referimos a su expresión en las distintas figuras.

A través de cada una de las figuras podemos ver –si tomamos cada una de ellas de forma independiente– el momento universal absoluto en el que se experimenta simultáneamente su acción y su movimiento: “Lo que comporta la relación (*Verhältniss*) de ambas, nos muestra entonces cada momento en el individuo universal, cómo se gana la forma concreta y la propia figuración (*Gestaltung*)”⁴. Esto supone –sin entrar en mayores detalles– que la Verdad no se encuentra fuera del proceso, sino que consiste en un resultado explícito que se produce “a través de él”⁵. Es, por tanto, la manifestación explícita de un contenido implícito exteriorizado.

Las distintas figuras que van apareciendo consecutiva y continuamente se constituyen a partir de unos elementos cuyo contenido, determinado en la exteriorización de su esencia, delimita su posición⁶ dentro de un proceso total que no deja ninguna realidad al margen:

“La Filosofía contempla por contra, no la determinación (*Bestimmung*) inesencial, sino a ella en cuanto que es esencial; no lo abstracto o lo irreal en su elemento y contenido, sino lo real, que se pone y vive en sí mismo, el *Dasein* en su concepto. Es el proceso, que produce sus momentos y los recorre, y este movimiento comporta lo positivo y su verdad”⁷.

“convertibilidad” entre forma y contenido del epígrafe *Proposición especulativa*. Para reforzar más aún nuestra posición en la relación entre el absoluto y el *Dasein*, véase el siguiente texto: “Dos notas señala Hegel en la Idea: el impulso (*Trieb*) y el proceso. El impulso se refiere a superar la separación que se manifiesta, de alguna manera, en la relación sujeto-objeto. El proceso es el que se produce al dividirse (*sich dirimieren*) la Idea en la individualidad y al retornar de esta individualidad hacia la universalidad en virtud del poder del sujeto (...) La actividad humana no se trata de apoderarse o de entrar en comunicación con el absoluto, sino de recuperar el absoluto que ella es”. Artola, (1972) op. cit., p.86

³ “El fundamento es lo que se indica anteriormente; [que] cada una de las determinaciones (*Bestimmungen*) tienen al *Yo*, como la Fuerza de lo Negativo o la pura realidad en la sustancia y en el elemento de su *Dasein*” *G.W.9, (Phä)* §33, p.28, líneas 20-23 (J. Redondo, p.137). A este respecto véase también: “El espíritu no es la simple manifestación de sí como algo que estático. El espíritu se manifiesta a sí mismo en la mediat en que reflexiona sobre la naturaleza y la hace salir de la inmediate con que se muestra inicialmente haciendo ver que no es otra cosa más que la expresión inmediata de la idea lógica”. Artola, (1972) op. cit., p.107.

⁴ *G.W.9, (Phä)* §28, p.24, líneas 15-17 (J. Redondo, p.132).

⁵ “La dialéctica termina en la unidad del yo que es sujeto de la conciencia pero no al nivel de la conciencia natural sino de la conciencia de la que nos dice Hegel que ‘es para sí misma su concepto y, por ello, inmediatamente el trascender sobre lo limitado y sobre sí misma porque lo limitado le pertenece’ (...) la realización de esta unidad y de esta trascendencia implica un proceso” Artola, (1972) op. cit., p.125.

⁶ “En todo caso la actividad de la reflexión es una ‘*Setzung*’ una posición” Artola, (1972) op. cit., p.61.

⁷ *G.W. 9, (Phä)* §47, p.34, líneas 28-33 (J. Redondo, p.148).

Precisamente en este proceso –donde se encuentra la verdad– la figura determina un universo necesario, a la vez que compatible, con la realidad en general y las otras figuras en particular. Sólo dentro de él –en el ámbito de la totalidad– puede ser posible la Verdad.

La primera figura, la *Conciencia* resalta por encima de las demás, el medio de acción que pone en conexión dos mundos –separados infinitamente en la estructura de la realidad. Nos referimos a la *Ciencia* como *Saber (Wissen)*⁸ –que expresa su esencia a través de un contenido determinado– y a la experiencia –ese peculiar viaje en que consiste la realidad cuando se la toma en movimiento– que fundamenta el camino de la Verdad.

La Verdad corresponde con la *Ciencia (Wissenschaft)* y esta, internamente, con la expresión de su esencia⁹. De modo que la distinción que se establece entre forma (proceso) y contenido (determinación) hace posible que se produzca en cada figura una polarización “elemental” al mismo tiempo que una mediación necesaria¹⁰. Estas dos acciones provocan que emerja el *tercero*¹¹ que ejerce como elemento la síntesis a través de la mediación básica o simple.

⁸ “El elemento del Dasein inmediato es, por esto, la determinación (*Bestimmtheit*), por la que distingue esta parte de la ciencia de lo otro (de lo que no es ciencia)” *G.W. 9, (Phä)* §35, p.29, (*Phä*) líneas 9-11 (J. Redondo, p.138). Apoyando nuestro comentario véase: “Este problema se plantea para Hegel dentro del problema más general de la relación entre el saber aparente y la ciencia o saber absoluto (...) Hegel parte del hecho aparente (*Erscheinung*) de la ciencia. De acuerdo con una idea fija en Hegel no basta la simple aparición para justificar su existencia. La ciencia posee una pretensión de verdad como no la tienen otras formas de conocer pero tal pretensión afirmada no es una justificación suficiente” Artola, (1972) op. cit., p. 117-118.

⁹ Artola señala que el término alemán *Ciencia, Wissen*, contiene en su raíz la Esencia (*Wesen*) y la Certeza (*Gewissheit*) que es una forma de *verdad*. Esta filiación de términos proviene del medievo, en el cual desde el término “essentia” surgen en alemán tanto *Wissen* como *Wesen*. Artola “Lenguaje y dialéctica de la moralidad en la *Fenomenología del Espíritu*” (1970), nota nº 6, p.480. In *Racionalidad e Idealidad II*. Ed. San Esteban, Salamanca, 1998, pp.469-498.

¹⁰ “Esta es la gran conclusión a la que nos lleva la lógica. La forma es la totalidad. Esto quiere decir que la forma es el principio de distinción de la Idea, pero los extremos de esa distinción son la forma misma y el contenido. Si en la lógica esencial forma y contenido constituyen una oposición en la que cada uno manifiesta al otro, aquí se ha producido una identidad. Pero esa identidad se constituye bajo la primacía de la forma” Artola, (1972) op. cit., p.99.

¹¹ “El *Dreieck* [triángulo] es eliminado (*zerrissen*) en el anterior ejemplo (*Beispiele*) y sus partes (*Teile*) arrojadas (*geschlagen*) en otras figuras (*Figuren*), que la construcción deja surgir en él” *G.W. 9, (Phä)* §43, p.32, líneas 29-31 (J. Redondo, p.145). El término “*Dreieck*” contiene un significado teológico que va más allá de su sentido matemático. El *Dreieck* es, por tanto, un *tercero* como lo es, para la teología cristiana, el *Espíritu Santo* en la *Trinidad*: “Esta triplicidad está en conexión directa con el misterio cristiano de la Trinidad. Más adelante veremos la función que la religión cumple en la totalidad del sistema hegeliano y, en concreto, el sentido del misterio de la Trinidad como representación de la triplicidad anteriormente citada. De momento podemos decir que al conocimiento religioso es una preparación del especulativo y preparación imprescindible”. Artola, (1972) op. cit., p.113. Para completar este argumento, H. Schneider nos ilustra sobre la importancia del *Dreieck*, en este caso, en su sentido teológico. Dicha referencia la lleva a cabo sobre un texto de Rosenkranz que menciona, como lo hace Artola magistralmente, el retorno: “Pero, a través del segundo *Dreieck* de lo segundo se ha formado el

Una vez que algo¹² –una realidad– se pone en movimiento, se anula lo anterior, aunque no de una forma absoluta o destructiva, sino a través de la superación (*Aufhebung*) de su ser-otro. Esta superación lleva consigo una pérdida que es, concretamente la eliminación (*Aufgehoben*) de su contenido. Entonces, cada nueva figura no contiene la anterior –como si de las capas de una cebolla se tratase– sino la superación de la precedente en su ser-otro y la anticipación de la siguiente con algunos rasgos comunes, la mayoría de ellos asociados a su Verdad –al proceso mismo– expresados en su Devenir concreto, que la convierta en otra distinta, al revolucionar su contenido.

En este orden de cosas nos podríamos preguntar: ¿hasta dónde podemos llegar con esta disposición –a partir de las figuras– que hacemos de la realidad? Hegel nos contesta clara y demoleidamente: “hasta el absoluto”, nunca más allá. En el límite del *absoluto* nos encontramos con la cosa, con lo simple y, por tanto, con el Dasein de la realidad –como se expresaba en el *Prólogo de la Fenomenología del Espíritu*: “En tal elemento irreal (*unwirklich*) hay entonces sólo verdad irreal”¹³. Allí no existe determinación alguna –ya que no puede darse mediación determinada– ni hay una separación clara entre los elementos y las figuras. Cada uno de los componentes del absoluto colabora en colapsar su acción y facilitar su retorno a la cosa, a la simplicidad¹⁴.

Otro de los ejemplos de retorno nos lo encontramos en el Capítulo IV *Autoconciencia* en el cual se concluye (*Schluss*), debido a la clausura de contenido, el ser-uno positivo de la experiencia. La primera figura de la experiencia –la *Conciencia*–

tercero inmediatamente, el regreso (*Rückkehr*) del todo en Dios mismo, o el ser-vertido (*Ausgegossensein*) de la Idea sobre el Todo. Lo que era sólo una confusión es, a través de este Espíritu uno-absoluto con Dios y, como tal se reconoce en él, Potencia efectiva en lo interno” Schneider (1975) art. cit., p.135 [citado del texto original de Rosenkranz *Hegels ursprüngliches System* reproducido en el cuerpo de texto]. A este respecto Schneider comenta que el *Dreieck* promueve una “construcción geométrica del sistema” Schneider (1975) art. cit., p.139 que nos lleva, directamente a la distinción que, a partir del Concilio de Nicea se lleva a cabo entre el Padre, el Hijo y, sobre todo, entre el Espíritu Santo. Tal trisección de lo absoluto divino conlleva una mediación sustancial: “El problema es el padre, que se distingue esencialmente de las otras personas y está inadecuado (*ungeeignet*) como Medio que media (*vermittelnde Mitte*)” Schneider (1975) art. cit., p.151. Finalmente añadimos a K. Comoth la que en “Hegels ‘Logik’ und die spekulative Mystik: über Typen des trinitarischen Symbolons” (1984), art. cit., pp.65-93, analiza pormenorizadamente la historia, génesis y simbolismo del término Dreieck. Para este asunto, véase nuestra sección *Proposición especulativa*, en especial la nota nº1.

¹² “La objetivación implicada por el Dasein, el ser-ahí como dado fácticamente y comprendido racionalmente, revela una objetividad fragmentada entre el *Etwas* ‘algo’ y *Anderes* ‘otro’” Artola, (1972) op. cit., p.26.

¹³ *G.W.* 9, (*Phä*) §45, p.33, línea 25 (J. Redondo, p.146).

¹⁴ “Así resulta que la desigualdad es un elemento negativo pero incluido dentro de un proceso cuyo punto de partida es la simplicidad indiferenciada y cuyo término es la verdad de sí mismo” Artola, (1972) op. cit., p.127.

busca su objeto fuera de sí y lo ubica abstractamente en la realidad, vaciándolo de contenido para conocerlo universalmente. Pero ahora, la autoconciencia, contrapuestamente, establece su objeto dentro de sí, lo hace “verdad de la certeza de sí mismo”¹⁵ o, si se prefiere, Saber de sí –*Ciencia*.

El Capítulo IV constata que la *Autoconciencia* es plenamente potente ya que no necesita buscar nada fuera de sí: ni su objeto ni su verdad, ni siquiera su experiencia¹⁶. Como figura, la autoconciencia puede desarrollar infinitamente la proposición especulativa –en su sentido “A=A”– sobre sí misma y sin resistencia. Tengamos en cuenta que la conciencia, en el nivel de la *Percepción*, buscará y conocerá un objeto, cuyo contenido se expresa en la vaciedad del fenómeno. Por tanto, no contiene nada concreto, sino más bien universal, y se expresará finalmente en un mundo de segundo orden meta-natural o supra-sensible.

Contrariamente, cuando la autoconciencia se sabe como Verdad de sí misma, se convierte en el reflejo de su propio poder y realidad. La autoconciencia es dual, polar y dominante –puesto que recibe la herencia del ser-uno– pero, es también, reflexiva, infinita y auto-consciente –y esto se lo debe a su contenido negativo.

La autoconciencia no puede quedarse sólo consigo misma, sino que tiene que exteriorizarse. El precio que paga por ello la convierte en el receptáculo perfecto para el Espíritu, auténtico elemento mediado e incardinado en la realidad.

¹⁵ Denominación con la que se conoce el Capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* y que aparece así rotulado en *G.W. 9, (Phä)* p.103 (J. Redondo, p.275).

¹⁶ “La autoconciencia se mostrará, por tanto, como un resultado y no como un presupuesto” Hyppolite (1974), op. cit., p.73.

4.2. La *Certeza sensible*.

4.2.0. Determinación de la *Certeza sensible*.

El capítulo primero de la *Fenomenología del Espíritu* comienza con la siguiente constatación: la ciencia –el *Saber*– puede ser tocada (puesta en contacto) y conocida en su respecto más inmediato: “El saber (*Wissen*), que es primeramente o inmediatamente nuestro objeto, no puede ser otro que él mismo que es Saber inmediato, saber de lo inmediato o de lo que es *Seiendes* [ser-determinado]”¹⁷. Hegel la denomina *Certeza sensible* o saber inmediato (*unmittelbare Wissen*). Pero esta *Certeza* se nos da o la producimos de la forma más pobre y abstracta¹⁸ en que es posible. Téngase en cuenta que tener certeza de algo es, habitualmente, poseer la verdad de algo. Aunque esa verdad sea parcial y se encuentre sometida al contexto en que se produce o al estado en el que emerge (*entsteht*)¹⁹. Si trasladamos este hecho a su doble caracterización – *certeza*, por un lado, y *sensible*, por otro– la encontraremos ubicada en el elemento más concreto de la realidad: en el *Esto*²⁰. Hasta aquí el análisis de Hegel puede resultar paradójico en varios sentidos:

¹⁷ G.W. 9, (*Phä*) p.63, líneas 4-8 (J. Redondo, p.197). En este sentido podemos ver el interesante trabajo de W. Becker *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Zur systematischen Kritik der logischen und der phänomenologischen Dialektik*, Verlag W. Kohlhammer Stuttgart, 1969, de cuya segunda parte *Die dialektische Theorie der Wahrnehmung als der systematische Ansatz der ‚Phänomenologie des Geistes‘* pp.108-165, destacamos el siguiente texto que completa y especifica la determinación de la *Certeza sensible*: “Con este capítulo inaugural la dialéctica eleva, en lo que el saber o la conciencia desembocan, cuando es Conciencia-objetual. La expresión ‘Conciencia-objetual’ indica en efecto a la conciencia misma, que percibe algo *intentione recta* [correctamente], en tanto que ve, oye, siente, gusta, etc.” Becker (1969) op. cit., p.108.

¹⁸ “Aunque esta certeza se produce en efecto ante sí misma como la más abstracta y pobre Verdad” G.W. 9, (*Phä*) p.63, líneas 16-17 (J. Redondo, p.197). A raíz de dicha determinación pobre y abstracta de la verdad surge, en este contexto, una relación estricta con el escepticismo. Uno de los autores que más y mejor ha trabajado este tema –sobre todo en relación con la *Certeza sensible*– es K. Düsing. En “Bedeutung des antiken Skeptizismus” He-Stu, n° 8, pp.119-130, realiza dicho análisis magistralmente cuando especifica: “La certeza sensible es para Hegel un ser-verdadero-real (*Fürwahrhalten*) inmediato de un objeto inmediato para la conciencia sensible. Lo verdadero es por tanto lo inmediato, el ser-puro o el puro-esto. El reino del mundo sensible no pertenece, como lo muestra el propio Hegel, propiamente a la certeza sensible, sino en primer lugar a la Percepción, porque el conocimiento de tal reino de la determinación múltiple de algo (*Etwas*) a través de la negación de lo que no es, requiere por tanto, una mediación” Düsing, art. cit., p.121.

¹⁹ “Lo universal es también en efecto lo verdadero de la certeza sensible” G.W. 9, (*Phä*) p.65, línea 14 (J. Redondo, p.200).

²⁰ “Yo, este, soy esta cosa, no por eso cierta, porque Yo me desarrollara como conciencia y me moviera en el pensamiento de lo diverso” G.W. 9, (*Phä*) p.63, líneas 20-22 (J. Redondo, p.198). Cuando nos referimos al *Yo* y al *Esto* (así como a la Cosa) tenemos que hacer una puntualización en cuanto a su carácter. De hecho, nos los vamos a encontrar especificados y distinguidos en el presente texto en mayúsculas y minúsculas. Cuando se remarquen en mayúsculas nos referimos bien al *Yo* o al *Esto* como *elementos* de la *Certeza sensible*. Sin embargo, cuando aparezcan en minúscula ambos términos significarán “mi yo concreto” o “mi esto concreto” como “cosas” (*Sache*) de la realidad. La particularidad de los términos –como elementos o realidades concretas– de la *Certeza sensible* la convierten en *Conciencia* que busca su ser-otro en la realidad de su propia constitución. Así pues se refiere “doblemente” a sí-misma en su respecto “elemental” y en el meramente “sensible” –como yo particular y

a) El primero de ellos se encuentra en el comienzo mismo: ¿por qué comenzar por lo más concreto y, sin embargo, otorgarle la importancia ontológica y especulativa más elevada?²¹ La respuesta a esta cuestión se encuentra en la peculiar relación que poseen los Capítulos I y VIII de la *Fenomenología del Espíritu*²². En ellos se produce el auténtico tránsito entre lo Universal (*Allgemein*) y lo Singular (*Einzel*) ya que, más allá de ellos, no existe nada²³. Así pues, la realidad es circular. Como afirma Artola:

“En la dialéctica de la certeza sensible aparecen ya por un lado esta misma certeza como actitud del yo frente a su objeto inmediato y el ‘nosotros’ que contempla (*zusehen*) esa misma certeza desde el punto de vista ofrecido por la reflexión sobre el lenguaje con que se “dice” aquella certeza”²⁴.

b) El segundo, aunque no menos importante, nos presenta el valor de lo concreto –en cuanto determinado– en la realidad. Será entonces cuando emerja el *Dasein*²⁵ –aquel elemento que en el *Prólogo* era caracterizado como la realidad sintética de primer orden– y cuyo devenir será el resultado del tránsito de la sustancia al sujeto.

Pero sin avanzar más de lo necesario –y dentro del ámbito de la necesidad– nos encontramos una vez más con lo concreto. La certeza sensible determina, como su propio título manifiesta, la validez del *esto* y de su significado. El objetivo primordial del presente capítulo se encuentra en realizar el tránsito justificado al *esto* como parte del contenido de la *Certeza*. O, dicho de otra forma: ¿por qué la certeza posee, como elemento, al “esto”? Teniendo en cuenta esta concreción –y determinación– la *Certeza* busca, indefectiblemente, un elemento que la eleve por encima de la contingencia, para

esto concreto: “Incluso la expresión déctica ‘esto’ no consigue la inmediatez del cercioramiento (*Vergewisserung*) sensible mismo” Becker (1969) op. cit., p.116.

²¹ “De nuestro análisis hay que retener este punto esencial: el singular supuesto [Hyppolite se refiere a la *Meinung* hegeliana] por la también singular certeza sensible es en realidad su propio contrario, es el más abstracto universal” Hyppolite (1974), op. cit., p.81.

²² Nos referimos, evidentemente, a las relaciones que Hegel establece entre el Absoluto y su incardinación en elementos determinados como el Estado, el Pueblo... que se ubicaban en los distintos *Aufsätzen* y, en especial, en el *Naturrechtsaufsatz G.W. 4*, pp.417-485 y en el *System der Sittlichkeit G.W. 5*, pp.267-361.

²³ “La dialéctica ha abandonado la cualidad en el tránsito del esto singular al ser en general, en el esto universal, pero queda en dialéctica de lo uno y lo múltiple” Hyppolite (1974), op. cit., p.86.

²⁴ Artola, (1972) op. cit., p.45. Véase además: “El lenguaje no se encuentra en condiciones de ser sustituido por el medio de referencia de la Percepción sensible –y, al mismo tiempo tampoco, porque también la Certeza de la existencia del objeto allí observado pertenece a la Percepción sensible. Tampoco a la expresión lingüística [se refiere a la expresión del ‘esto’] le pertenece como tal, que el objeto mismo exista reunido con ella [la expresión]” Becker (1969) op. cit., p.115.

²⁵ “En la *Fenomenología del Espíritu* se expone la conocida afirmación de que el lenguaje es el *Dasein* del sí-mismo (J. Redondo, 362-3). En Roces p.380 se avanza más y se afirma que es la objetivación del yo en cuanto que el yo es universal y es para otros (...) La existencia, el *Dasein* que es lenguaje consiste en ‘vernehmen’, escuchar o percibir (...) El espíritu, por tanto, adquiere existencia, en el sentido de *Dasein*, en cuanto manifestado y oído” Artola, (1972) op. cit., p.93.

hacerla universal²⁶. Además, la *Certeza* busca su objeto en la realidad y lo encuentra inmediatamente, como reflejo-de-sí²⁷. De modo que, de esta *Certeza* se pasa al *Esto* a través de la conciencia. Pero el *Esto* es, a la vez, *Yo* –individualidad que expresa la singularidad de su ubicación– como afirma Hegel taxativamente: “yo soy un puro esto”²⁸. De modo que la relación entre el *Yo* y el *Esto* se establece primeramente a través de su objeto.

La precisión de este comentario nos lleva directamente hasta el principio generatriz expresado en la proposición especulativa. En ella se produce el origen de la convertibilidad de lo *mismo* (“A=B”) que lo contiene todo. Su unidad responde –ya que en el absoluto es donde se produce la diferencia– a que es la más verdadera y completa de las relaciones que puedan establecerse en el nivel abstracto del *Ser*²⁹. En ella se da una identificación total entre el *Yo* y la cosa. De modo que el Capítulo I y el VIII se tocan en un punto: en el absoluto.

4.2.1. Por qué el *Yo* es una cosa (*Sache*). Reversibilidad de esta afirmación.

La conciencia inmediata se va abriendo paso, como *Certeza sensible*, desde el contenido simple en un ascenso a lo ilimitado –universal– del *Yo*. *Esto* se nos aparece como lo más verdadero. La conciencia es, en esa *Certeza*, sólo el *Yo*-puro.

El *Yo* y la cosa son inmediatos y simples. Ambos necesitan ser mediados desde fuera por algo que ya estuviera mediado, como la conciencia. Ésta, como parte –o región– del *ser* (*Bewusst-sein*) “toca” parcialmente a ambas –al *yo* y a la *cosa*. En cuanto al *Yo*, lo hace como universal abstracto y, en cuanto a la cosa, la toca como ser-inmediato. Ambas realidades, completamente diferentes en su constitución, son *esencialmente* la misma ya que, tanto el *Yo* como la cosa, responden a la ubicación que tienen en la realidad. Las dos son simples:

“Lo que no desaparece es el *Yo*, lo universal, de cuyo Ver (*Sehen*) no es ni el ver del árbol, ni de la casa, sino que es su Ver-simple (*ein einfaches Sehen*) lo que mediará (*vermittelt*) en adelante a través de la negación de esta casa; por esto lo

²⁶ “A la Idea absoluta le faltaba manifestarse, ya no como verdad absoluta, sino como simple certeza” Artola, (1972) op. cit., p.106.

²⁷ “La ‘certeza’ del objeto es además lo mismo que me procuro al ver, tocar, sentir, gustar y oler. Por eso Hegel la denomina con pleno derecho ‘sensible’” Becker (1969) op. cit., p.113.

²⁸ “Ich bin darin nur als reiner dieses, und der Gegenstand ebenso nur als reines dieses” G.W. 9, (*Phä*) p.63, líneas 19-20 (J. Redondo, p.198).

²⁹ “La certeza sensible ilustra así el primer teorema de la lógica hegeliana, que consiste en que al poner lo inmediato, el ser se descubre como idéntico a la nada. La posición del ser se niega a sí misma” Hyppolite (1974), op. cit., p.81. Vemos claramente qué dependencia tiene la realidad desde la convertibilidad entre el ser y la nada en el nivel de lo abstracto. Si lo establecemos en lo más concreto, veremos que se produce al mismo nivel de convertibilidad, aunque con “elementos” distintos. En este caso entre el *Yo* y la Cosa.

que se juega además es tan simple (*einfach*) y equilibrado [indiferente] (*gleichgültig*) frente a lo que son la casa y el árbol”³⁰.

A partir de esta propiedad, de la simplicidad que comparten *Yo* y cosa, vamos a establecer el tránsito que se produce entre ellos: entre lo inmediato-determinado y lo universal-indeterminado. Por tanto, el *Yo* y la cosa son convertibles al nivel de su ser-otro (simple). Esta primera transformación de lo inmediato se produce en la realidad mediada de la conciencia. Ella es el *tercero* –el medio– que provoca el cambio.

Yo soy, por tanto, un “esto”, una cosa que está determinada en la realidad y que consigo ser-determinado porque me encuentro en la realidad como *Dasein*. Por eso soy *yo*, una conciencia, que me muevo y me desarrollo en la diversidad del concepto. Lo esencial del Saber es que la cosa *sea*, que se produzca el tránsito entre la inmediatez simple (*einfache Einfachheit*) del *Esto* y la universalidad general (*allgemeine Allgemeinheit*) del *Yo*. Este tránsito se produce completamente mediado³¹.

La clave de este movimiento consiste en que ni el *Yo* ni la cosa poseen significado por separado. Son, por contra, el resultado de una *mediación doble* de lo múltiple. La razón de ser de una cosa reside dentro de ella, porque encuentra en el saber de lo sensible su esencia. De modo que, a esta inmediatez simple, le importa su verdad. La *Certeza* es la referencia inmediata (*unmittelbare Beziehung*) de la referencia singular (*einfache Beziehung*). La conciencia es *yo* porque es un ser-puro, es un “esto” que se encuentra determinado en la realidad del espacio, del tiempo y de la necesidad. Es, por tanto, un *ser* particular³².

Aquí entra en juego la distinción entre *Bedeutung* y *Beziehung* al nivel de la cosa misma³³. Hegel especifica que, más allá de la simple indicación (*Bedeutung*), de las distintas propiedades de una cosa, se encuentra su *Beziehung*, su referencia. La mera indicación de las propiedades de una cosa mostraría una vertiente sesgada de ella, como

³⁰ *G.W.* 9, (*Phä*) p.66, líneas 22-24 (J. Redondo, p.202).

³¹ “Pero la formulación de las determinaciones (*Bestimmtheiten*) y propiedades pertenece a la dimensión del ‘conceptuar’ que, como la dimensión de la mediación, se mantiene alejada de la esfera de la interpretación de la certeza sensible, porque entonces se abandonaría la referencia inmediata al objeto” Becker (1969) op. cit., p.120.

³² “Por otra parte, en el simple hecho de conocer un objeto sin más, la conciencia se percata de que para ella (*für ihm*) una cosa es el en-sí y otra es el saber o el ser del objeto para la conciencia” Artola, (1972) op. cit., p.122.

³³ *G.W.* 9, (*Phä*) p.63 líneas 24-33 (J. Redondo, p.198) donde aparecen claramente ambos términos. Además véase: “El recurso a la determinación (*Bestimmtheit*) indica ya una referencia (*Beziehung*) mediada al objeto. Consecuentemente la certeza sensible no podría ser como tal ver por ejemplo el blanco de esta casa, sino totalmente de un ‘esto’” Becker (1969) op. cit., p.123.

si la cosa se encontrase cerrada, clausurada y no se pudiera hacer nada más con ella. Por contra, la citada referencia se produce de una forma doble, por un lado, desde la cosa hacia el *Yo* y, desde el otro, del *Yo* a la cosa misma. Una referencia es siempre una función relacional, sea al nivel del *Ser* o, más concretamente, al nivel de la cosa. Lo importante consiste en lo que nos indica el contenido esencial de una cosa. Cuando se establece la relación doble, ésta surge desde la *Conciencia*, que es el término mediado y, por ende, las abarca a las dos. El ser-mediado necesita de una referencia ya que, de lo contrario, se encontraría incompleto y, por ende, vacío. De esta forma lo encontraremos cuando estudiemos la *Percepción*, cuyo constitutivo interno son las propiedades de las cosas.

4.2.2. Determinación del Ser-objeto: el Yo.

Cuando reflexionamos³⁴ no nos encontramos con lo que es inmediato, sino con la distinción –con lo mediado³⁵. A partir de la distinción (*Unterschied*), certificamos cómo la inmediatez se atiene a sus momentos, a lo determinado de la realidad: aquello que se ve. Pero si queremos distinguirlo –de lo que no se puede ver, de lo que es sólo relación (*Verhältniss*)– le damos el carácter de auténtica realidad y hemos de mediarlo. Esta mediación valida una cosa a través de *otra*, equiparándose ambas en la realidad, asumiendo su identidad a través de la diferencia y estableciendo su reversibilidad (*Wechselwirkung*). De modo que el *Yo* se nos presenta convertido en un elemento más mediado:

“Si reflexionamos sobre esta distinción, entonces se produce que ni lo uno ni lo otro son solo inmediatos en la certeza sensible sino mediados al mismo tiempo. *Yo* tengo la certeza a través de otro, en efecto, de la cosa, y esta es [se da] en la certeza a través de otro, en efecto, a través del *Yo*”³⁶.

³⁴ Nótese que empleo el término en plural, ya que Hegel distingue claramente entre el *Yo* como elemento de la Conciencia y el *Nosotros* (*Für uns*) que ejerce la función de la reunión de los distintos yoes. Como esta reunión es imposible, ya que no existe un *Yo* supra-sensible, Hegel se refiere a ella con el término “nosotros”, al mismo tiempo que, a la reflexión subjetivamente.

³⁵ “Este Ahora que se mantiene no es inmediato, sino mediado” *G.W.* 9, (*Phä*) p.65, líneas 5-6 (J. Redondo, p.200). Además véase: “La misión de la reflexión consiste, como hemos señalado, en trascender lo concreto inmediato, pero no en cuanto concreto, precisamente, sino en cuanto inmediato. Como veremos, la concreción es característica de la verdad, no así de la inmediatez. La inmediatez significa lo dado, aquello que se presenta ante la conciencia, lo que es ‘vorhanden’” Artola, (1972) op. cit., p.58.

³⁶ *G.W.* 9, (*Phä*) p.64, líneas 8-11 (J. Redondo, p.198). En este sentido véase: “[La autorepresentación (*Selbstdarstellung*)] la deja libre en efecto de todo el saber como el modo de la referencia propia de lo inmediato a sus objetos, que tiene la mediación como contenido. Por eso la retiene como su propia verdad de la opinión (*Meinung*) de la ‘certeza sensible’, que se podría asegurar al margen de la existencia de la cosa” Becker (1969) op. cit., p.112.

A partir de él atravesamos cualquier realidad. Este *Yo* deja de ser un elemento trascendental y pierde la vigencia que, por ejemplo Kant le había otorgado en la *Kr.V*: “El *Yo* debe acompañar necesariamente mis representaciones”³⁷. Ya no es una categoría o concepto puro, sino que baja, aterriza (*steigt herunter*) en la realidad y termina identificándose con el “esto” que, precisamente, es lo más concreto. El *Yo* se vacía convirtiéndose en un *elemento* más, con igual peso e idéntica vigencia que el “esto”.

Por tanto, la *Certeza sensible* se mueve. Y realiza este movimiento a través de la esencia –en la que consiste su forma, que no se encuentra determinada– y no como realmente es: en la superación misma. En esto consiste su tránsito (*fahren*): en su propia experiencia (*Erfahrung*)³⁸. La primera referencia que establece la *Certeza* con sus elementos nos la proporciona su esencia, ya que posibilita el tránsito hacia lo que no es ella misma: hacia su ser-otro. Este movimiento se entiende siempre como resultado³⁹. El *Yo* es, para la *Certeza sensible*, una parte del saber que, expresado en su objeto, refleja al mismo tiempo, la esencia, lo verdadero y, a la vez su propio “esto”⁴⁰. De modo que el *Yo* se sabe verdaderamente en su objeto⁴¹. Éste es, por tanto, el reflejo de su esencia y el resultado de su mediación en la realidad⁴².

³⁷ Véase *Kr.V.*, ed. cit., §16. Véase en este sentido: “Si, en efecto, cada determinación (*Bestimmtheit*) de un objeto a priori vale como producto de la subjetividad, entonces sólo puede ser mostrado en la certeza sensible la inmediatez reclamada de la referencia al objeto, [sólo] si el objeto mismo se toma como una inmediatez no-mediada” Becker (1969) op. cit., p.120.

³⁸ “La certeza sensible ha sido expulsada del objeto, aunque aun no [está] superada, sino sólo sumergida en el *Yo*; y habrá de verse lo que muestre la experiencia sobre ésta su realidad” *G.W. 9, (Phä)* p.66, líneas 9-11 (J. Redondo, p.202).

³⁹ “En el saber absoluto ya no hay separación ni oposición entre el saber y su objeto. Pero sí permanece un rasgo formal –en el sentido en que forma es principio constitutivo del todo y de la unidad– común. Este rasgo se refiere a que la verdad plena es siempre totalidad y totalidad no abstracta, indiferenciada, sino totalidad resultante” Artola, (1972) op. cit., p.131. Véase también en relación con la noción de resultado en Becker (1969) op. cit., p.150.

⁴⁰ “Mencionamos también lo sensible como un universal; lo que nosotros decimos es: Esto, esto es, el Esto universal, o el Ser en general” *G.W. 9, (Phä)* p.65, líneas 15-17 (J. Redondo, p.200).

⁴¹ “Pero el momento de la consciencia aparece como el momento de la separación, de la distinción entre sujeto y objeto, de la certeza y de la verdad” Hyppolite (1974), op. cit., p.78.

⁴² “No hacemos sólo esta distinción entre la esencia y el “ejemplo” (*Beispiel*), de la inmediatez y de la mediación, sino que la encontramos en la certeza sensible misma; y hay que tomarla en la forma en que ella [la distinción] es en ambas, no como la determinamos” *G.W. 9, (Phä)* p.64, líneas 12-13 (J. Redondo, pp.198-99).

En el esquema 1 se expone abreviadamente cada uno de los términos dentro de las relaciones entre el *Yo* y la Cosa. El esquema representa parcialmente la extensión gráfica del *Yo* (singular) y la cosa (en su diversidad). De modo que sus distintas implicaciones son recíprocas. El camino del *Yo* a la cosa es doble.

	ESQUEMA 1		
Ser-inmediato	Ser-mediado		Ser-inmediato
[Singularidad]	<i>Yo</i> (conciencia) = Cosa (Esto)		[en su diversidad]
Einzelheit	Ser puro(Uno)		Verschiedenheit
	Inmediatez simple		

Por tanto, el *Yo* no se toma a sí mismo inmediatamente –aunque sea inmediato– sino que lo hace a través de su *Saber* (*Wissen*) –un saber que es Certeza (*Gewissheit*), media y efectúa lo que él mismo no puede realizar ni saber de sí-mismo– de su propia esencia, de su contenido como elemento y de su vigencia dentro de la realidad, estableciendo así su peso ontológico⁴³.

La última parte del proceso –aquella que va más allá del tránsito de la sustancia al sujeto– que determina efectivamente cada elemento de la realidad en forma de figura y que, a continuación, especifica su contenido, se denomina reflexión⁴⁴. Cuando Hegel menciona esta última parte del proceso de la realidad, se refiere, directamente a su concepción de la Filosofía como resultado. Esta concepción filosófica lleva consigo que la reflexión deje de ser una categoría “pura” de la razón y se convierta –efectuando un giro epistemológico– en incardinación de los elementos universales en los particulares o simples. La realidad, vista desde el punto de vista de la reflexión, es relacional y su contenido se encuentra abierto, a la vez que especificado, en cada realidad concreta. Reflexionar consiste en hacer del Ser una realidad: bien un ser-mediado –cuando su contenido pasa por la proposición especulativa–, bien un ser-inmediato –cuando la realidad de su resultado consiste en ser-en la realidad (*Seiendes*). Estas dos realidades, ser-mediado y ser-inmediato constituyen el sí-mismo (*Selbst*) de la realidad que busca, incansablemente su ser-otro.

De modo que, a partir de este momento –justo en la reflexión misma– nos preguntaremos por la vigencia –esto es, por el peso específico– que posee cada cosa (cada elemento) dentro de la *estructura de la realidad*. Por tanto, emergerá lícitamente la pregunta “¿qué es *esto*?” Ella misma refleja ya el sentido y la validez que mantiene a cada realidad (*Wirklichkeit*) –dentro del conjunto que es la Realidad misma (*Realität*)– en un lugar (Aquí) y en un tiempo (Ahora)⁴⁵. Estas dos connotaciones elementales de la

Reine Beziehung.

⁴³ “En ella [en la forma] es uno como el ser determinado inmediatamente simple (*einfache unmittelbar seiende*), o como establecido (*gesetzt*) en la esencia, el objeto; aunque lo otro, el Saber, en tanto que lo inesencial y mediado, que no es sólo en sí, sino a través de otro, el *Yo*, que sabe por esto el objeto, porque él es y que puede ser o no ser” *G.W. 9, (Phä)* p.64, líneas 15-18 (J. Redondo, p.199).

⁴⁴ “Es claro que Hegel no reduce la tarea de reflexión a la filosofía estrictamente considerada (...) Por esta razón filosofar es pensar, pero como ‘Nachdenken’, como ‘repensar’. El resultado del filosofar consiste en que las representaciones de la conciencia son sustituidas por conceptos. De ahí que el desorden de la conciencia más inmediata se sustituya por el orden de los conceptos, de las leyes resultantes, etc” Artola, (1972) op. cit., p.63.

⁴⁵ “Ha de preguntársele [a la certeza]: ¿Qué es el esto? Si lo tomamos en la figura doble de su Ser, como el Ahora y como el Aquí, entonces la dialéctica es lo que tiene en él [en el ser y] cobrará así una forma comprensible, como es el *selbst* [sí-mismo] mismo” *G.W. 9, (Phä)* p.64, líneas 29-30 (J. Redondo, p.199).

realidad (*aquí y ahora*), son las que encontramos como constituyentes efectivos de toda realidad –de cualquiera– que se encuentre determinada. De modo que la *Certeza sensible* se limitaría a demostrar, como si fuera un teorema matemático –pensemos siempre en la dependencia de la proposición especulativa– lo que es; lo que hay. No sólo lo que sucede⁴⁶, sino lo que existe, lo que se da tácticamente, como el Dasein. Esta *Certeza* no puede ir más allá de ella, ya que sólo reconoce lo que existe (Aquí y Ahora) y delimita la forma en la que se produce (el *Yo* y el *Esto*) –otro asunto será, cómo se incardina el absoluto en la realidad lo cual hemos tratado ya en la mediación simple. La *Certeza* es, como figura, la esencia del Ser –el reverso del Absoluto– con el que se relaciona sensiblemente. Las cosas que permanecen en todos y cada uno de los “esto” – y su esencia en relación con la estructura de la realidad– consisten, internamente, en negarse y mediarse. Por eso, precisamente, las relaciones entre el Ser y la *Certeza* se producen a través de la Determinación.⁴⁷

La *Certeza* intenta (*versucht*) aquello que el resto de las figuras no pueden ni siquiera desarrollar: desdoblarse en el *Yo* y en el *Esto* conservando, al mismo tiempo, su unidad. Pensemos que la *Certeza* representa en la *Fenomenología del Espíritu* –y dentro de la proposición especulativa– junto con los Capítulos II y III; *Percepción* y

Cuando nos encontramos en el estadio de la *Certeza sensible*, residimos en la introducción al saber absoluto, que no puede ser deducido, sino mostrado a través del aquí y el ahora. Este hecho se indica claramente cuando se contempla lo inmediato y se ve que ha cambiado. El escepticismo se muestra, por tanto, al nivel de la cosa: “Lo que el esto inmediato y sensible puede ser es, también transformable (*veränderlich*)” Düsing, art. cit., p.122.

⁴⁶ Kant entiende en la *Crítica de la Razón pura* lo que sucede como *was geschieht*. Lo que sucede se produce desde lo precedente. Así *was geschieht* sigue a *das vorhergeht*. Con esto se amplía el concepto de consecución o *Zeitfolge* que es, para Kant, lo que imprime el carácter de devenir. Dicho con sus propias palabras; cuál es el principio de la distinción de dos fenómenos entre sí: ‘Ésta [la consecución subjetiva de la aprehensión de la Consecución objetiva de los fenómenos en su distinción] descansa en el orden de la diversidad del fenómeno, según la cual, la aprehensión del uno [de un fenómeno] que le sigue (*was geschieht*) se sigue del otro que le precede (*das vorhergeht*) según una Regla”. *Kr.V.*, ed. Cit., A193. Por tanto, en la teoría kantiana no *existe* más que la consecución de fenómenos, los cuales no se distinguen entre sí, salvo por que uno precede –o sigue– al otro. El criterio de distinción descansa en una secuencia “continua” que constituye el contenido del “devenir”. Dicho contenido corresponde con los fenómenos. Por ende, el devenir es movimiento de “fenómenos” cuyo contenido es formalmente vacío –o una intuición empírica (*Kr.V.*, A22).

⁴⁷ La determinación o *Bestimmung* supone una reflexión mediada que ubica a cada realidad –y a la realidad misma– especificándola (*stimmen*). De modo que, cuando determinamos “algo”, apostamos por ello y lo afirmamos frente a lo demás aseverando, bien sus características, bien su estructura, su peso en la realidad o cualquier otra circunstancia que lo rodee y lo peculiarize. Véase *G.W. 9, (Phä)* p.65, líneas 31-37 (J. Redondo, p.201). A este respecto véase también el siguiente comentario de Artola: “El algo es un ser determinado. Como tal incluye una doble determinación. Por un lado es ser, no el ser indeterminado inicial, sino un ser determinado. En cuanto ser dice relación consigo mismo, igualdad consigo mismo. Es un ser en-sí. Pero en cuanto determinado el algo implica separación, negación. En este aspecto el algo es lo ‘otro’. Pero esta alteridad no es simple no-ser sino ser-para-otro” Artola, (1972) op. cit., p.121.

Entendimiento, el lugar de la positividad y el momento de la unidad⁴⁸. Estos tres primeros capítulos desdoblán “triplemente” la figura de la Conciencia. Este desdoblamiento consiste en una parte del proceso en el que ni el *Yo* ni el *Esto* – infinitamente alejados por ser contrarios en la realidad– son ajenos a sí mismos, ya que se co-implican en la determinación de su contenido. Ambos son el ser-otro de sí-mismos.

Una vez en la unidad de la *Certeza sensible* –en el lugar en el que la realidad es aquí y ahora simple– podemos ver que, tanto el aquí como el ahora, se determinan a partir de un ejercicio de negatividad reflexivo.

4.2.3. Establecimiento de las relaciones polares para la determinación de la estructura de lo real.

A partir de la determinación y clasificación de los distintos elementos que hemos realizado –que nos muestra la vigencia de la *Certeza sensible* como parte indispensable de la realidad– nos disponemos a establecer la importancia de las relaciones polares –expresión directa de la proposición especulativa– en dos niveles básicos. El primero corresponde con el de la relación cualitativa⁴⁹ o conjunto de elementos polares –como el *Yo* y la cosa– establecidos a partir de su igualdad o paridad. Y, el segundo, que consiste en la construcción de la *estructura de la realidad* –auténtico contenido articular de la *Conciencia*– de la que resultarán las distintas figuras de la *Conciencia*.

Así pues, en este ámbito de relaciones cualitativas, ni el *Yo* puro ni la cosa poseen significado por separado para ser Mediación de lo diverso (*mannigfaltiger Vermittlung*)⁵⁰. La mera suposición⁵¹ de que el *yo* o la *cosa* puedan darse por separado –

⁴⁸ “Es preciso que esta unidad se produzca partiendo de la concepción dialéctica de las relaciones entre concepto y objeto” Artola, (1972) op. cit., p.124. Véase además: “[Hegel] muestra en efecto la conclusión, en tanto que ve justamente en este estado de cosas (*Sachverhalt*), que la ‘certeza sensible’ sea propiamente, y como tal, la ‘unidad’ de esta posición incompatible y el movimiento del ser-uno al ser-otro” Becker (1969) op. cit., p.121.

⁴⁹ A este respecto podemos ver el siguiente texto: “La realidad empírica, en cuya Percepción aparece la ‘certeza sensible’ como ‘un conocimiento del reino infinito’, se ha determinado esencialmente a través de la diferencia cualitativa y cuantitativa: como fundamento de la diferenciación (*Differenziertheit*) cualitativa los objetos empíricos se encuentran como tales objetos especiales (*besonderen*); [y] como fundamento de la diferenciación cuantitativa se dan objetos múltiples (*vieles*)” Becker (1969) op. cit., p.110.

⁵⁰ Véase *G.W.* 9, (*Phä*) p.63, línea 26 (J. Redondo, p.198). Véase además: “Si Hegel afirma que en el punto de vista de la conciencia que se denomina ‘certeza sensible’, tanto el *yo* como la *cosa* no tienen ‘la significación de una mediación de lo diverso’, podríamos pensar entonces que este punto de vista (*Einstellung*) sustenta (*unterbelichtet*) en cierto modo la multiplicidad en el objeto” Becker (1969) op. cit., p.119.

⁵¹ Y en este punto tenemos que matizar la traducción de Roces –con la que no estamos de acuerdo– del término *Meinung* por el de “suposición”. Ningún alemán “supone” más que lo que sabe y no ignora más

e inmediatamente— se rompe en el momento en que han de contar con la mediación de la conciencia⁵². La determinación de esta instancia —conciencia— como elemento central y articular de la *Ciencia de la Experiencia* —sive Fenomenología—, engarza con la ulterior figura del Espíritu⁵³. Tengamos en cuenta que los capítulos I al III de la *Fenomenología del Espíritu* son la trisección (*Dreieck*)⁵⁴ de la figura de la Conciencia completa. Su totalidad se encuentra expresada en el *Esto* (Capítulo I) la *Percepción* (Capítulo II) y su reverso (Capítulo III) o *Entendimiento* (*Verstand*).

De este modo, el surgimiento polar de las relaciones entre *Yo* (*Ich*) y cosa (*Sache*) se produce a través de la *Conciencia* y del esto respectivamente⁵⁵. Ambos elementos constituyen el despliegue cualitativo⁵⁶ de la relación establecida en la unidad

de lo que no puede ser siquiera suyo —como señala Artola acertadamente— Artola (1972) op. cit., p.58, nota 26. Así pues, *Meinung* será, cuando menos “opinión” y, si se quiere ir un poco más allá, “lo mío que me es propio” (mi subjetividad) de aquí surgen *mein*>*meinen* como en el caso del pronombre ‘*mein Kopf*’ o el del sustantivo ‘*meine Meinung*’. Pronombre, sustantivo y verbo, significan, por tanto, mucho más que una mera opinión: consisten en una posición.

⁵² Véase la relación original de la conciencia y el ser en el término alemán conciencia (*Bewusstsein*). En el se encuentra la peculiar relación del saber (*Wissen*) —a través de su participio pasado *bewusst*— con el ser (*Sein*). Podríamos decir, parafraseando a M. García-Baró, que la conciencia es una parte —o una región— del ser, al cual se refiere a través de su constitución interna. De modo que el Ser es, internamente —como contenido— conciencia. Crf. *Vida y mundo* ed. cit.

⁵³ “En esta manifestación es necesario que el espíritu ponga un mundo como suyo y a partir del cual pueda afirmarse el espíritu como libertad, esto es, como absoluto” Artola, (1972) op. cit., p.112.

⁵⁴ En nuestra explicación de las relaciones entre los tres primeros capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* con el quinto (Razón), encontramos en Schneider, una referencia directa a Kimmmerle que nos hace pensar en dicha relación de la siguiente forma: “Kimmmerle [*Zur Chronologie von Hegels Jeaner Schriften*] data el fragmento del *Dreieck* en el año 1804 argumentando que, desde Hegel hasta la ‘*Konstruktion des Tieres*’ lleva a cabo una construcción triangular de la naturaleza y presupone el estudio a fondo de la naturaleza” Schneider (1975) art. cit., p.170.

⁵⁵ En este esquema establecemos la equiparación par entre los distintos elementos que nos encontramos en la *Certeza* sensible. Esta relación es, como puede verse claramente, polar y se manifiesta en la noción doble de equilibrio e indiferencia con que corresponde el término alemán *Gleichgültigkeit*.

ESQUEMA 2

YO (ICH)	=	ESTO (DIESES)
SABER (WISSEN)		OBJETO (GEGENSTAND)
AHORA (JETZT)		AQUÍ (HIER)
MEDIADO (VERMITTELT)		INMEDIATO (UNVERMITTELT)

⁵⁶ Cuando empleamos el término “cualitativo” para determinar una realidad, lo hacemos con la orientación original de Hegel. Ante este hecho y para resaltarlo con más notoriedad, Hegel emplea el término alemán *Beispiel*. En él se nos ofrece la muestra más fidedigna de aquello que en la esencia es en-sí, aunque se “exprese” de forma distinta. Un “ejemplo” (*Bei-spiel*) consiste en la operación de exteriorización que se incardina en un producto determinado de la realidad, aunque siempre bajo una referencia a su interior (*bei*). Por ese motivo, el *aquí* y el *ahora* son una “casa”, un “árbol” o las doce del mediodía ya que, no importa tanto la ejemplificación, cuanto el sentido “exterior” que el ser-en-sí (el ser-uno) o la esencia, manifiesta “exteriormente” en su ser-otro. Recordemos que en el *Prólogo*, *G.W.* 9, (*Phä*) §5, p.11, líneas 28 y ss ya se establecía una equiparación entre necesidad interna y externa, a través de “lo mismo” (*dasselbe*). En este punto véase también Hyppolite (1974), op. cit., p. 90 y Duque: “La expresión final: “cabe nosotros” vierte —inadecuadamente— el orig: *bey uns*, de difícil traducción (...)” (1998), op. cit., p. 512 nota nº1162.

("A=B"). Por tanto, ni el *Yo* ni la cosa poseen propiedades –cuantitativas– y, sin embargo en este momento se encuentran ubicadas cualitativamente, con pleno derecho, dentro de la estructura de la realidad –no como en el caso del Capítulo II, donde no se delimitan ni el *Yo* ni la cosa (Sache), sino la *Percepción* y una “cosa” (*Ding*) con propiedades.

El comienzo polar de la ecuación constata plausiblemente que el *Yo* y la cosa no son lo mismo pero, en cambio, su convertibilidad expresa la unidad y la pluralidad. Así se mezclan en la realidad “A=A” y “A=B”. Por un lado, el *Yo* es mediato y la certeza resulta inmediata (esto). La ciencia (*Wissen*) no puede ser nada esencialmente si no posee un objeto, si no se encuentra determinada y, a la vez, es inmediata. Por otro lado, al objeto se le da (otorga) todo en la certeza sensible. *Esto* supone que es lo más determinado y, por tanto, que posee un contenido que se llama concepto (*Begriff*).

4.2.4. El Ahora como elemento mediado cualitativo

Para explicar el tránsito mediado entre el *Yo* y su objeto, hemos de partir del “ahora”, ya que su vigencia –su peso dentro de la realidad– viene determinado por una negatividad fundamentadora⁵⁷, que es paso previo a la mediación entre los elementos de la *Certeza* sensible –en este caso entre el *Yo* y el *Esto*. De ahí que la simplicidad del “ahora” –la reunión sintética en un punto⁵⁸ (*Punkt*) del devenir– resalta su contenido indiferente (*gleichgültig*). Dicha indiferencia consiste en la igualdad –no sólo ontológica sino, especialmente, entitativa– de su ubicación en la realidad, de su posición. El “ahora” juega el papel mediador a través del cual pasan todos los momentos de la realidad. Su función consiste en dejarse atravesar sin la resistencia –aunque con la perentoriedad de su efímero contenido, ya que es solo instante– que su contrapuesto, pleno de contenido mantiene: el aquí.

El ahora momentáneo, sintetizado en la figura del *Ahora* –como ya conocemos expresado en los términos *Ya*, (*Jetzt*)– es simple⁵⁹. Esto significa que su composición interna, su contenido, se encuentra resuelto: simplemente *es*. Su existencia mediada

⁵⁷ Véase *G.W. 9, (Phä)* §5 p. 11, líneas 24 y ss (J. Redondo, p.115) .

⁵⁸ Véase *G.W. 9, (Phä)* p. 67, línea 30 (J. Redondo, p.204). La peculiar determinación de un punto se define de la siguiente forma: “un punto en el fluir (*Fliessen*) temporal” Becker (1969) op. cit., p.143.

⁵⁹ “Si yo hiciera, en efecto, la diferencia principal entre la significación de la expresión ‘ya’ que muestra cada ‘ya-temporal’ posible y el ‘ya-temporal’ fáctico, entonces podría decir sin lugar a dudas que el momento (*Augenblick*) en que profiero la palabra ‘ya’, es el mismo que el ‘ya-temporal’” Becker (1969) op. cit., p.140. Tengamos en cuenta que, cuando Hegel se refiere al *Jetzt*, emplea un término que en castellano cuenta con dos traducciones: ahora y ‘ya’. Ambas muestran matices diferentes que, como señala Becker, expresan lo proferido (*ya*) y el momento (*ahora*).

permite, como decíamos, el tránsito hacia cualquier momento. El dejarse penetrar y el ser-simple se reúnen en la determinación cualitativa, frente a la determinación cuantitativa del “aquí”. Tengamos en cuenta que el aquí es siempre “algo” (un lugar, una región) en el cual se habita o por el cual se transita⁶⁰.

4.2.5. Tránsito al ser-otro

Nuestra *Certeza sensible* se refiere al mismo tiempo y en el mismo nivel de determinación cualitativa al *Yo* y al *Esto*. Estas dos determinaciones contrapuestas emergen frente al *Yo* puro (vacío de contenido) y al mero ser-sensible de las cosas⁶¹. El objetivo fundamental de la *Certeza* consiste en ser-sensible y en tomar al *Esto* como elemento mediado del *Yo*, respectivamente. De modo que el *Yo* busca su objeto más allá de sí mismo, fuera de sí. Paradójicamente esta búsqueda le lleva a la identificación de su ser-otro consigo mismo. Es, por tanto, en la tensión entre el *Yo* y el *Esto* donde se juega la validez de la *Certeza*.

La *Certeza* afirma, valida y establece aquello que es sensiblemente: el *aquí* y el *ahora*. *Estos* dos elementos de la realidad comparten una misma igualdad en la determinación, aunque se diferencian en la particularidad de su ejercicio: cuantitativa para el aquí y cualitativa para el ahora.

Pensemos ahora, dentro de este esquema de relaciones, qué elemento es el que no se encuentra incluido dentro de la realidad. Podemos ver, efectivamente, que tanto el “aquí” como el “ahora”, incluso el *Esto*, se encuentran incluidos –en diversas formas, o manifestaciones– en la realidad pero ¿qué vigencia posee el *Yo* dentro de ella, más allá de su consideración idealista o meramente trascendental? Para contestar a esta cuestión hemos de revisar su especificación como elemento fundamental, a través del cual se efectúa el tránsito hacia el ser-otro.

El *Yo* –en su inserción como elemento– representa algo más que una realidad concluida. No sólo podemos hacer una distinción entre el *Yo*-universal y el particular – que todos y cada uno de los seres poseen–, sino que hemos de ir allende esta distinción. Hegel nos plantea el *Yo* como generalidad (*Allgemeinheit*) o universalidad, aunque no en su sentido extensivo, sino intensivo. El *Yo* de la *Certeza sensible* corresponde con

⁶⁰ En la *Filosofía Real* se delimita tanto en el plano como en el punto etc. las distintas síntesis metafísicas de lo especulativo: “Este carácter de inmediatez, en el que los momentos se disuelven (*sich auflösen*), es aquello que fue recordado, en efecto, que la distinción de sus dimensiones “cae” (*fällt*) fuera de él, que nosotros somos el Espacio, en el que han [ellas] configurado distintas” *G.W. 8, (F.R.II.)* p.12, líneas 27-30 (Ripalda, p.13, líneas 18-21).

⁶¹ Véase, el *formalismo kantiano* expresado en los fenómenos que encontramos en *K.r.V.* A193.

una realidad que se ve a través de lo que se encuentra mediado, ya que mediar consiste en hacer pasar algo, negándolo, a través de un “segundo” –término medio– en dirección siempre hacia un tercero –ser-otro⁶². De modo que el *Yo* no se encuentra nunca solo, sino que se produce en relación con el *Esto*. A través del Saber –de la certeza de conocerlo– se ponen en contacto dos elementos que determinan la realidad para la *Certeza sensible*. El planteamiento del *Yo* como elemento de la *Certeza sensible* –precisamente el más relevante– posee un significado concreto: que el *Yo* es móvil y no puede ser tomado eternamente como fijo. El *Yo* es una región de tránsito cualitativa, cuya posibilidad de movimiento depende del objeto que quiera conocer y cuya vigencia se establece en relación, precisamente con el objeto que desea conocer. Entonces, no puedo encontrarlo a priori, ni deducirlo o construirlo trascendentalmente. Si lo hago, su objeto quedaría fijado para siempre –como en el caso de Descartes y el más evidente de Kant– y la *Certeza sensible* dependería directamente de la capacidad que posea el *Yo* para ser-otro, para buscar en lo ajeno a sí-mismo. La *Certeza* abarcaría a los dos a la vez: tanto al *Yo* como al objeto⁶³. Y, en tanto que inmediatos y momentáneos, serían efímeros. Esta secuencia ilustra el sentido general del movimiento de la Conciencia, su experiencia (*Erfahrung*) –no olvidemos que la Conciencia está dividida, para una mejor exposición, en tres figuras: *Certeza*, *Percepción* y *Entendimiento*.

La *Certeza* se contempla a sí misma –desde la posición legítima que ha adquirido siendo *sensible*, es decir, siendo al mismo tiempo cuantitativa (*Esto* y *Aquí*) y cualitativa (*Yo* y *Ahora*)– como inmediatez y resultado de todas sus contraposiciones que concluyen y se resumen en la búsqueda de su “ser-otro”.

4.2.6. Construcción del ser-otro a través de la referencia (*Beziehung*) y la relación (*Verhältniss*).

Una de las primeras definiciones de *Certeza* que se nos presenta en el Capítulo I (*Certeza sensible*), consiste en aquella región de la *Conciencia* que, a través de sus distintas mediaciones, pasa a ser-inmediata. Por tanto, supera su ser-mismo a través de

⁶² El segundo estadio de la *Certeza sensible* consiste, por tanto, en el momento escéptico que comienza cuando busca su ser-otro: “La certeza sensible no puede mantener con rectitud (*aufrechterhalten*) su aseveración de que el esto inmediato sea verdadero como objeto; ella no puede afirmar únicamente al esto. Si lo quiere establecer en los términos en que el esto inmediato sea lo verdadero, entonces sólo puede intentar otro momento en relación con la conciencia y el objeto, en efecto, aclarar el ser-verdadero-real (*Fürwahrhalten*) propio en el ver, el oír, del esto para con lo verdadero. En efecto, se ha elevado sobre el segundo estadio de la certeza sensible” Düsing, art. cit., p.127.

⁶³ “Es el objeto en estadio más simple, un objeto extraño a toda razón; en el punto de partida es solamente lo dado y nada más que lo dado” Hyppolite (1974), op. cit., p.74.

su ser-otro y su verdad se encuentra dentro de su fuero interno: como una referencia equipolente –y equivalente– a sí-misma. Esta mismidad –la inmediatez– contempla al *Yo* y al *Objeto* como propios. Son suyos y le pertenecen en calidad de momentos.

El objeto pertenece, como tal, inesencialmente a la *Certeza sensible*. Es el reflejo del *Yo*-mediado –el *Yo* que, a través del saber, se posee a sí mismo– que encuentra su objeto en él mismo. Este elemento –el objeto con que se topa– constituye el momento verdadero de la *Certeza sensible*. El *Yo* y el objeto⁶⁴ son, finalmente, el reflejo recíproco de sí-mismos, el uno respecto del otro.

Este proceso de reflexión⁶⁵, de búsqueda incansable del “otro” –sea como Objeto, como inmediatez o simplicidad– determinará la dialéctica de la Conciencia como momento del devenir: será su movimiento.

En el momento en el que la *Certeza sensible* se contempla a sí-misma como saber-cierto-de-sí (*gewissendes Wissen*), existe una referencia –y una dependencia inmediata como *relación*– entre el *Yo* y el objeto⁶⁶. Este momento de la realidad supone que la *Certeza* –en este caso, los elementos que la componen– se orienta direccionalmente más allá de sí-misma⁶⁷. Entonces, tanto el *Yo* como el objeto –una vez superado el *Esto*– muestran (*zeigen*) su verdad como una referencia⁶⁸.

⁶⁴ “El objeto mismo ha pasado a ser por fin la autoconciencia en sí, el concepto que ya no juxtapone lo universal y lo particular, sino que es su movimiento, su devenir” Hyppolite (1974), op. cit., p.77.

⁶⁵ “En un primer momento esta dialéctica esencial es reflexión. A través de la reflexión se logra una determinación que supera la inmediatez del ser dado. Esta determinación múltiple, introduciendo una diversidad y una contradicción en la esencia” Artola, (1972) op. cit., p.97. Véase además: “El concepto, o la estructura de pensamiento, que se reúne con este último, en modo alguno, evidente pensamiento (*Gedanken*), se denomina la autoreferencialidad (*Selbstbezüglichkeit*) de la expresión” Becker (1969) op. cit., p.137.

⁶⁶ Como resaltamos en el título de este apartado, el ser-otro se construye en dos sectores básicos: la referencia y la relación. Ambas operaciones constituyen la *dialéctica* de la *Certeza sensible* ya que son, constitutivamente *elementos* de la conciencia. En este caso, pertenecen al “nucleo” de la proposición “A=B”, a la igualdad. Referencia y Relación serán nuestras “balizas” indicadoras de la cuestión del “Yo”, de su carácter universal y, finalmente, de su constitutivo “simple”. Véase *G.W. 9, (Phä)* p.66, líneas 22-24 (J. Redondo, p.202).

⁶⁷ Los términos *herzutreten* y *hinzutreten* expresan, precisamente, la *relación* (*Verhältniss*) que la *Certeza* “extrae” de su posición como “Yo”: “Cuando, en efecto, la *Certeza* no quiere extraer (*herzutreten*) más, si nosotros la hacemos remarcable en un Ahora o en un Yo que es noche, entonces nos introducimos (*hinzutreten*) en ella y dejamos mostrar el Yo que se afirma” *G.W. 9, (Phä)* p.67, línea 23 y 25 (J. Redondo, p.204).

⁶⁸ Quiero señalar el texto original que nos muestra la fuerza y la reiteración de ambos verbos: *G.W.9*, p.67, líneas 25-27 (J. Redondo, p.204): “*Zeigen* musen wir zu ihr *hinzu*, denn die Wahrheit dieser unmittelbaren *Beziehung* ist die Wahrheit dieses Ich, der sich auf ein Jetzt oder ein Hier einschränkt“. Con la cursiva resalto la tendencia a “indicar” o señalar la Verdad. En este caso no sólo se señala la Verdad, sino que se orienta “hacia dentro” *hinzu*. Este prefijo nos señala semánticamente el contenido de la certeza sensible, como parte integrante de la figura de la conciencia. Dentro del tema de la referencia, vemos que se produce en el “interior” de la cosa misma, dentro del Yo. Mientras que la relación es “expresiva” y se manifiesta como “forma” de la realidad. Aquí tenemos la equivalencia de los dos “polos” de la proposición especulativa “forma” y “contenido” de la realidad ejemplificados en la fórmula proposicional “A=B”.

La crítica hegeliana al problema de la verdad –que emergía tradicionalmente como una verdad objetivada, eterna, fija– se apoya en la *Certeza* y en su implicación directa durante todo su proceso de creación. Esta figura, como hemos visto, posee su propia verdad como momento. Entonces, la verdad deja de ser un lugar, un ámbito supra-sensible o trascendente y se transforma en un momento más de la *estructura de la realidad*. En ella podemos ver, efectivamente, cómo la reunión de los distintos momentos de la Conciencia se denominan y reúnen en torno a la noción de Sistema – que, usando los términos particularmente hegelianos los denominamos Ciencia o Saber (*Wissen*).

Hegel establece una referencia directa (*Beziehung*) entre la verdad y la *Certeza*, ya sea “sensible” o, posteriormente, “de sí misma” (*Autoconciencia*). De hecho, la Verdad es un elemento más mediado de la *estructura de la realidad*, puesto que no se busca fuera de sí misma, sino que establece un puente –aunque, en este caso no mediado– entre el “sí-mismo” y su “ser-otro”. De modo que la Verdad será en la Autoconciencia referencia directa e inmediata a su doble polarización en las figuras –o las realizaciones– del *amo* y *esclavo*.

La *Fenomenología del Espíritu* es, a partir de este esquema, una construcción paralela entre el *Espíritu* y la *Ciencia de la Experiencia de la Conciencia*. Ambos sistemas consisten en lo mismo, aunque se toman en dos sentidos complementarios. Por un lado, cómo se manifiesta el *Espíritu* en sus distintos momentos –no sólo apareciendo, mostrándose, sino insertándose en las “cosas” para dotarlas de sentido– y, por otro lado, cómo es la Conciencia, simultáneamente, Ciencia de su propia experiencia. Con esta pequeña aclaración, entenderemos mejor las pretensiones hegelianas de *sistema*.

Hegel entiende su sistema –la dialéctica de la experiencia– como la manifestación del devenir en dos capas estratificadas de distinta profundidad. La primera de ellas consiste en extender claramente el movimiento dialéctico a todas las cosas de la realidad –y, tanto el *Yo* como el Objeto, se encuentran dentro de ellas– así como, en segundo lugar, hacer de toda realidad momento⁶⁹. De modo que, la suma o concatenación de todos los momentos –su resultado– sea mayor cualitativamente que su mera adición cuantitativa. La clave que explica la dialéctica hegeliana de la figura de la *Conciencia* consiste en que “el todo es mayor que la suma de sus partes”. En este

⁶⁹ “Dentro del proceso de la verdad cada uno de los dos términos significan dos momentos del proceso: la igualdad y la desigualdad del saber con su sustancia” Artola, (1972) op. cit., p.130.

proceso dialéctico surgirá la Verdad, como momento privilegiado de la *Certeza sensible*.

Volvamos, por un momento, a cuestionarnos especulativamente qué es, en definitiva, el esto: el duplicado y referencia (o dialéctica) del Aquí y del Ahora (*Hier und Jetzt*). Esto es, de la noche (*Nacht*)⁷⁰ y de la singularidad mediada o Universalidad (*vermittelte Einfachheit oder Allgemeinheit*). Ambos términos expresan lo efímero del devenir en el que todo –la realidad completa– se encuentra mediado. De modo que esta nueva duplicidad –referencia y relación– que encontramos en el aquí⁷¹ (*Jetzt*) y en el ahora (*Hier*) se estructura en relación con su universalidad (*Allgemeinheit*) y la mediación (*Vermittlung*), donde el lenguaje (*Sprache*) actúa de elemento que constituye la Opinión (*Meinung*):

“Aunque el lenguaje es, como se ve, lo verdadero (*wahrhaftere*); en él refutamos inmediatamente nosotros mismos nuestra opinión (*Meinung*), y como lo universal es lo más verdadero de la certeza sensible, y el lenguaje sólo expresa esto verdadero, entonces no es de ningún modo imposible que nosotros podamos “nombrar” un ser sensible (*sinnliches Sein*), el cual indicamos (*meinen*)”⁷².

Nuestra referencia a la opinión se lleva a cabo en el interior del *Ser* y se relaciona directamente con la determinación (*Bestimmung*) que es la abstracción (*reine Allgemeinheit*) en la que el objeto consistía en lo inesencial de la Certeza sensible: “El objeto, que habría de ser lo Esencial (*das Wesentliche*), es lo inesencial de la Certeza sensible”⁷³. Por eso, la verdad de la ciencia reside en él y más concretamente en su

⁷⁰ “El Ahora, que es la noche, se conserva, es decir, se trata de aquello por lo que se hace pasar como un *seiendes*; aunque se muestre como un *no-seiendes*” *G.W. 9, (Phä)* p.65, líneas 1-3 (J. Redondo, p.200).

⁷¹ Este término lo podemos relacionar con el que aparece en la *Filosofía Real* como punto (*Punkt*): “Die Dimension...ist nur Beziehung überhaupt. Sie als dies Element ist der Punkt”. “La Dimensión, como su concepto, de ser la negación del espacio, no pertenece a él mismo, sino que es la referencia (*Beziehung*) en general. Dicha referencia es el punto”. *G.W. 8 (F.R.II)* p.6, líneas 15-17 (Ripalda, p.8, líneas 4-8)

⁷² *G.W. 9, (Phä)* p.65, líneas 20-23 (J. Redondo, p.200). El “esto” no puede ser expresado ni conocido completamente, ya que el lenguaje sólo puede efectuar denominaciones generales (universales). De este modo, la referencia al esto es siempre parcial y nunca concreta. Por tanto, lo singular (*Einzel*) no puede ser nombrado y el lenguaje nunca puede contemplarlo, debido a su incapacidad para abarcarlo completamente. De esta cuestión la postura del escepticismo emerge clara y directa: “Sin embargo, permitiría también para esta crítica frente a la certeza sensible el orden judicativo de las ideas (*gerichteten Gedankengang*), al menos en el modo en que la postura pretérita se habían dado; de las lecciones sobre la Historia de la Filosofía se concluye que Hegel quizá podía haber pensado en las reflexiones de Gorgias, cuya teoría portaba de un modo semejante al que ya Sexto empírico lo hacía en este contexto con el escepticismo” Düsing, art. cit., p.126. Complementariamente a este texto podemos incluir: “Que el lenguaje es también lenguaje-proferido (*gesprochene Sprache*), constituye en su dimensión la diferencia entre el ‘no’ (*nicht*) transcurrir (*Vergehen*) temporal de la significación fija de la palabra y el *faktum* que la palabra como proferencia pertenece respectivamente a un punto-temporal en el transcurrir (*Verfliessen*) del tiempo” Becker (1969) op. cit., p.139.

⁷³ *G.W. 9, (Phä)* p.66, líneas 3-4 (J. Redondo, p.202).

opinión. En este sentido aparecería por segunda vez el ejemplo (*Beispiel*) que, al no ser la “cosa misma”, la sustituye exteriormente. La relación (*Verhältniss*), tal cual se nos muestra, es en lo que consiste dicha operación. La realidad será, por un lado, en-sí y, además, para-sí.

Cuando *Yo* afirmo algo, lo hago como miembro universal de ese *Yo*. De modo que el *Yo*-aquí es una “cosa” (*Ding*) que no se puede construir a priori⁷⁴. Así, la esencia de la *Certeza sensible* no se encuentra ni en el ser-uno ni en el ser-otro –en el *Yo* o en la *cosa*– sino que es en ambos, precisamente en su relación, donde se posee.

El ser otro del “ahora y el aquí” supone una referencia clara (*Beziehung*)⁷⁵ que contiene –dentro de ella– la verdad de ambos –en bloque– ya que, ninguno de ellos puede darse por separado. Si intentamos tomar cada polo individual singularmente, nos encontramos con que su inmediatez proviene de su relación (*Verhältniss*) y que, por el contrario, sería un gran sinsentido no tener en cuenta dicha relación. Así, superar la inmediatez nos convierte en un ser-otro. Esta maniobra sólo se puede realizar si su base descansa en la proposición especulativa. Sólo en ella funciona perfectamente la convertibilidad de los términos que se encuentran a cada uno de los lados de la ecuación. Téngase en cuenta que *Yo* y Cosa pertenecen, cada uno por separado, al reverso del otro. El *Yo* es el ser-otro de la Cosa respectivamente.

4.2.6.1. La “radiografía del movimiento”: la primera superación (*Aufhebung*) por supresión.

Este lugar –la Verdad– definido tradicionalmente por ser una de las “propiedades trascendentales del ser” y caracterizado internamente por su estabilidad, desaparece en favor de su simple momento. Hegel realiza una radiografía del movimiento en base a su superación (*Aufhebung*) que es, en sus propias palabras la siguiente:

“1) Muestro el Ahora, lo afirmo verdaderamente como superado, esto es, *supero* su primera verdad. 2) Ahora muestro el *Yo* como la segunda verdad, *superada* y, por tanto, anulada. 3) Pero lo que ha sido no es, por lo que el *Yo supera* al Ahora a través de su negación y se vuelve [retorna] (*zurückkehr*) a la primera afirmación: que el Ahora es”⁷⁶.

⁷⁴ “Su verdad [de la ciencia] es en el objeto, como mi objeto, o en la opinión (*Meinen*), porque yo se de él” *G.W. 9, (Phä)* p.66, líneas 7-8 (J. Redondo, p.202).

⁷⁵ “Tampoco se comparan entre sí el ahora y el aquí, sino que se establecen en una única relación inmediata: el ahora es día” *G.W. 9, (Phä)* p.67, líneas 20-22 (J. Redondo, p.202).

⁷⁶ Véase especialmente *G.W.9, (Phä)* p. 68 líneas 2-7 (J. Redondo, p.205), donde –como habíamos anticipado brevemente– se realiza un radiografía completa del movimiento.

La inclusión de este esquema en tres pasos ilustra definitiva y completamente el *proceso dialéctico*. En primer lugar, afirmamos un *Esto* que es *Ahora*. De modo que su simple mostración nos indica, efectivamente, lo efímero y perentorio que es. En segundo lugar, lo anulamos (*Aufgehoben*), pues somos conscientes de que ese *Ahora* que afirmábamos ha sucedido, ha pasado, ya no-es. Por tanto, como resultado final, nos encontramos en el mismo lugar en el que comenzamos: en el *Ahora*⁷⁷.

Este proceso de desarrollo circular sirve como paradigma interpretativo o, como decíamos previamente: a) la muestra de que la realidad es circular –con esto no se quiere aseverar que sea repetitiva o reiterativa, sino más bien lo contrario– y que el movimiento se extiende a toda ella, incluso al *Esto*. Y, b) se establece una consideración de la realidad como momento –más allá de la simplicidad de éstos– dotados de contenido y relevancia para la constitución del devenir.

4.2.6.2. Retorno al aquí y al ahora mediados.

Ni el ahora (*Jetzt*)⁷⁸ ni su superación en el ser-otro son inmediatos – simplemente– sino que están en continuo movimiento. Entonces, el ahora contiene dentro de sí –tomado en su sentido inmediato– la multiplicidad de todos los momentos que lo componen: “Mientras yo digo, este aquí, este ahora o un [algo] simple, digo todos los esto, todos los aquí, los ahora simples; por tanto mientras digo, Yo, este yo simple, digo todos los “yo”; cada uno de ellos es lo que yo digo; Yo, este, simple Yo”⁷⁹. La *dialéctica de la certeza sensible* es la historia simple de su movimiento (*fahren*)

⁷⁷ Con respecto a la circularidad de la propuesta hegeliana pensemos, por un momento en el paso de la potencia al acto en Aristóteles. Se parte de un acto primero que, al contener la forma (*eidōs*) de la realidad siguiente potencialmente, será acto (segundo). En este orden de cosas –sólo en la primacía de lo determinado como en el caso de Aristóteles– opera Hegel. Aunque se establece una salvedad, como señala Artola claramente: “Esta solución aristotélica [en cuanto a la forma; *eidōs*] no es aplicable en el pensamiento dialéctico de Hegel, para quien no se trata de evitar la contradicción, sino de extraer de ella misma el punto de partida para una nueva visión especulativa de la realidad” Artola, (1972) op. cit., p.98.

⁷⁸ “Cada palabra del lenguaje se determina como proferida a través de un momento-temporal. En tanto que digo ‘ya’, tampoco empleo solo la palabra que indica su sentido según cada punto-temporal. Con la expresión ‘ya’ significo tanto un punto-temporal presente como un momento-temporal (*Zeitabschnitt*)” Becker (1969) op. cit., p.139.

⁷⁹ *G.W. 9, (Phä)* p.66, líneas 28-30 (J. Redondo, p.203). Y también podemos señalar el siguiente texto: “[el aquí] es una compleción simple de muchos ‘aquí’ ” *G.W. 9, (Phä)* p.68, líneas 28-33 (J. Redondo, p.205). El aquí, que se menciona, sería el punto aunque no lo sea (...) sino un movimiento, desde el que se menciona al aquí a través de muchos “aquí”, en el aquí universal, que es como el día, una multiplicidad (*Vielheit*) simple del Yo, y entonces es una multiplicidad simple del “aquí”. En este sentido, véase también: “Resulta evidente que decir ‘aquí’ o ‘ahora’, lo cual parece ser lo más determinado, es en realidad hablar de cualquier momento de tiempo o de cualquier punto del espacio” Hyppolite (1974), op. cit., p.81. Resalto, en efecto, la asombrosa similitud del texto de Hyppolite con el que cito textualmente líneas más arriba. Este hecho es un indicador de la semejanza temática y el análisis paralelo que se ha establecido de este fragmento hegeliano hasta la fecha.

dentro del contexto de su experiencia⁸⁰. Así, la conciencia natural –que era esencialmente conciencia alienada– convierte en resultado lo que *es* en verdad.

Lo que podría ser, en una lectura rousseauniana, una conciencia universal que flota –o que se encuentra sustentada por encima de la realidad y los deseos de los seres humanos– se rompe en favor de la unidad de la conciencia. Así pues, no hay conciencias de distinto orden. Sólo hay *una* –ya que hay un solo *Ser*– que es *Conciencia*, cuyo objeto es el saber en la forma de la certeza de ser una realidad.

Cada conciencia se encuentra sometida a su propia experiencia de lo real. Dicha conciencia se va ampliando paulatinamente, recorriendo cada estrato de realidad que le corresponde hasta que llega al absoluto y a su experiencia directa –mediación pura– con él. El lenguaje –aquello que habla y de lo que se habla– consiste esencialmente en el medio inaprehensible (*unerreichbar*)⁸¹ o el elemento indispensable para la determinación⁸².

Por medio del lenguaje como realidad (*Sprachlichkeit*)⁸³ puedo decir de algo que es simple (*Einzeln*) al mismo tiempo que es universal (*Allgemein*). De modo que, la última convertibilidad de la ecuación –proposición especulativa– será “Simple = Universal”, mediados efectivamente por el lenguaje –como su elemento.

4.2.7. El ser-otro como superación (*Aufhebung*). La verdad de la *Certeza sensible*.

Una vez construido y mostrado el proceso dialéctico de la realidad, Hegel se propone determinar, a través del *Esto* –que era el primer elemento con el que nos encontrábamos, al igual que el *Yo*– una realidad que se estructura internamente.

El ser-otro también se construye resaltando el proceso en que es resultado. De modo que a partir del *Esto* –el ser-otro del *Yo*– se supera la cosa dialécticamente. La cosa –reflejada en su elemento “esto”– vuelve de otra forma –podríamos decir que lo hace con otra cara– y se muestra como el ser-otro del *Yo*. Por tanto, *Yo* y *Esto* son

⁸⁰ “Se aclara que la dialéctica de la certeza sensible no es otra cosa que, lo que es su experiencia o la historia de su movimiento, y la certeza sensible no es otra cosa misma que su historia” *G.W. 9, (Phä)* p.68, líneas 34-36 (J. Redondo, p.206).

⁸¹ “El lenguaje, que pertenece en la conciencia a lo universal, es inaprehensible” *G.W. 9, (Phä)* p.70, líneas 5 y 6 (J. Redondo, p.209).

⁸² “Por último, el lenguaje en Hegel cumple la función constitutiva y expresiva, al mismo tiempo, de las diversas formas de comunidad interhumana (...) A lo largo de la *Fenomenología del Espíritu*, del acceso de la conciencia al saber absoluto, se van escalonando las diversas figuras a las que corresponde un lenguaje propio que las exprese y diga la relación entre sujeto y objeto propia a cada una” Artola, (1972) op. cit., p.43.

⁸³ “Lo que se denomina lo inexpresable (*Unaussprechliche*), no es otra cosa que lo incierto (*Unwahre*), irracional y completamente opinable (*Gemeinte*)” *G.W. 9, (Phä)* p.70, líneas 13-14 (J. Redondo, p.209). En este sentido véase también Bengoa, J. *De Heidegger a Habermas*, op. cit., p.105, nota 20.

instancias polares reversibles la una respecto de la otra. Con la equiparación de ambos términos quedaría explicada la vigencia de la proposición especulativa. Por tanto, ni el *Yo* ni el *Esto* salen fuera de sí mismos –no lo hacen fuera de la *Certeza sensible*– para encontrar su ser-otro.

La vigencia clara y precisa de la *Certeza sensible* consiste en que no necesita salir fuera de sí misma para encontrar su ser-otro y, mucho menos, para establecer su Verdad. El proceso reflexivo consiste en volver a lo-mismo –no a lo que era al principio– retornar⁸⁴ a la simplicidad de su esquema estructural –como proposición especulativa– manteniendo su capacidad generadora de realidad. Porque la *Certeza* engendrará positivamente la Universalidad, ya que pertenece a la proposición especulativa, en tanto que expresión de la Unidad y de la Positividad. Ellas se extenderán por el resto de las distintas figuras hasta llegar al Absoluto que, como ya hemos mostrado, depende directamente y se incardina en la propia *Certeza*. Por tanto, el movimiento que se realiza es plenamente circular.

La peculiar relación entre el Absoluto, Capítulo VIII y la *Certeza* Capítulo I, se establece en su respecto original como extensión simple de la proposición especulativa, en la que de lo *uno* surge lo *múltiple* y viceversa.

Pero, antes de avanzar más en la extensión de las relaciones *especulativas*, mostraremos cómo la positividad puede ser sintetizada en el *Aquí* y el *Ahora*. Estas dos afirmaciones –en el sentido de *Behauptung* o suposiciones– reúnen en torno a sí mismas el concepto de Punto⁸⁵.

Cada realidad –Aquí y Ahora– posee constitutivamente una multiplicidad de expresiones. Por esto mismo pueden ser una casa, un árbol o, simplemente, un instante que se niega (*aufgehoben sein*) para poder afirmarse y establecerse positivamente. De modo que en estas dos determinaciones se muestra una complejión simple de muchos “aquí” y de muchos “ahora”.

Veamos este movimiento en el desarrollo de las horas de un día. Desde que amanece hasta el ocaso se van sucediendo consecutivamente, sin límite que las separe las unas de las otras. Aunque nosotros las veamos a través de un esquema artificial,

⁸⁴ “Supero la segunda verdad, niego en efecto la negación del ahora y retorno (*zurückkehre*) a la primera afirmación” *G.W.* 9, (*Phä*) p.68, líneas 6-7 (J. Redondo, p.205). En este sentido véase: “Se trata, en esta última determinación del ser, del retorno del ser sobre sí mismo. El ser concebido como relación suprime la alteridad o, lo que es lo mismo, la consagra al hacerse a sí mismo el término de la relación” Artola, (1972) op. cit., p.146.

⁸⁵ Nos referimos al concepto *Punkt* que encontramos en *G.W.* 8 (*F.R.II*) p.6 (Ripalda, p.8). Además, lo podemos encontrar en *G.W.* 9 (*Phä*). Capítulo *Certeza* p.68, línea 29 (J. Redondo, p.205).

representadas en un reloj de pared –tanto da que sea de manillas o en una pantalla con números– la percepción que nos proporciona su paso se realiza a través de un movimiento cíclico. Podríamos decir también que, interna y constitutivamente, ninguna hora ocupa más que las demás, de modo que, cada una de ellas, vale y representa lo mismo que las restantes: el tiempo que se refleja a través de ellas. Su valor, su verdad⁸⁶, lo ponemos en cuanto que decidimos otorgarle vigencia a una hora determinada –la hora del almuerzo, la de la reunión, la de la ejecución– frente a las que eliminamos como innecesarias por superfluas –las horas de sueño, las horas en las que éramos bebés– ya que no somos, ni seremos conscientes de ellas, aunque pasen indefectiblemente iguales⁸⁷.

Bajo el ejemplo de las horas transcurre la *Fenomenología del Espíritu* para la dialéctica de la *Certeza sensible*: como la Historia de su movimiento o experiencia⁸⁸. La *Certeza sensible* entiende este peculiar viaje a través de las horas –o momentos– como *Conciencia Natural* que busca su objeto fuera de-sí en su ser-otro, aunque éste no sea más que el *Yo* del que partíamos.

Finalmente, la Verdad que se construye en la *Certeza* es experiencia plena para la *Conciencia*. Como tal, puede afirmar absolutamente una realidad porque reconoce, dentro de ella, su movimiento interno –es una hora con vigencia, con interés y, por tanto, vale para algo. De cada momento podemos decir –como lo decíamos de cada una de las horas– que es un “esto” determinado y puede volverse a afirmar positivamente, aunque de otra forma: es otra hora. Si no pudiésemos referirnos a cada momento –en su infinita concatenación– como algo distinto, dicha referencia –a cada uno de ellos– habría de ser rígida y su desarrollo meramente concatenado. De modo que las cosas no podrían ser “otras”, sino que serían eternamente las “mismas” y, en efecto, continuas.

⁸⁶ “Para decirlo con palabras de Hegel: su ‘verdad’ [del ya] consiste en que no es, justamente cuando se indica. De este modo surge para Hegel una diferencia entre el Ser del ‘ya-punto-temporal’ (*Jetzt-Zeitpunkts*) y el ‘ya’ mismo mediante la ayuda de la palabra en la indicación realizada o mostración” Becker (1969) op. cit., p.148.

⁸⁷ Para una determinación precisa del escepticismo que subyace al capítulo dedicado a la *Certeza sensible* véase especialmente Düsing, K. “Bedeutung des antiken Skeptizismus” art. cit., nota nº2 p.120, Düsing realiza un recorrido bibliográfico por el escepticismo y su relación con la certeza sensible del que destacamos los siguientes autores: Becker, W. *Hegels Begriff der dialektik und das Prinzip der Idealismus*, op. cit., pp.108-151. Wieland, W. *Hegels dialektik der sinnlichen Gewissheit* pp.933-941. Wiehl, R. *Über den Sinn der sinnlichen Gewissheit in Hegels Phänomenologie des Geistes*, pp.103-134. Purpus, W. *Zur dialektik des Bewusstseins nach Hegel*, pp.18-64.

⁸⁸ “La afirmación, el transcurrir (*Durchlaufen*) de los diferentes ‘ya-punto-temporal’ representa un movimiento uniforme, [que] se produce en cada premisa consecuentemente con la diferencia del punto-temporal de la contraposición dada que será una contraposición en el ‘ya’ mismo” Becker (1969) op. cit., p.149.

Este hecho ha provocado paradojas como la de la sucesión⁸⁹ que tantos quebraderos de cabeza diera a Kant.

Hegel nos muestra claramente lo que vemos y decimos –lo que afirmamos– del *Esto* a través del concepto de “Historia del movimiento” o experiencia. Si nuestra perspectiva se centra en su reverso⁹⁰ –en el lugar en el que el dogmatismo instauró y fijó la verdad eternamente– podríamos mostrar cómo cada “Escuela de sabiduría”, cada secta, se apropia de un contenido de verdad y la ubica sólo para-sí⁹¹. Esta apropiación de la verdad lleva consigo una carga de dogmatismo y asunción pre-consciente de un mundo establecido de antemano –a priori– que no puede ser más que lo que es. De modo que la *Certeza sensible* se elevaría por encima de sus propias capacidades estableciendo, por ejemplo, la verdad en la “intuición empírica” –que recoge la “mera forma de los fenómenos”– y no se pregunta por la “cosa en sí incognoscible”⁹².

Por contra, si nuestro punto de partida son las “cosas mismas” (*die Sache selbst*) y, más en concreto el Dasein, veremos que la inversión hegeliana –preparando ya el salto hacia el Capítulo II *Percepción*– distingue efectivamente entre una “cosa” (*Ding*) con propiedades y su Fenómeno (*Tauschung* o engaño)⁹³.

⁸⁹ La revisión del problema kantiano de la sucesión, tal como aparece en la *Crítica de la razón pura* – véase especialmente *K.r.V B.225*– nos lleva de cabeza hasta la cuestión de Devenir. Kant no piensa en un Devenir constitutivo y con contenido, sino que lo piensa como resultado inmediato de la *sucesión* de los distintos fenómenos de la realidad, tomados consecutivamente. Por tanto, el Devenir es un concepto restringido a la temporalidad lineal y continua.

⁹⁰ Véase nota nº 76 de nuestra sección *proposición especulativa*.

⁹¹ “Hegel advierte que, desde este punto de vista, sólo nos queda la tarea de aprehender (*auffassen*) lo que vamos encontrando de modo casual. Para lograr la superación de esa casualidad y discontinuidad se precisa una inversión (*Umkehrung*) de la conciencia” Artola, (1972) op. cit., p.123.

⁹² Conocer la *cosa en sí* (*Ding an sich*) es un asunto que queda al margen de la epistemología kantiana – véase *K.r.V B.XX*, especialmente líneas 2-10. Además, el núcleo argumental de esta incognoscibilidad descansa en que los objetos del conocimiento deban pensarse –previa posibilidad– sin contradicción. Y como la cosa se nos muestra, precisamente en contradicción manifiesta, hemos de desecharla –casi– a priori. Pensemos en la acertada delimitación de la cosa en sí kantiana que se realiza ya desde el *Prólogo* a la *Crítica de la Razón pura*. La cosa (*Ding*) se toma, de este modo, cuantitativamente –no como *Sache*–, lo que comporta que se encuentre clausurada para el conocimiento, ya que nuestro entendimiento no podría realizar un fenómeno de ella que correspondiera con su especial constitución interna –infinita. De hecho, su constitución es lo que la ubica a-temporalmente y, por tanto, fuera de la sucesión, del tiempo y de la esfera del conocimiento *lineal*; continuo.

⁹³ “La dialéctica, que ofrece (*verfällt*) la ‘certeza sensible’, no se refiere a una tal limitación de la percepción sensible, cuando se muestra que la ‘certeza sensible’ se engaña (*sich täuschen*) en su pretensión. [Dicha dialéctica] no quiere mostrar que el punto de vista principal sobre el objeto, que toma la ‘certeza sensible’, abarca ya inconscientemente incluso cada engaño (*Täuschung*) [y] la representa consecuentemente como la ‘más abstracta y pobre verdad’, justo mientras que la comprende como el ‘reino más rico’” Becker (1969) op. cit., p.109.

4.3. La *Percepción*: tránsito de la cosa (*Sache*) a la “cosa” (*Ding*)

4.3.0. Especificación de la unidad de la conciencia.

Uno de los rasgos más destacables del Capítulo II *Percepción* lo encontramos en su relación complementaria con el anterior. Me refiero, precisamente, a la diferencia que se establece entre las distintas ocupaciones (*Beschaffenheit*) –y que luego veremos su relación con la constitución– o tareas que la *Certeza sensible* y la *Percepción* llevan a cabo. Ambas –*Certeza* y *Percepción*– pertenecen, con pleno derecho, a la *estructura de la realidad* y, aunque determinen el valor de la “cosa” –cualitativamente en la *Certeza* como *Sache* y cuantitativamente en la *Percepción* como *Ding*–, su ámbito de aplicación es muy distinto.

La diferencia, por tanto, reseñable entre las dos primeras figuras de la *Conciencia* consiste en el reconocimiento no sólo de su ámbito –como hemos señalado– sino también de su ocupación, de su tarea fundamental¹. Ésta es, para la *Percepción*, la de determinar el límite o el alcance de la Verdad² que, como veíamos en la *Certeza*, correspondía con la búsqueda dentro de sí mismo de su ser-otro. Pues bien, este ser-otro que la *Percepción* encuentra en la cosa: “la cosa (*Ding*) se muestra de este doble modo”³ –y, en este sentido, no sólo inmediata sino, más bien, mediatamente– delimitará el alcance de la Verdad, su fuerza y la capacidad que posee la realidad de ser-otra para sí misma: de construir determinadamente el contenido de la experiencia.

La *Percepción* realiza (*ausführt*) y lleva a cabo el peculiar proceso de construcción de la realidad duplicadamente. Éste proceso se lleva a cabo desde la capacidad de fijar que posee –determinación a través de los conceptos– al separar de su respecto, de su aplicación, cada uno de los momentos que, como si de fotografías se tratasen, retratan la experiencia en su totalidad. Dicha experiencia se toma en la

¹ “La *Percepción* toma por contra como universal, lo que ella es en el ser-determinado (*seiende*)” *G.W.* 9, (*Phä*) p.71, líneas 5-6 (J. Redondo, p.211). En este sentido podemos ver el siguiente texto: “Ha de establecerse que la vaciedad e indeterminación (*Bestimmungslosigkeit*) del objeto verdadero de la ‘certeza sensible’, que representa el término ‘ser de la cosa’, tendrá que ser idéntico al sentido de la expresión ‘lo universal’ (*das Allgemeine*)” Becker (1969), op. cit., p.155.

² Pensemos, por un momento, en el origen alemán del término *Percepción Wahrnehmung*. Éste contiene tanto la verdad *Wahrheit* como aquello que se toma de ella *nehmen*. Entonces, *Percepción* consiste en la verdad que se toma de sí misma, o que se reconoce dentro de ella misma duplicadamente: “Lo superado representa (*darstellt*) su doble significación (*Bedeutung*) verdadera, que nosotros hemos visto en lo negativo” *G.W.* 9, (*Phä*) p.72, líneas 6-7 (J. Redondo, p.211). La *Percepción* determina, de una forma estable, aquello que cae bajo su ámbito. Hegel es muy consciente del término *percepción* en relación con su origen latino como “*perceptio*” (per-capio) cuya significación se orienta hacia el sentido de posesión y apropiación que tiene el verbo “*capio*”.

³ *G.W.* 9, (*Phä*) p.77, línea 8 (J. Redondo, p.214).

Percepción como resultado, esto es, como algo que se da para-sí. Por tanto, no puede salir fuera de sí misma para encontrarla, sino que se le presenta, se le manifiesta.

Entonces, la *Percepción* consiste en la figura –o parte de la *estructura de la realidad*– que, a través de la separación abstracta (mediada) reconoce, dentro de sí misma, tanto su objeto como su contenido:

“Estas abstracciones puras de la singularidad (*Einzelheit*) y de la universalidad contrapuesta a ella, así como de la esencia, que reúne en un [algo] inesencial, un [algo] inesencial, que es sin embargo al mismo tiempo necesaria, son las fuerzas (*Mächte*), de cuyo juego es, manifiestamente lo que se percibe, el sano entendimiento humano”⁴.

Esta parte del proceso –de reconocimiento básico y primera expresión de la experiencia como resultado– resalta la función de tránsito –o medio como señalaremos un poco más adelante– de esta figura. La *Percepción* fija, en primer lugar, la realidad y establece –a partir de los elementos que la constituyen– cuál es su ámbito de verdad y cuanta cabe dentro de sí. A continuación, ordena aquello que es “uno” o “múltiple” y abstrae de cada contenido concreto –hasta su pérdida parcial de esencialidad– una realidad esencial para que, en la siguiente figura *Entendimiento (Verstand)*, se nos proporcionen conceptos ya abstractos: “Mientras que las toma [las cosas del pensamiento] de aquel Entendimiento que percibe para sí lo verdadero, y se ve enviado por ellas de un error a otro”⁵.

Podríamos decir que la *Percepción* –más que la *Certeza sensible*– posibilita la primera pérdida de contenido, que se denominamos enajenación (*Entäusserung*). Ésta es necesaria, por otro lado, ya que se despega del absoluto e inaugura la realidad desde la realidad misma, sin referencia alguna a ámbitos transcendentales.

4.3.1. Construcción y delimitación del campo de la *Percepción*

La *Certeza sensible* ha agotado, en el capítulo anterior, cualquier relación cualitativa que pudiera establecerse con la realidad. Es necesario, por tanto, ampliar el campo en el que las “cosas” se determinan completamente. Para ello hemos de recurrir –como haremos en todos los capítulos dedicados a los elementos y figuras de la realidad– a la *proposición especulativa*. En este momento –en la *Percepción*–

⁴ G.W. 9, (*Phä*) p.80, líneas 5-8, (Roces p.228). Para una mayor aclaración: “En el contexto de la dialéctica de la ‘certeza sensible’ resulta que tal dialéctica se produce como abstracto ‘Ser del objeto’, porque se toma cada determinación (*Bestimmtheit*) mentada de un objeto observado (etc..) al ser algo subjetivo lo que media (*Vermitteltes*) y lo que Produce” Becker (1969), op. cit., p.154.

⁵ G.W. 9, (*Phä*) p.80, líneas 18-19 (J. Redondo, p.229).

identificamos la igualdad, que surge a partir de la proposición especulativa, con aquello que la *Certeza sensible* toma bajo su cargo. Tengamos en cuenta que la *Certeza sensible* sólo se pone en contacto con lo que se encuentra ya mediado, es decir, con aquellos elementos que son inmediatos para ella. Nos referimos al “esto” y a la determinación (*Bestimmung*) de su contenido. El “esto” –de la *Certeza sensible*– se vuelve a recuperar aunque, esta vez, despojado de contenido, ya que lo que se busca es su superación. El ser-sensible se determina en la *Percepción* como propiedad.

El propósito fundamental de la *Percepción* consiste, por tanto, en despegase efectivamente de esta inmediatez primera –del “esto” que está mediado– para convertir su contenido en universal⁶. En primer lugar –en un estrato de profundidad relacional– toma el “esto” y lo abstrae, vaciándolo de contenido poco a poco, hasta que se convierte en universal: “Lo universal es Para nosotros (*Für uns*) o en-sí como principio la esencia de la *Percepción*; y frente a esta abstracción, en que ambas se distinguen, el que percibe y lo percibido son inensenciales”⁷. A continuación, supone que el “esto” de la *Percepción* –tomado como objeto– que consiste en una posición relativa –al contrario que en la *Certeza sensible* que, al ser cuantitativo no puede ir más allá y posee una verdad que toma directamente de sí misma– no puede hacer más que duplicarse en su objeto, hasta que lo convierte en el suyo propio⁸. Esto es, la *Percepción* hace suyos duplicadamente los elementos primordiales de la *Certeza sensible* –sobre todo, al “esto” y al objeto. Entonces, en esta primera relación de apropiación, encontramos definido el campo de la *Percepción*: una referencia directa a la *Certeza sensible* y mediada con la propia realidad –cuya atención se lleva a cabo vicariamente y, en este sentido, dúplice o duplicada.

En un segundo estrato –en que se delimitará el contenido de la *Percepción*– distinguimos efectivamente entre lo inmediato y lo mediato, es decir, entre lo *mediado simplemente* y lo *mediado doblemente*. Por tanto, habremos de distinguir entre el

⁶ “Sin embargo, lo universal tal como lo hemos visto aparecer, la *coseidad* como tal, no es sin la mediación, la abstracción o la negación –tres expresiones que aquí son sinónimas para Hegel–, sino que es porque otra cosa no es, en virtud, por tanto, de una reflexión que en principio es externa pero que el progreso de la dialéctica nos mostrará que puede ser concebida como interna” Hyppolite (1974), op. cit., p.94.

⁷ *G.W. 9, (Phä)* p.71, líneas 16-19 (J. Redondo, p.211). A este respecto véase: “Aunque cada reflexión del *Selbst*, que es el ‘Yo=Yo’ del *Selbst* [y] la simplicidad e igualdad de su ser-para-sí consigo mismo y, por tanto, igualmente al ser-otro, es también cada reflexión, a la que se entrega el Espíritu, primero para-nosotros y al ser sólo ‘para el Espíritu autoconsciente mismo’” Trede (1975) art. cit., p.180.

⁸ “Lo uno, como lo simple que determina el objeto que es la esencia indiferente (*gleichgültig*) de ser percibido o no; aunque lo percibido como movimiento sea lo inconstante [inexistente] (*unbeständige*) que puede ser, o no y lo inessential” *G.W. 9, (Phä)* p.71, líneas 22-25 (J. Redondo, p.212)

movimiento de lo señalado (*bezeichnet*) y el movimiento como simple⁹. Así, lo que entendíamos como uno –cosa cualitativa– va transformarse en múltiple –cosa cuantitativa. Me refiero, por supuesto, a la cosa (*Sache*) y su tránsito manifiesto a través de lo que irradia (*ausstrahlend*)¹⁰ a la “cosa” (*Ding*). Finalmente la *Percepción* nos ofrecerá un resultado que consiste en el tránsito de lo cualitativo a lo cuantitativo de la cosa misma. La escisión, o separación, se produce cuando se distingue la *Percepción* del objeto para que dentro de la cosa, puedan tener cabida múltiples propiedades.

4.3.1.1. Ser y reflexión como primer resultado de la especulación básica¹¹.

El trasfondo especulativo de este capítulo descansa en una expectativa hegeliana: aclarar el significado de lo que se definía en el *Differenzschrift* como “reflexión”¹². A partir de esta, se establecerán los elementos que la *Percepción* hará suyos.

En este momento Hegel reconoce, por primera vez en toda la *Fenomenología del Espíritu* –si exceptuamos el *Prólogo*– que el camino del conocimiento, definido y establecido perfectamente como unidireccional por Kant, es esencialmente de “ida y vuelta”: doble, mediado¹³. Esta poderosa afirmación –como reacción explícita contraria a la *Crítica de la Razón pura*, cuyo asiento residía en la Sensibilidad, facultad receptora

⁹ “En el surgimiento del principio sólo se extrajeron (*herausfallen*) ambos momentos, del mismo modo que [se hiciera] en su fenómeno; uno es, en efecto, el movimiento de lo mostrado (*Aufzeigenes*) y, el otro, es el mismo pero en cuanto simple (*Einfaches*); aquél es lo percibido y, este, el objeto” *G.W. 9, (Phä)* p.71, líneas 11-14 (J. Redondo, p.211).

¹⁰ Este término aparece en *G.W. 9, (Phä)* p.73, línea 26 (J. Redondo, p.215) con el significado de irradiar. Hemos querido mantener su sentido físico ya que, por ejemplo los metales, cuando se les somete a una temperatura elevada, acumulan una cantidad de calor que, posteriormente irradian. En este sentido, el término castellano irradiar recoge el sentido que, en la física tiene una emisión de energía.

¹¹ Hegel quiere aclarar que la reflexión y la experiencia tienen una relación que va más allá de su inserción como momentos de la realidad. Ambas instancias constituyen el contenido a partir del cual la realidad se encuentra en movimiento: “La conciencia lo recorre (*durschlaufft*) [el proceso] una vez más necesariamente, aunque no al mismo tiempo ni de la misma forma que al principio. [La conciencia] ha llevado a cabo en efecto la experiencia sobre la Percepción, la cual es el resultado y lo verdadero mismo es su disolución (*Auflösung*) o la reflexión en sí mismo en lo verdadero” *G.W. 9, (Phä)* p.75, líneas 7-10 (J. Redondo, p.219).

¹² Véase especialmente el *Differenzschrift* “La reflexión como el instrumento del filosofar”, donde aparece, explícita y claramente el término mediación: “La mediación (*Vermittlung*) de esta Contradicción es la reflexión filosófica” *G.W. 4, (Diff)* pp 16-19. Por tanto, la mediación que se efectúa en la contradicción misma –en el centro mismo de la proposición especulativa– determina todas las acciones que pueda llevar a cabo cada figura. En este caso, la Percepción agota su capacidad mediando la Certeza al hacer de ella algo otro: duplicada y, así, conocer la cosa cuantitativamente. Ante este hecho Hyppolite señala: “La cosa será siempre lo verdadero y lo igual a sí mismo, pero el conocimiento que yo tengo de ella quedará alterado por mi propia reflexión” Hyppolite (1974), op. cit., p.104.

¹³ “Aunque el ser es, por eso, un Universal, que tiene la mediación (*Vermittlung*) o lo negativo en él, en tanto que lo expresa en su Inmediatez (*Unmittelbarkeit*), es una Propiedad (*Eigenschaft*) distinta y determinada” *G.W. 9, (Phä)* p.72 líneas 10-12 (J. Redondo, p.213).

de las sensaciones exteriores– necesita de una justificación –un principio– que se encuentre en su mismo nivel especulativo.

En la *Percepción* –y sólo en ella– podemos encontrar la clave implícita que luego será explícita a lo largo de la *Fenomenología*: la constatación del movimiento¹⁴ como elemento fundamental de tránsito entre las distintas figuras. El movimiento que experimenta¹⁵ cada figura –y que provoca que, cada una de ellas pueda ser-otra– se establece siempre a través de un tercero. Este hecho, claramente manifiesto en la *Certeza* –en la convertibilidad cualitativa directa, sin resistencia, entre el “esto” y el “yo” a través del objeto– y del cual hemos dado cuenta en el capítulo anterior, va a ser repetido y reiterado en la *Percepción* aunque, esta vez, claramente en el elemento de la negatividad¹⁶. Ella es la que permite el salto de una figura a otra.

Si retornamos a nuestra figura actual, la *Percepción*, y nos preguntamos por su Principio –por su universalidad– nos encontramos con que la *Percepción* sólo puede mostrarnos la cosa y su contenido: sus propiedades. Éstas surgen como extensión abstracta de lo que correspondía unitariamente con su elemento, con su simplicidad: “Que se separa por esto en los extremos de la singularidad (*Einzelheit*) y de la universalidad (*Allgemeinheit*), del uno de las propiedades y del también (*Auchs*) de las materias libres”¹⁷. Este elemento de la *Percepción* inaugura lo que Hegel denomina el “reino del saber sensible” y determina aquello que vamos a conocer.

De modo que este “reino” y este “saber” se encuentran al alcance de la mano de los hombres, ya que constituyen universalmente el campo propio de la *Percepción*: la determinación del Ser como Universal, del saber como esencia y contenido de la realidad¹⁸. Esta peculiar determinación del contenido de la realidad, basada en la abstracción, igualará el objeto de la percepción, que será el mismo para todos.

¹⁴ “La singularidad sensible se elimina, por tanto, en el movimiento dialéctico de la *Certeza* inmediata y será Universalidad, aunque solo universalidad sensible” *G.W. 9, (Phä)* p.79, líneas 24-26 (J. Redondo, p. 227).

¹⁵ “A través de la dialéctica de las figuras de la experiencia hemos llegado a un saber que no es ya figura porque, en realidad, es saber absoluto. Pero este saber absoluto debe dar cuenta del movimiento de la conciencia para que no aparezca como un simple hecho, sino como consecuencia necesaria de sí” Artola (1972), op. cit., p.222.

¹⁶ “Este resultado se hace plenamente característico a través de la posición-contrapuesta (*Gegenüberstellung*) de ambas abstracciones vacías de contenido: es decir, a través de la contra-posición del ‘yo’ como un ‘esto’ y del ‘Ser de la cosa’” Becker (1969), op. cit., p.157.

¹⁷ *G.W. 9, (Phä)* p.79, líneas 17-18 (J. Redondo, p.227). Veamos el siguiente texto aclaratorio: “Este concepto de ‘percepción’ recuerda preteritamente al resultado previo de la dialéctica de la ‘certeza sensible’: en que lo universal es el objeto ‘verdadero’ de la ‘certeza sensible’” Becker (1969), op. cit., p.153.

¹⁸ “El ser –tal como hasta ahora ha aparecido en la experiencia– pertenece a la figura de la conciencia como una característica de su objeto” Artola (1972), op. cit., p.162

4.3.1.2. El Ser mediado y la realidad.

La Conciencia –triplicada en *Certeza sensible*, *Percepción* y *Entendimiento*– es la única figura y receptáculo lícito para que la experiencia pueda inaugurarse y realizarse. Por lo que, la tarea de la *Percepción* –atendiendo a su ubicación central– consiste en *mediar* a) facilitando el tránsito hacia otra figura –tarea de la negatividad y, b) reuniendo en la cosa (*Ding*) las propiedades que constituyen su contenido. Este resumen argumental nos ubica en el *centro* de la conciencia: en el ser-mediado¹⁹.

Una vez que delimitamos el Ser como mediado –contemplando la negatividad dentro de la estructura de la realidad– podremos decir que la universalidad corresponde con un medio abstracto y, por consiguiente, con la esencia pura: con su contenido. Esa convertibilidad –entre *Ser* y universalidad– que es la mediación pura²⁰ –o simple– reúne, en torno a sí misma, el carácter universal de la realidad. Tal carácter –esa relación básica– de mediación se ejerce múltiplemente en la *Percepción*: a) como universalidad pasiva equilibrada –nombre con el que se designa a las propiedades de la cosa; b) como negación, clausura (*ausschliesst*) de propiedades contrapuestas y, c) como la referencia que establecen las propiedades con dos momentos en que la *Percepción* se duplica: 1) la Negación, en relación con el elemento del equilibrio (Universalidad) y 2) con el Punto (*Punkt*) que reúne en torno a sí y hace posible que lo que existe pueda ser tomado en su simplicidad²¹.

Estas dos acciones de la percepción –tránsito y reunión– se ubican en la cosa (*Ding*). Élla se nos muestra siempre como objeto propio para la Conciencia aunque, en este caso, duplicadamente. Ya no podremos referirnos directamente al Yo, al Esto, o a cualesquiera de los elementos que constituyen inauguralmente la Conciencia. Por contra, habremos de hacerlo mediadamente, estableciendo puentes para que el conocimiento pueda elevarse a la categoría de lo universal-sensible. Así pues, nunca

¹⁹ “Puesto que, su principio es lo Universal, es [algo] mediado en su simplicidad (*in seiner Einfachheit ein vermitteltes ist*), entonces ha de expresar [el objeto] esto como su naturaleza en él; [el objeto] se muestra por tanto, como la Cosa (*Ding*) con múltiples propiedades” *G.W. 9, (Phä)* p.71, líneas 28-30 (J. Redondo, p.212). Además podríamos añadir el siguiente texto aclaratorio: “Que Hegel deja mediar, no obstante, la distinción entre ‘cosa’ y ‘propiedades’ a través de la percepción que constituye la diferencia entre percipiente y percibido, remite en última y renovada instancia a su posición idealista en la que consecuentemente la cosa es lo que es, en tanto que [se] percibe. La cosa se constituye para Hegel originalmente conforme a la referencia (*Beziehung*) con un sujeto que percibe” Becker (1969), op. cit., p.163.

²⁰ Véase nuestro apartado dedicado a la Mediación simple III.3.1. en la sección *Problema de la mediación*.

²¹ Para toda esta sección véase especialmente *G.W. 9, (Phä)* p.73, líneas 18-26 (J. Redondo, p.215). En especial señalamos: “El Punto [foco] de la Singularidad que emite [o irradia] (*ausstrahlend*) en el medio de lo que Existe en la Multiplicidad” *G.W. 9, (Phä)* p.73, líneas 25-26 (J. Redondo, p.215).

abandonamos el campo de la *Conciencia* –su ser-sensible– ni siquiera cuando nos referimos a ella como universalidad. Ya que nos proporciona, a través de la estabilización de las propiedades de la cosa (*Ding*), un universo de conocimiento y de experiencia relacional verdadera.

4.3.1.3. El tercero en la serie: el engaño (*Täuschung*)

La tarea de la percepción desarrolla positivamente las características que mediadas, hacen posible la determinación de su contenido y permiten el tránsito de una figura a otra. Me refiero, particularmente, al desarrollo conjunto del Ser en-y-para-sí o *Devenir*. Pero, antes de sumergirnos en la profundidad de este elemento, hemos de delimitar claramente qué contenido puede llegar verdaderamente a la *Percepción* y cómo ésta lo recibe específicamente.

La característica principal de la *Percepción* consiste en uniformizar aquello con lo que se relaciona. Y esta acción que, como veíamos, era esencialmente dúplice, comporta un elemento necesario, aunque no deseado, el engaño:

“Lo percibido tiene la conciencia de la posibilidad del engaño (*Täuschung*); entonces en la universalidad, que es el principio, se supera el ser-otro (*Anderssein*) mismo inmediato para-ello (*für es*), aunque como lo negado”²².

Tal engaño se basa en el peculiar criterio de verdad que maneja la *Percepción*. De modo que el engaño²³, surge cuando esta figura establece su campo –su tarea fundamental– en la auto-igualdad: en la uniformidad perceptiva. A través de este caso anecdótico de la experiencia, se determinará el valor de la cosa (*Ding*) y la singularidad de cada propiedad frente a todas las demás. Por tanto, el campo o ámbito de Verdad de

²² G.W. 9, (*Phä*) p.74, líneas 3-7 (J. Redondo, p.216). Para completar nuestro análisis véase: “Lo que si puede hacer el yo –y, en general, cualquier otra determinación colocada en análogas circunstancias– es “suprimir”, “superar” (*aufheben*) al otro. Suprimir no quiere decir que separarse, sino destruir la superación, la alteridad y hacerse uno con él” Artola (1972), op. cit., p.168.

²³ El término *Täuschung* posee un significado parcial de ilusión, como indica Roces. Pero su sentido profundo nos ubica en una traducción más estricta por engaño. Recordemos que dicho término es el constitutivo del proceso de *Enttäuschung*, cuyo significado se reúne en torno a la enajenación, vaciamiento y separación de lo que es auténtico: del ser mismo. Así el ser-uno consigue ser-otro enajenándose: “No obstante estos medios de información (*Auskunftmittel*), en vez de impedir el engaño (*Täuschung*) en la interpretación, se muestra incluso como la nada y lo verdadero, que ha de ser ganado a través de esta Lógica de lo percibido, prueba ser en el Contrario (*Gegenteil*) una y la misma consideración (*Rücksicht*) y tener, por eso mismo, en su Esencia la universalidad sin distinción (*unterscheidungslose*) y sin determinación (*bestimmungslose*) G.W. 9, (*Phä*) p.79, línea 39 y p.80 líneas 1-4 (J. Redondo, p.228). En este preciso sentido podemos ver: “Esta dialéctica se ha desarrollado sólo, porque bajo la presuposición de la segunda premisa constitutiva, de la premisa de la idealidad subjetiva de todas determinación (*Bestimmtheit*), se ha producido el resultado, de que la ‘certeza sensible’ se engaña, cuando ella indica el tener los objetos simples determinados en-sí” Becker (1969), op. cit., p.152.

la percepción se establece a partir del carácter sintético de cada propiedad, que constituye el sentido sensible del *Ser* y de la *Conciencia*.

La *Percepción* se nos ofrece como el medio²⁴ o espacio lícito que permite la reunión –en una unidad sintética que no sea trascendental– de lo que definíamos como igualdad o equilibrio: las propiedades. Aunque –tengamos en cuenta– cada propiedad es “una” en relación con su ser-otro: las otras propiedades. El medio que establece la *Percepción* consiste en una referencia pura a sí mismo, al mismo tiempo que se constituye como abstracto y general. Este medio refleja lo que expresaban el “aquí” y el “ahora” de la *Certeza*: aquello que está determinado no puede poseer un aquí y un ahora distintos a sí mismo. El medio expresa adecuadamente el valor sintético del *Dasein*, reunido en lo que Hegel denomina “punto”. Por tanto, todas las propiedades de la cosa son el resultado de la penetración –determinación– en la realidad que lleva a cabo el elemento al que denominábamos “aquí”. Cada propiedad se fundamenta en la referencia que la cosa realiza sobre sí misma, por la cual, si todas las propiedades fueran iguales, o se determinasen en el mismo sentido ¿cómo distinguiríamos entre el ser-uno y el ser-otro en la realidad? Todas las cosas serían una sola cosa:

“La cosa (*Ding*) es en y para-sí, igual a sí misma; aunque esa unidad se entorpezca (*gestört*) consigo misma a través de otras cosas; entonces la unidad de la cosa se ha conservado, al mismo tiempo [que] el ser-otro (*Andersein*) fuera de dicha unidad, así como fuera de la conciencia”²⁵.

De lo contrario, si no se estableciese el ser-otro, no podríamos distinguir a las cosas entre sí, quedando entonces relegadas a meros “perceptos” –unidades básicas de percepción– como en el caso de los empiristas.

4.3.1.4. Percepción y “perceptos”. Las propiedades de las cosas como cualidades sensibles: versión empirista.

Uno de los temas clásicos del empirismo consiste establecer las diferencias que se producen entre las cosas tomadas como objetos y las percepciones que nuestra mente realiza sobre ellas. A propósito de este tema, especificaremos qué es una propiedad –o una cualidad sensible– para los empiristas y de qué forma la mente –ese espacio lógico de reunión de ideas– las recibe adecuada y precisamente. Frente a esta temática

²⁴ “Entonces es ya un medio común (*gemeinschaftliches Medium*), donde las múltiples propiedades en cuanto universalidades sensibles, son cada una para-sí y, en cuanto determinadas, se hacen exclusivas [únicas] (*ausschliesst*) frente a las demás” *G.W. 9, (Phä)* p.74, líneas 31-33 (J. Redondo, p.218).

²⁵ *G.W. 9, (Phä)* p.77, líneas 29-32 (J. Redondo, p.224).

podemos encontrar la visión de Locke, el cual nos ofrece una lectura detallada y extensa a lo largo de su *Ensayo*²⁶.

Para Locke no existen ideas innatas en la mente, tan sólo aquellas sensaciones – objetos de la sensación– que son la base de nuestras ideas. Por tanto, una percepción es el resultado de que, distintos objetos, afecten a nuestra mente según el grado o vivacidad con que se nos presentan²⁷. De este modo, ideas diferentes surgen de la mencionada diferencia que se manifiesta en los objetos, cuando entran en contacto directo con nosotros²⁸. El problema que señalamos consiste en aclarar qué son esencialmente para Locke la percepción y el objeto conocido. Para matizar esta cuestión he de incluir una última definición de percepción: aquella que surge de la relación directa con la idea. En efecto, tener una percepción es lo mismo que tener una idea. No hay más diferencia entre ellas que el grado –o vivacidad– con que se presentan a la mente²⁹.

La percepción y la idea son construcciones de nuestra mente. Y decimos construcción –y no producción– ya que ambas no poseen contenido esencial alguno. Son, en definitiva, formas de la realidad que afectan a nuestra mente.

En este orden de cosas, Locke dedica un capítulo entero de su *Ensayo* a la percepción³⁰. Pero, antes de analizar este interesante y definitorio capítulo volveremos, brevemente, al inmediatamente anterior. En el Capítulo VIII *Saber absoluto*³¹ se especifica la diferencia fundamental, clave para entender nuestro discurso sobre las propiedades, entre las cosas –o cuerpos como las denomina Locke– y la mente.

En primer lugar, se establece la equivalencia entre las cualidades de los cuerpos y las ideas que se producen en la mente. Locke nos llega a decir que la diferencia fundamental que separa lo que está en los cuerpos –las cualidades– de lo que produce en nosotros –las ideas mismas– reside en la potencia para producir dicha idea. Así, Locke toma como ejemplo definitorio una bola de nieve, cuya potencia para producir frío y blancura consiste en una cualidad que reside exclusivamente en la cosa (objeto) “bola de nieve”. Sin embargo, cuando esa potencia nos afecta –únicamente a la mente, tanto da que sea una sensación como una idea– pasa a ser algo más que mera cualidad: es objeto percibido. Y, en este orden de cosas, dicho objeto percibido es el primer paso (o

²⁶ Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. F.C.E. Méjico, 1956.

²⁷ Locke, *Ensayo* op. cit., L. II, Cap I, §3.

²⁸ Locke, *Ensayo* op. cit., L. II, Cap I, §7.

²⁹ Locke, *Ensayo* op. cit., L. II, Cap I, §9.

³⁰ Nos referimos al L. II, Cap IX y, en especial al §15.

³¹ Locke, *Ensayo* op. cit., L. II, Cap VIII, §§7-8.

grado) para el conocimiento. De modo que, la primera operación de nuestra mente, consiste en percibir objetos sensibles a partir de las cualidades que poseen las cosas. Desde esta teoría se establecerá lo que los empiristas conocen como un percepto³² que constituirá la unidad de percepción para la mente.

La discusión que surge a partir de las definiciones que presenta Locke, se ubica en el nivel mismo de la cosa. Los empiristas se previenen al nombrar “cosas” ya que las cosas, como tales, no existen. Sólo especifican objetos y perceptos. Ambos poseen un contenido esencial vacío y, por ende, son abstractos. De qué otro modo sino podrían entrar en la mente –como espacio lógico– para constituir, posteriormente, el contenido de una idea. Vemos entonces que el nivel de discurso que manejamos es completamente artificial –ya que su origen ontológico es abstracto. Al decir de Hegel un “engaño”, del cual somos conscientes y lo manifestamos cada vez que queremos conocer una realidad completamente. De lo que no fue consciente Locke –ya que no quiso ir más allá de las percepciones– es del salto ideal que conlleva establecer una isomorfía –a través del término potencia– entre las cualidades de las cosas y las ideas de la mente. Esta maniobra se repetirá en Wittgenstein cuando nos proponga que el “mundo responde a la estructura lógica de una proposición”³³. El salto de la realidad al mundo es, en ambos casos abismal y, supone un trato abstracto –mediado simplemente– con la realidad. Dicha realidad se encuentra siempre incompleta ya que, construida a base de duplicaciones constantes, termina perdiéndose en un juego de abstracciones inesenciales. Asunto del que Hegel se apercibe, en el mismo momento en el que se pone a trabajar con una realidad de propiedades esenciales.

³² Tanto ha llegado a pesar la noción de percepto para el empirismo que Peirce renovará dicha noción por medio de lo que se denomina objeto dinámico: “el objeto dinámico sólo se puede indicar; no se puede determinar proporcionando un conjunto de propiedades necesarias y suficientes. Esto muestra ya el vínculo de esa noción con la de índice” R. del Castillo “Índices y referencia en Peirce”, In *Anales del Seminario de Metafísica*, 25 (1991), 155-193. Especialmente destacamos el apartado IV “Objeto dinámico y realismo”, pp.181-190 del que este texto se encuentra en la p.182.

³³ Wittgenstein L. *Tractatus*. Alianza Universidad (Edición bilingüe), Madrid, 1987. En especial señalamos las siguientes proposiciones que creemos fundamentales para una descripción completa del caso. Nuestro análisis comienza con la 5.6, donde se especifica la citada isomorfía entre los límites del pensamiento y los del mundo: ambos son lo mismo. Como se puede ver, el mundo se compone de la totalidad de los hechos (1.1) y estos son, a su vez, para el pensamiento una figura lógica (3). Dicha figura de la realidad consiste en una proposición (4.021) que muestra (*zeigt*) su sentido (4.022) y describe un estado de cosas (4.023). Finalmente, es la proposición la que representa (*darstellt*) la ocurrencia efectiva de tal o cual estado de cosas (4.1). De todas estas proposiciones concatenadas extraemos una breve conclusión: al igual que los empiristas, Wittgenstein construye una realidad lógico-abstracta –también en este caso mental– en paralelo al mundo, cuyo resultado consiste en una isomorfía entre ambas estructuras.

Pero, si el caso de Locke es notorio, por la duplicación que efectúa en la realidad, el de Hume constituye el ejemplo más vivo que se pueda llevar a cabo de la abstracción del contenido de una percepción. De modo que Hume radicaliza el empirismo –siempre moderado, como lo fue Locke durante toda su vida– de la percepción. Hume habla en el *Treatise*³⁴ directamente de impresiones, de las que podemos distinguir, sobre todo, las simples y las complejas. De las varias que surgen de las primeras, nos ocuparemos sólo de las de sensación³⁵. Vamos a definir, por tanto, siguiendo a Hume, qué es una impresión.

Las impresiones se distinguen entre sí por el grado de vivacidad con que se presentan a la mente³⁶. Por lo que, no hay que ir muy lejos en el *Treatise* –sólo a su primera página– para encontrar que, el contenido de una percepción es completamente vacío. De hecho, el único nexo de unión de una impresión con la realidad, lo constituye cómo lo recibe la mente. Por tanto, nos encontramos en el mismo nivel fundamentador del conocimiento en que se encontraba Locke: la abstracción de la realidad. Por lo que hemos de revisar qué entiende Hume por objeto de la percepción ya que, el único material con que cuenta la mente son las impresiones que le llegan de la realidad y cuyo contenido es abstracto.

Hume traslada a las relaciones el peso –el contenido– en que consiste el enlace entre dos cualidades³⁷. Ya que, nuestra mente sólo percibe cualidades –que son siempre abstractas– y, por tanto, no residen exclusivamente en las cosas mismas, sino que se encuentra en “relación” con nuestra mente. La relación es, por tanto, una categoría que se aplica a la realidad y la divide según su contenido –tomado siempre en modo abstracto e inesencial. Así, un objeto es “para la mente” ya que no puede encontrarse nunca aislado en la realidad y constituir el contenido de la percepción. Este asunto se ve claramente cuando Hume clasifica las relaciones en siete grupos y los califica de “principios de toda relación filosófica”³⁸. De ellos destacaremos el 4º tipo: la cantidad y, sobre todo, el 5º: la cualidad. De este último se deriva que, dos objetos se distinguen entre sí, a partir de la diferencia de grado que se establece en el nivel de la cualidad. Por tanto, el criterio de distinción de la realidad se establece a) en base a una diferencia y, b) dicha diferencia consiste en un grado.

³⁴ Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 1988.

³⁵ *Tratado*, op. cit., L. II, Parte 1, Sección I, p.389. Especialmente el cuadro clasificatorio.

³⁶ *Tratado*, op. cit., L. I, Parte 1, Sección I, p.43.

³⁷ *Tratado*, op. cit., L. I, Parte 1, Sección V, p.58.

³⁸ *Ibid.*, p.58.

No buscaremos un nivel mayor de abstracción que el impuesto por la diferencia de grado de los objetos de la realidad. Los empiristas eliminan el contenido esencial de la realidad –en definitiva eliminan las cosas– reduciéndolas a objetos de la percepción. La reacción de Hegel ante esta reducción será la construcción de la cosa (*Ding*) como unidad esencial de propiedades, las cuales le corresponden no por su grado, sino porque son la expresión de la esencia –auténtico contenido– de la realidad: lo concreto.

4.3.1.5. La Unidad como expresión de la propiedad en la cosa.

Hegel busca una “unidad” concluyente que separe y distinga entre estos dos momentos –ser uno, ser otro– por lo que define el campo de la verdad –si queremos expresarlo de un modo simple– circular o autorreferencialmente. Él sentido de referencia a sí mismo delimitará, en este momento particular de la *Percepción*, el carácter de la Conciencia, que luego volverá sobre sí misma en el elemento del retorno³⁹, convirtiéndola en inmediata. De modo que la Conciencia se fija como medio (inmediato) a la cosa. Ésta reúne, dentro de sí –en una unidad sintética– la multiplicidad de sus propiedades⁴⁰. A partir de ellas, se estabiliza su objeto, se hace universal y cognoscible para “todos”, al mismo tiempo que se establece una experiencia cuya acceso es inmediato. La peculiar reunión de las propiedades en la “cosa” provoca una duplicidad interna entre el ser-uno y el ser-otro: la distinción efectiva entre en sí y para sí: “Nosotros somos por tanto el Medio universal, donde tales momentos se sumergen y son para-sí”⁴¹.

³⁹ “Este retorno (*Rückkehr*) de la conciencia en sí misma, que se mezcla en la concepción (*Auffassen*) pura, transforma (*verändert*) la Verdad –entonces [el retorno] se ha indicado como lo percibido esencialmente” *G.W.* 9, (*Phä*) p.75, líneas 13-15 (J. Redondo, p.219). A este respecto véase, especialmente: “Una de las consecuencias fundamentales de la infinitud como ser-para-sí es la de la unidad como resultado del retorno sobre sí mismo” Artola (1972) op. cit., p 156.

⁴⁰ Para concluir con este tema me gustaría señalar la interpretación que lleva a cabo Trede a propósito de una recensión sobre el trabajo de J. Heinrichs *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*, In *He-Stu* n°11, (1976) *Diskussion* pp.228-234. En dicha recensión Trede señala las relaciones estrictas entre la *Lógica* (1801/1805) del periodo de Jena para la construcción de los diferentes capítulos –y figuras– de la *Fenomenología del Espíritu*. Trede señala, además, que dichas relaciones van más allá del citado influjo recíproco entre las dos obras: “Yo sólo mantengo [en contraposición a Heinrichs] que [los contextos en común entre la *Lógica* y la *Fenomenología*] podrían consistir en los argumentos anteriormente ofrecidos fundamentalmente en proporción limitada. Por otro lado, donde dichos contextos serán indicados completamente, Heinrichs los pasa inadvertidos [obvia]. Veamos el siguiente ejemplo: Heinrichs se pregunta por el fundamento lógico-categorial del capítulo *Percepción* de la *Fenomenología*. Cuando Hegel se enreda allí en la conciencia en la dialéctica de la cosa y sus propiedades, sería propiamente natural adoptar la relación de sustancia y accidente como correlato lógico, tal cual alcanza la realización (*Ausführung*) de Hegel como ‘relación de sustancialidad’ de su *Lógica* de 1804/05, ya que sobre todo Hegel mismo aclara la cosa por medio de la sustancia” Trede, (1975) art. cit., p.229.

⁴¹ *G.W.* 9, (*Phä*) p.75, línea 39 y p.76, línea 1 (Roces p.220).

Entonces ¿dónde reside el engaño y en qué consiste? El engaño proviene de tomar cada cosa en su multiplicidad y hacerla para-nosotros⁴². Ya que creemos que tomamos la cosa completamente, aunque sólo actuemos sobre ella como medio universal. Es decir, separamos de cada momento el elemento que la constituye –en este caso la cosa y sus propiedades– y somos capaces de ver (o abstraer), en cada uno de ellos, el sentido de su unidad y multiplicidad al mismo tiempo. Esta maniobra que denominamos percepción separa, escinde –y duplica, si lo queremos ver así– aquello que es “para-nosotros”⁴³. El engaño determina el sentido de la universalidad del conocimiento que es, esencialmente, abstracto y, por tanto, válido para todos. Veamos que consecuencias conlleva esta duplicación⁴⁴:

1) Pérdida de contenido –que Hegel denomina inesencial– cuya primera característica es la abstracción de la realidad que permite la universalización⁴⁵. En este momento, surge el objeto (*Gegenstand*) como realidad cognoscible.

2) Asunción de la cosa –de cada cosa– como una y múltiple a la vez, ya que sus propiedades no pueden hacer más que reunirse en el elemento sintético que las recibe: la cosa misma⁴⁶. De modo que, cada cosa, se determina circularmente a partir de lo que la constituye: las propiedades. Por tanto, lo que aquí se realiza es una maniobra circular.

3) Inserción del *tercero* –aquello que no era aisladamente ni “en-sí”, ni “para sí”– el en-y-para-sí el *Devenir*⁴⁷, a partir del cual vemos toda la realidad en

⁴² Artola denomina también al engaño como *Betrug* aunque, en este caso, como engaño universal. Artola (1972), op. cit., p.213.

⁴³ “La cosa es Una, que reflexiona en sí; ella es para-sí, aunque sea también para-[un]-otro” *G.W. 9, (Phä)* p.77, líneas 17-18 (J. Redondo, p.223).

⁴⁴ Para la clasificación de los tres apartados que reproducimos a continuación, véase *G.W. 9, (Phä)* p.79, líneas 3-10 (J. Redondo, p.226) donde se distingue claramente entre el ser-superado (el ser-otro) y el para-sí. El último de los cuales se incluye en el primero.

⁴⁵ “El esto es ubicado como no-esto, o como superado; y, por esto mismo no es Nada, sino una nada determinada (*bestimmt es Nichts*), o una nada de un contenido, en efecto, el Esto” *G.W. 9, (Phä)* p.72, líneas 1-3 (J. Redondo, p.212).

⁴⁶ “En efecto, el punto de partida contiene todos los elementos contradictorios de la cosa que se manifestarán como tales en el curso de la experiencia que podremos entonces seguir en su desarrollo” Hyppolite (1974), op. cit., p. 96.

⁴⁷ En este sentido me gustaría señalar dos comentarios que Artola e Hyppolite realizan sobre el devenir. Aun con orientaciones muy diferentes ambos coinciden, sin embargo, en que el devenir es un compuesto con contenido y no un elemento simple de la realidad, como veíamos en Kant. Esto se ve claramente cuando analizamos la realidad en su sentido más determinado como lo hace Hyppolite, en su respecto sensible: “Esta mezcla de lo sensible y del pensamiento, que constituye la propiedad sensible, se descompone en sus extremos, el *también* y lo *uno*, el *ser para otro* y el *ser para sí*” Hyppolite (1974), op. cit., p.107. Artola contesta a la cuestión del devenir de un modo diferente, aunque complementario: “No es el devenir como resultado de la oposición entre el ser y la nada. Precisamente porque aquel devenir tenía razón de resultado es por lo que también puede utilizarse ahora para designar un nuevo resultado” Artola (1972), op. cit., p.155.

movimiento. Este elemento determina la experiencia completamente al formar parte de la continuidad de lo real.

De modo que, “nosotros” vemos –percibimos– que cada cosa se encuentra completa y constituida, además por un conjunto cuantificable de propiedades que expresa la unidad de su contenido. Podríamos decir que, cuando la cosa es para-sí, no puede ser para otro. La cosa ha reflexionado esencialmente –en cuanto a su contenido. Por lo que, más allá de las cosas se encuentra el ser-uno, ya que la conciencia lo ha experimentado como contenido puro en la *Certeza* sensible.

Las “cosas”, que se instauran como diversas en la realidad, son distintas entre sí. Cada una posee la distinción⁴⁸ esencial que la separa de la otra y, al mismo tiempo, la hace única –debido a su peculiar determinación– aunque diferentes –si atendemos a su carácter relacional.

Una distinción (*Unterschied*) instauro el carácter esencial –de contenido– de la cosa misma. Así pues, cada cosa se contrapone a las otras “cosas” para mantener su para-sí –su carácter relacional. Entramos, por tanto, en el contexto, en el ser-otro determinado como superación del ser-para-sí. En la *Percepción* existe un para-sí al lado de cada para-sí que vincula su propia unidad –que consiste en la unidad de todos ellos o la negatividad– con su ser-otro: con sus carencias⁴⁹.

4.3.2. Duplicidad de la cosa: primer resultado

El sistema de pensamiento de Hegel –la *Ciencia de la Experiencia de la Conciencia*– consiste en una forma de superación de lo no-esencial, que cuenta con las carencias (*die Menge*) de la realidad como eje fundamental de la ubicación del ser-otro. La especial constitución de la cosa –y de su inserción mediada– implica que la Conciencia tenga, de cada realidad, una experiencia –relacional– parcial y duplicada –en su contenido. Puesto que son tanto el contenido –o la cosa y sus propiedades; ser-uno, en sí, esencia– como el proceso –reflejado en el movimiento de la cosa; ser-otro, para sí, negatividad– los que constituyen el *primer resultado* de la “Ciencia de la

⁴⁸ “Aunque este momento es unidad de la cosa consigo misma, que hace exclusiva la distinción (*Unterschied*) en-sí” G.W. 9, (*Phä*) p.76, líneas 26-27 (J. Redondo, p.221). Véase a este respecto: “Hegel hace suya la diferencia entre ‘cosa’ y ‘propiedades’ de este modo única y exclusivamente en cuanto al fundamento de la plausibilidad (...) Las cosas tienen propiedades, luego una teoría de la percepción también será una teoría de las relaciones entre cosas y propiedades” Becker (1969), op. cit., p.162.

⁴⁹ Este hecho se verá con mucha mayor claridad en la *dialéctica del amo y el esclavo*, como lo mostramos ya en nuestra sección *el problema de la mediación*.

experiencia de la Conciencia” o *Fenomenología del Espíritu*⁵⁰. Dicho resultado consiste en una síntesis que se refleja en-y-para-sí (*Devenir*). De modo que la *Conciencia* cuando reflexiona⁵¹ –en el modo de *Percepción*– no es distinta de lo que era anteriormente, sino que se refleja duplicada y abstractamente en su propio objeto. Ya que éste se construye a partir de los elementos de la unidad y la multiplicidad. Contemplaremos la cosa, finalmente, desde un doble punto de vista a) el que determina su contenido y b) el que establece su relación (o movimiento). Esto lo llevaremos a cabo para delimitar la figura de la *Percepción* dentro de la estructura de la realidad:

a) A partir de su principio fundamentador –la determinación (*Bestimmung*)⁵²– cualquier realidad fija su contenido y lo estabiliza, convirtiéndolo en algo real. La determinación comporta la esencia –contenido– de cada cosa y especifica sus propiedades haciéndolas peculiares en cada realidad. Por tanto, si no hay determinación el contenido de cualquier realidad se encontraría inespecificado y, consecuentemente, no sería algo real⁵³.

b) Estableciendo una relación⁵⁴ (*Verhältniss*) mediante la cual la cosa se fundamenta negando su independencia –que la haría única o exclusiva– e insertándola en la estructura de la realidad como mera “cosa” –junto con sus propiedades⁵⁵.

Por tanto, la necesidad de la experiencia puede ser contemplada según el concepto en el que la cosa a) determina su contenido y b) establece una relación objetual. El concepto se refiere necesariamente a un objeto que es, para la Conciencia,

⁵⁰ “El resultado de esta dialéctica ha confirmado la absoluta exterioridad (*Äusserlichkeit*) de esta medida. Con otras palabras: esta medida –y, por tanto, también el idealismo subjetivo de Hegel como tal– no fue tomada como afirmación plenamente fáctica y, tampoco como medida que fundaba al principio de la ‘Fenomenología del Espíritu’” Becker (1969), op. cit., p.157.

⁵¹ “La opinión (*Meinen*) se elimina y lo percibido toma el objeto tal como es en-sí; o como universalidad en general; la singularidad separa de él, como singularidad verdadera, como ser-en-sí de lo uno, o como ser-reflejo (*reflectirtsein*) en sí mismo” *G.W. 9, (Phä)* p.79, líneas 26-29 (J. Redondo, p.227)

⁵² “Conforme a esto pertenecen los integrantes de la distinción: percipiente y percibido, como los momentos determinantes del ‘movimiento’ concluyentes para la dialéctica de la ‘percepción’” Becker (1969), op. cit., p.159.

⁵³ “La finitud espiritual consiste en la inadecuación entre el concepto del espíritu y el destino (*Bestimmung*) del espíritu de manifestarse a través de la apariencia” Artola (1972), op. cit., p.284.

⁵⁴ El término relación nos indica una forma de movimiento dialéctico que Hyppolite entiende de la siguiente forma: “A través de esta dialéctica vamos de la *cosa* a la *relación*, del cosismo de la percepción a la relatividad del entendimiento, tránsito que es bien conocido en la historia de las ciencia y de la filosofía” Hyppolite (1974), op. cit., p. 107. En este sentido Artola completa este comentario con la siguiente adición terminológica: “De ahí se seguiría que el paso a la totalidad a partir de las determinaciones finitas tiene como término medio la relación” Artola (1972), op. cit., p. 140.

⁵⁵ “En la Relación que se ha producido, se contempla y se desarrolla sólo el carácter de universalidad positiva; aunque no se presenta de este modo, que también será introducido (*hereinnehmen*) *G.W. 9, (Phä)* p.72 línea 37 y p.73, líneas 1-2 (J. Redondo, p.214).

la determinación de su campo y ámbito de acción. De modo que la Conciencia opera en la realidad –y lleva a cabo su experiencia– a través de conceptos. La determinación del juego de las abstracciones consiste en el “momento de la *Percepción*”, donde se lleva a cabo de una forma objetual. Este juego –denominado relación– consiste en la negación de la independencia de la “cosa” para ponerla en contacto –a través de sus propiedades– con el ser-uno fundamental.

Entonces la cosa se muestra plenamente en su para-sí –relacional o negativamente– ya que niega absolutamente que su ser-otro se encuentre fuera de sí mismo⁵⁶. Por lo que la Conciencia se establece como la Figura que no puede salir fuera de sí misma y que, con un papel central, se niega efectivamente hasta que pierde –totalmente– su contenido y llega al absoluto, donde constituye la nada que fue: la superación absoluta de su contenido.

Antes de que este proceso se complete la *Percepción* nos muestra, a través de dos elementos más –la singularidad (*Einzelheit*) y la universalidad (*Allgemeinheit*)– la doble cara de la experiencia⁵⁷.

4.3.2.1. Diferencias manifiestas entre *Bestimmung* y *Bestimmtheit*: la determinación.

Una vez que hemos descrito la generalidad de la *Percepción* atendiendo a su función duplicadora –y universalizadora– pasaremos a la delimitación de su contenido. Éste se fundamenta en la doble operación de determinación. Dicha operación fija, en un primer momento a) el contenido de la percepción partir de la determinación (*Bestimmung*) y construye, en un segundo momento b) teniendo en cuenta ya la determinación (*Bestimmtheit*), las cosas (*Dinge*) cuantitativamente y, dentro de ellas, a sus propiedades. En definitiva, este doble caracterización del término determinación responde a un problema que comienza con la operación primera de la mediación básica –o de primer orden– que singulariza –hace simple– la realidad convirtiéndola en inmediata:

“Aunque el Ser es, por tanto, un universal, que tiene la mediación (*Vermittlung*) o lo negativo en él; mientras que [el ser] expresa esto en su inmediatez, es una

⁵⁶ “Se trata, en esta última determinación del ser, del retorno del ser sobre sí mismo. El ser concebido como relación suprime la alteridad o, lo que es lo mismo, la consagra al hacerse a sí mismo el término de la relación” Artola (1972), op. cit., p.146.

⁵⁷ “Resulta imposible evitar esta contradicción porque la propiedad sensible de que partimos, por ejemplo la alcalinidad de la sal, es universal y determinada a la vez. En tanto que universal, se halla considerablemente anclada en la coseidad, es independiente y sustancia” Hyppolite (1974), op. cit., p.103.

propiedad determinada y distinguida (*unterschiedene, bestimmte Eigenschaft*). Por esto, se han ubicado (*gesetzt*), al mismo tiempo, las citadas múltiples propiedades, una [como] la negativa de la otra. Mientras que [las propiedades] se expresan en la simplicidad de lo universal, estas determinaciones (*Bestimmtheiten*), que son en efecto primeramente propiedades a través de una determinación (*Bestimmung*) añadida, se refieren a sí mismas, y son indiferentes las unas frente a las otras, cada una para-sí, libre [independiente] de las otras”⁵⁸.

Como ya expusimos en el nuestro análisis del *Prólogo* de la *Fenomenología del Espíritu* –que podemos encontrar en la sección *el problema de la mediación*– existe una diferencia entre la determinación entendida como *Bestimmung* y la que consideramos *Bestimmtheit*. Ambas son determinaciones –aclarando de antemano los términos– aunque operen y se apliquen respectivamente en lo que tiene la realidad de cualitativo y cuantitativo. De hecho, ambas convergerán en los elementos inmediatos de la experiencia que, para Hegel, son primordiales. Me refiero, evidentemente al *aquí* y al *ahora* ya que Hegel se aparta conscientemente de cualquier abstracción, sobre todo, al nivel del Ser. Hegel entiende el Ser como ser-determinado (*bestimmtes Sein*) y, por ende, la realidad de un modo concreto:

“Este medio abstracto universal, que puede ser denominado en general coseidad (*Dingheit*), o la esencia pura, no es otra cosa que el aquí y el ahora, como [el medio] se ha producido, en efecto, algo simple compuesto de multiplicidades, aunque dichas multiplicidades sean en su determinación (*Bestimmtheit*) misma algo universal simple”⁵⁹.

La operación de determinación constituye la pauta que distingue, dentro de la figura de la Conciencia, entre la *Certeza sensible* y la *Percepción* –asunto que se lleva a cabo directamente desde la operación de mediación:

“Por tanto, que nosotros seamos tanto la determinación (*Bestimmtheit*) de un medio universal, como que contemplemos nuestra reflexión, provoca que conservemos la autoigualdad (*Sichselbstgleichheit*) y, la verdad de la cosa, de ser-uno”⁶⁰.

Pensemos, por un momento, en qué lugar nos dejaba la *Certeza sensible* para el conocimiento de la realidad. Ésta figura se atenía específicamente al respecto cualitativo de dicha realidad. En efecto, su sola atencencia al *aquí* y al *ahora* como momentos

⁵⁸ G.W. 9, (*Phä*) p.72, líneas 10-17 (J. Redondo, p.213). En este sentido podemos ver complementariamente el siguiente texto: “Como primer cuestionamiento hemos de decir: que el fundamento de la tesis de la mediación dialéctica, cuya representación y crítica fue dada en la primera parte de este libro, Hegel la toma con derecho en la pretensión de intercambiarla respectivamente por la determinación (*Bestimmtheit*) contrapuesta” Becker (1969), op. cit., p.162.

⁵⁹ G.W. 9, (*Phä*) p.72, líneas 22-26 (J. Redondo, p.213).

⁶⁰ G.W. 9, (*Phä*) p.76, líneas 1-3 (J. Redondo, p.220).

sintéticos –o elementos de la estructura de la realidad– la dejaba tan “en las cosas” que no podía ir más allá de ellas. Este límite que poseen las “cosas” es el que vamos a tratar de definir cuantitativamente.

La *Percepción* se sumerge en el interior de las cosas para hacer de ellas algo más que mera cualidad. Las cosas –todas las que podemos encontrar en la realidad– poseen dos caras. La primera de ellas se presenta ante nosotros bajo el nombre de genérico de “cosa”. Todo lo que existe en la realidad es, por tanto, una cosa y se encuentra reunida, agrupada o, simplemente es “una”. La segunda consiste en algo que no se nos presenta, sino que reside en el interior de las cosas. Me refiero, evidentemente, a sus propiedades o características que las distinguen las unas de las otras. En efecto, a partir de las propiedades de las cosas podemos establecer diferencias entre ellas aunque, sin olvidar que su carácter originario descansa en una multiplicidad interna. De modo que tenemos un nuevo problema: ¿cómo compaginar –al hacer compatible, al mismo tiempo– la unidad y la multiplicidad en un lugar sintético que las reciba en igualdad de condiciones? La cosa nos aparece como el primer candidato lícito –debido a su peculiar constitución interna– para que se produzca dicha síntesis⁶¹.

El proceso de determinación que lleva a cabo Hegel comienza, como decimos, con la mediación, con el Ser-mediado⁶². A partir de dicha operación, las cosas se singularizan convirtiéndose en mediadas por la negatividad y, por tanto, inmediatas en la realidad. Pero definir y clasificar los distintos tipos de cosas-inmediatas que existen (*Seiendes*) en la realidad no es tarea fácil. De hecho, muchas de las cosas que existen en la realidad –y que son inmediatas– poseen, sin embargo, un carácter universal (*Allgemein*) además de una vinculación estricta con el absoluto. No olvidemos que la figura de la Conciencia toca siempre al absoluto en cualquiera de sus tres formas, bien como *Certeza sensible*, bien como *Percepción* o, finalmente, como *Entendimiento* aunque, en cada caso, de un modo distinto.

⁶¹ Debido a la posición –plenamente ontológica– que Parménides mantuvo con respecto al ser y al no-ser, toda vez que la realidad es una –verdadera, perfecta, redonda– no puede ser múltiple. Dicha incompatibilidad se manifestaba a través de los opuestos. Sin embargo Hegel sigue, en este punto, la corriente de Heráclito, que, a partir de la lucha de contrarios, hace posible –y efectivamente real– la unidad y la multiplicidad en un momento sintético (pensemos, por ejemplo, en el fragmento del río) en el que la realidad fluye: “En los mismos ríos no podrías bañarte dos veces, como dice Heráclito, pues siguen afluyendo aguas distintas” Así pues citaremos el fragmento [Fr12, Ario Dídimo] por Plutarco, *Quaest. Nat.* 912a. In *Los filósofos presocráticos* Ed. Gredos, Madrid, 1981, que reproduce parcialmente la edición de Diels-Kranz *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951-52. Véase, además Kirk y Raven, *Los filósofos presocráticos*, ed Gredos, Madrid, 1994.

⁶² “La mediación (*Vermitteltheit*) del objeto consiste primeramente en la afirmación de Hegel de que el objeto sea el compendio (*Zusammengefasstsein*) [receptáculo] de la diferencia entre el percipiente y lo percibido” Becker (1969), op. cit., p.163

Partamos de la vinculación estricta que tiene el absoluto con la realidad –a través de la proposición especulativa– cuyo medio –la realidad sintética– resulta definido en virtud de la operación de mediación⁶³. Dicha operación pone en contacto la singularidad (*Einzelheit*) con la universalidad (*Allgemeinheit*), en este caso, en la cosa.

El último objetivo de la Conciencia consiste en determinar su unidad –al igual que la unidad de la realidad– y fundamentar su sentido positivo, el cual expresa el contenido de la esencia en la realidad:

“Esta determinación (*Bestimmtheit*), que comporta el carácter esencial de la cosa y la distingue de las otras, está determinada de modo [tal], que la propia cosa se opone (*Gegensatz*) a las otras, aunque haya de conservarse, finalmente, para sí”⁶⁴.

Que esta función positiva se realice en la *Percepción*, supone atenerse a las cosas mismas y a su constitución que es, como decimos, una y múltiple a la vez. Pues bien, con la determinación se inaugura el sentido sintético –a la vez que doble– de dicha operación ya que a) fija el contenido de la realidad (*Bestimmung*) universalmente y b) estabiliza el contenido de cada momento (*Bestimmtheit*) simplemente. Ambas operaciones se producen en el interior de la cosa⁶⁵.

a) La *Bestimmung* añade (*hinzukommen*)⁶⁶ a la cosa el carácter universal de propiedad, es decir, le otorga y fija el contenido de cada cosa –en definitiva de todas las cosas– de la realidad. Desde esta posición se fundamenta el sentido del en-sí, como constitutivo interno de la realidad. Además, esta operación comporta el sentido procesual de la realidad, su movimiento, caracterizado por la terminación alemana “ung”⁶⁷.

b) La *Bestimmtheit* participa de esa universalidad⁶⁸ (*Teilnahme an dieser Allgemeinheit*) en el nivel de lo simple, donde cada propiedad se encuentra en equilibrio o es indiferente (*gleichgültig*) con respecto a las demás. A partir de esta operación se fundamenta el reino del para-sí –o negatividad esencial. Dicha operación permite a cada cosa ser receptora de propiedades y fundamentar su contenido interno a partir de ellas. Tal sentido de la determinación proviene de la terminación alemana “heit” que indica estabilidad.

⁶³ G.W. 9, (*Phä*) p.72, líneas 10-12 (J. Redondo, p.213).

⁶⁴ G.W. 9, (*Phä*) p.78, líneas 14-16 (J. Redondo, p.225).

⁶⁵ Para todo este apartado véase G.W. 9, (*Phä*) p. 72, líneas 12-17 (J. Redondo, p. 213).

⁶⁶ Véase, en especial G.W. 9, (*Phä*) p.72, línea 15 (J. Redondo, p.213).

⁶⁷ Como señala acertadamente Artola: “En alemán es voz cuyo sufijo –ung atestigua su índole dinámica” Artola (1972), op. cit., p.164, nota 88.

⁶⁸ Véase, en especial, G.W. 9, (*Phä*) p.72, línea 21 (J. Redondo, p.213).

Ambos términos –*Bestimmung* y *Bestimmtheit*– comportan, precisamente al llevar pareja una negatividad esencial que emana –y surge directamente– de su relación estricta y directa con la expresión de la esencialidad del *Ser (Wesenheit)*⁶⁹. De dicha expresión de la esencia del Ser surge la realidad de las propiedades, en el momento en que constituyen su contenido. De lo contrario –si no existiera una relación entre las propiedades y la esencia– las propiedades de las cosas serían meramente sensibles –impresiones de sensación como en el caso de Hume– percibidas radicalmente subjetivas y, finalmente abstractas⁷⁰. Hegel, sin embargo, apuesta por las cosas, por lo concreto de ellas y por el contenido en que consiste su interior. Dicho contenido es el que, a partir de la determinación se hace uno –el ser-uno de la realidad– a la vez que se expresa, como múltiple, en cada una de las propiedades particulares de la cosa. El Ser, incluso en el nivel de la *Percepción*, se encuentra mediado y es concreto: simple, uno.

4.3.2.2. La clausura del Ser a partir de la unidad del ser-uno.

El Ser se manifiesta plenamente como unidad desde la doble operación de determinación –ya que la Conciencia consiste en su expresión– aunque, podríamos pensar, dicha unidad pudiera clausurar el sentido de la experiencia⁷¹. En contra del sentido común –defendido manifiestamente por los empiristas– las cosas no pueden ser percibidas sensiblemente como propiedades a partir de su condición subjetiva-abstracta.

De hecho, Hegel defiende la unidad del ser-uno (dentro de la multiplicidad de su ser-otro) como determinación (*Bestimmung*). En efecto, como tal determinación, contiene una negatividad esencial⁷² que confiere a la realidad un carácter móvil en la propia experiencia. Dicha experiencia contiene momentos que, a su vez, contienen propiedades –como las cosas– que le son “propias” (*Eigen-schafften*), le corresponden

⁶⁹ “La necesidad de la experiencia para la conciencia, por la cual la cosa parece (*zu Grunde geht*) de este modo a través de la determinación (*Bestimmtheit*), la cual comporta su esencia y su para-sí, puede ser contemplada así en breve según el concepto simple” *G.W.* 9, (*Phä*) p.78, líneas 24-26 (J. Redondo, p.226).

⁷⁰ Véase especialmente *Treatise*, op. cit., pp.58-60.

⁷¹ Para una discusión más detallada de este tema véase el trabajo de Heinz Kimmerle *Das Problem der Abgeschlossenheit des Seins* He-Stu. Beiheft n°8. Dicho trabajo consiste en la especificación de la unidad del Ser a través de su clausura (*Abgeschlossenheit*) y ha resultado tan polémico como discutidas sus tesis a nivel internacional (véase para el caso particular el He-Stu Beiheft, n°20 *Hegel in Jena*, 1981, así como el art. de Horstmann In *Philosophische Rundschau* 1978). No obstante lo emplearemos para separar claramente al ser-uno del ser-otro, objetivos básicos de la figura de la Conciencia.

⁷² “Se nos dice que las cosas finitas en su relación hacia sí mismas son negativas, pero se añade que se remiten hacia lo que está más allá de sí mismas, más allá de su ser. Por lo tanto, la muerte no es simple negación en este caso. Es la negación en cuanto finitud” Artola (1972), op. cit., p.143.

particularmente y le especifican inmediatamente. Pero la referencia a un Uno-clausurado (*ausschliessen Eins*)⁷³ es siempre modificable, ya que la realidad sería siempre ser-una y nunca podría ser-otra. Kimmerle se refiere a esta situación, que se producía ya en el Periodo de Jena –más en concreto en la fundamentación de la Lógica en lo que conocemos como Filosofía Real– como clausura (*Abgeschlossenheit*) aunque, particularizada sólo al nivel del Ser⁷⁴.

En este sentido, Kimmerle entiende el Ser como cerrado, confundiendo el Ser-uno con la expresión de la esencia a través de la exteriorización (*Ausserung*). Esta teoría nos lleva de cabeza a un monismo del Ser –monismo siempre abstracto como el de Spinoza⁷⁵ en el que el Ser es un género– del que Hegel huyó una vez superada su etapa spinozista. Ambos problemas –el del Ser-uno y el del monismo– se encuentran fuertemente discutidos por Horstmann y, particularmente por Düsing, en favor de un Ser-uno que reúne unidad y multiplicidad en el Dasein⁷⁶. Hegel contesta claramente a las pretensiones de monismo –o de clausura del ser-uno– clara y explícitamente:

“La universalidad sensible, o la Unidad inmediata del Ser y de lo negativo, es primeramente propiedad, en tanto que lo uno y la pura universalidad se desarrollan en ella [en la universalidad] y, se distinguen entre sí y se fusionan (*zusammenschliessen*) consigo misma; sólo esta referencia (*Beziehung*) a los momentos esenciales puros completa primeramente a la cosa (*Ding*)”⁷⁷.

⁷³ En cuanto al término *ausschliessen* podemos resaltar dos de sus sentidos más importantes. El primero de ellos consiste en “clausurar” (*aus-schliessen*) aquello que, como en este caso, consiste en Ser-uno. Pero más allá de este significado nos encontramos con el de “hacer exclusivo” (*ausschliessen*). Si ponemos ambos significados en relación encontraremos una semejanza mayor de la que, aparentemente manifiestan. De hecho, clausura y exclusividad poseen el sentido de posesión tan importante para la delimitación de las propiedades, cuanto para la delimitación de lo que es tal o cual cosa: “Aunque [la cosa], en tanto que es-una, no excluye a las otras; entonces el ser-uno es lo universal referido a sí mismo y, por eso, es Uno mucho más similar [igual] (*gleich*) a todas [las cosas] a través de la determinación (*Bestimmtheit*)” *G.W. 9, (Phä)* p.76, líneas 7-10 (J. Redondo, p.220). En cuanto a la relación de este tema con el capítulo V *Razón*, podemos ver claramente que: “Se ha saldado [clausurado] (*abgeschlossen*) ya la factura, en efecto, con sus anteriores figuras (*Gestalten*); tales [figuras] descansan tras él en el pasado, y no se enfrentan a él como su mundo encontrado, sino que se desarrollan dentro de sí mismas como momentos transparentes (*durchsichtig*)” *G.W. 9, (Phä)* p.215, líneas 7-10 (J. Redondo, p.494).

⁷⁴ Kimmerle deja muy claro que la clausura se efectúa a través del Absoluto, momento de la realidad en el que el todo se confunde con la totalidad: “La Filosofía de Hegel es la filosofía del Absoluto, desde que él la concibe con sentido unitario como Sistema de la Filosofía. El absoluto es la Identidad absoluta de Naturaleza e Inteligencia, Objeto y Sujeto. En tanto que ambas [la naturaleza y la inteligencia] son absolutamente idénticas, los dejan desplegarse (*sich entfalten lassen*) como un Todo sistemático (...) La autocomprensión (*Selbsterfassung*) del Absoluto clausura (*abschliessen*) el Sistema de la Filosofía en sí” Kimmerle, op. cit., p.267.

⁷⁵ “De esta manera el monismo se convierte en un pluralismo y en la dialéctica hegeliana expuesta de una forma demasiado condensada y oscura en el capítulo de la percepción podemos sentir un proceso que estará representado en todos los estadios de la *Fenomenología*” Hyppolite (1974), op. cit., p.106.

⁷⁶ Para la discusión completa de este tema véanse los siguientes libros: Horstmann, R. “Probleme der Wandlung in Hegels Jeaner Systemkonzeption” In *Philosophische Rundschau*, nº 19 (1972), pp.87-118. Y el importante tratado de Düsing, K. *Selbstbewusstseinsmodelle*. Ed. W. Fink, München, 1997. Destacamos especialmente las pp 123-268.

⁷⁷ *G.W. 9, (Phä)* p.73, líneas 30-33 (J. Redondo, p.216).

Podemos ver claramente que quedan excluidos del ser-uno la clausura y, más bien emerge la referencia (*Beziehung*). El Ser es finalmente relacional: busca su ser-otro sin salir de su ser-uno⁷⁸. La Conciencia será la figura que haga posible tal búsqueda que constituye, en definitiva, la experiencia.

4.3.2.3. Las propiedades (*Eigenschaften*) desde el punto de vista de su constitución (*Beschaffenheit*).

El criterio de distinción de una propiedad con respecto a otra, consiste en la indiferencia (*Gleichgültigkeit*) o equilibrio, que comporta la cosa cuando se le otorga tal o cual propiedad. Si quisiéramos añadir un matiz más a esta clasificación, habríamos de especificar el constitutivo interno de las propiedades, es decir, cuánto ocupan en las cosas: “En efecto es, al mismo tiempo, porque la diversidad (*Verschiedenheit*) es en [la cosa], la misma necesidad como la distinción (*Unterschied*) real de la constitución (*Beschaffenheit*) múltiple en ella [en la cosa]”⁷⁹. Las cosas ocupan un lugar dentro de la realidad, por lo que son inmediatas. Pero, además de ocupar un lugar contienen –o consisten según el sentido en que Artola lo manifiesta– dentro de ellas más realidad de la que aparentemente muestran. De modo que la paradoja expuesta antaño por los griegos –con Heráclito a la cabeza– sobre las relaciones entre la unidad y la multiplicidad en el Ser, nos ofrece una nueva perspectiva, en este caso, en el nivel de la cosa tomada cuantitativamente.

Por tanto, de nuestra realidad más inmediata –las cosas y sus propiedades– emergen los elementos sintéticos de la realidad, al igual que en la *Certeza sensible* emergía el Dasein cualitativamente, en el lugar que ocupan en dicha realidad. Ya que, en virtud de esta ocupación (*Beschaffenheit*), el Ser expresa su esencia por medio de la

⁷⁸ “Es la cosa que se refleja en sí y es para sí misma diferente de lo que es para otro (precisamente para nuestra conciencia). Ora es una, cuando se muestra como múltiple, ora es múltiple, cuando se muestra como una: incluye en sí una verdad opuesta a ella, es una contradicción que consiste en ser a la vez para sí y para otro” Hyppolite (1974), op. cit., p.106.

⁷⁹ *G.W.* 9, (*Phä*) p.78, líneas 2-4 (J. Redondo, p.224). Además, Artola nos aclara que el término *Beschaffenheit* significa constitución: “Según Hegel, el límite (*Grenze*) es además barrera, “*Schranke*”. Esto quiere decir que el “algo” no permanece en tranquila indiferencia junto a su límite, porque el límite pertenece esencialmente al “algo”, lo que significa que tanto en cuanto a su determinación (*Bestimmung*) como cuanto a su constitución (*Beschaffenheit*) el “algo” se encuentra frente a su límite como frente a algo esencial que, sin embargo, es su no-ser” Artola (1972) op.cit., p.146. En este sentido Artola establece una relación con la *Ciencia de la Lógica* que, para el estudio de nuestro caso concreto de las propiedades de la cosa, nos ofrece varias pistas interesantes.

determinación (*Bestimmtheit*)⁸⁰. Así pues, no existe sólo una determinación que fija el contenido de la realidad –a partir de una negatividad constituyente denominada *Beschaffenheit*– sino que, también participa de la negatividad en un segundo momento de la negación, a través de la cual la cosa se encuentra duplicada efectivamente. Recordemos que, al comienzo del análisis de la *Percepción*, aclarábamos la duplicidad constitutiva de este segundo momento de la Conciencia.

A fin de cuentas, una propiedad (*Eigenschaft*) es una forma propia (*eigen*) de ocupar (*schaffen*) la realidad. Del mismo modo, cuando se ocupa una realidad constitutivamente (*Beschaffenheit*), dicha ocupación se relaciona directamente con la esencialidad de la realidad. Si esta relación de multiplicidad es genuina, surgirá la propiedad. Si, por contra, la relación no se establece adecuadamente y la determinación (*Bestimmtheit*) no consigue reunir múltiplemente una propiedad dentro de la cosa misma, será mera constitución:

“La cosa misma se determina en y para-sí; tiene propiedades, por las que se distingue de otras [cosas]. Mientras que la propiedad, la propiedad genuina (*eigene Eigenschaft*) de la cosa, o la determinación (*Bestimmtheit*) es en ella misma, tiene muchas propiedades”⁸¹.

La postura ontológica que mantiene Hegel con respecto a las propiedades de las cosas posee, además una lectura epistemológica –y una importancia capital para la Teoría del conocimiento. Dicha lectura nos ubica concretamente en las cosas mismas – con mucha más profundidad con que lo hacía formalmente Kant en el nivel de los fenómenos– las cuales se manifiestan múltiples constitutivamente aunque, reunidas como tales cosas, expresen el sentido de unidad que comporta la esencia –auténtico referente del contenido de la realidad.

4.3.2.3.1. Lo verdadero de la conciencia: segundo resultado.

En el último recoveco de la *Percepción* –justo en el camino abstracto del conocimiento, en la Verdad misma– encontramos la diferencia fundamental con la *Certeza sensible*: “Este recorrido, un continuo determinar cambiante de lo verdadero y de la superación de esto determinado, comporta propiamente la vida común y continua y

⁸⁰ “Sin embargo, porque la determinación (*Bestimmtheit*) comporta la esencia de la cosa, sobre la que se distingue de otra y es para-sí, entonces esta otra [citada] constitución múltiple es lo inesencial” *G.W.* 9, (*Phä*) p.78, líneas 4-7 (J. Redondo, p.224).

⁸¹ *G.W.* 9, (*Phä*) p.76, líneas 10-13 (J. Redondo, p.221). Veamos el siguiente texto: “La diferencia (*Unterscheidung*) de la cosa con respecto de sus propiedades, comporta la presuposición de que la ulterior diferencia entre el yo percipiente y el objeto percibido no surge precisamente en el horizonte de la teoría” Becker (1969), op. cit., p.163.

el impulso de lo percibido y en la verdad de moverse de la conciencia mentada”⁸². Ésta última no es capaz de contemplar las abstracciones –o de vislumbrar sus conceptos– que constituyen su ser-otro. La *Percepción* pone en marcha su propia verdad como reconocimiento. Este elemento que la figura del Espíritu –y, sobre todo de la Religión– establecen como primordial, representa una primera relación entre Verdad y Esencia, es decir, entre el momento y el contenido.

Ambos –momento y contenido– se fijan en la medida de sus posibilidades constitutivas por lo que, la Verdad no es más que un “momento”, la parte de la esencia que se exterioriza y encuentra su ámbito en la realidad a través de un tercero, en este caso, de un objeto determinado: “El objeto es, en efecto, superado [de este modo] en sus determinaciones (*Bestimmtheiten*) puras, que ha de comportar su esencia, como fue superado en algo en su ser sensible”⁸³.

¿Cómo puede ser la Verdad un momento y ubicarse en un objeto determinado? Para solucionar este cuestionamiento Hegel ha de añadir a la *Percepción* una tercera realidad que denominará *Entendimiento*. La preparación del camino hacia el *Entendimiento* supone una mayor pérdida de contenido. Éste, como veremos, comporta que la propia esencia admita simultáneamente lo esencial y lo inesencial dentro de él.

⁸² G.W. 9, (*Phä*) p.80, líneas 27-30 (J. Redondo, p.229).

⁸³ G.W. 9, (*Phä*) p.79, líneas 11-13 (J. Redondo, p.226).

4.4. Fuerza y *Entendimiento*: Fenómeno y mundo suprasensible

4.4.0. La conciencia es el medio entre los medios.

Hegel define concluyentemente a la Conciencia desde su base como “los ojos y los oídos” de la *dialéctica de la Certeza sensible* y el pensamiento que se produce en la *percepción*¹. Con esta breve, aunque contundente introducción Hegel nos pone en el camino de la experiencia mediada. El presente capítulo –el último en que participa la conciencia como figura– comienza con una constatación que es el resultado manifiesto del despliegue completo de totalidad.

La conciencia divide *triplemente* su contenido –expresado compleja y lentamente– a través de la *Certeza*, la *Percepción* y el *Entendimiento*. En esta última parte de la trisección (*Dreieck*)² encontramos la clave especulativa que orientará los siguientes capítulos y facilitará el tránsito a las figuras –por este orden estricto– de la *Razón* y la Autoconciencia.

El avance de la conciencia se produce a lo largo de un salto exteriorizador fundamental que pone en relación –como veíamos en el capítulo dedicado a la proposición especulativa– el Capítulo III *Entendimiento* con el Capítulo V *Razón*. Esta filiación –explicada de sobra– se hace manifiesta precisamente ahora, en el momento en que la conciencia agota la experiencia que la constituye y la hace posible.

La conciencia es, por tanto, el *medio entre los medios*, no sólo como figura inaugural de la *Fenomenología del Espíritu* sino, sobre todo, como el elemento central de la *Ciencia de la experiencia* y a la cual denominamos *estructura de la realidad*. La

¹ „Dem Bewusstsein ist in der Dialektik der sinnlichen Gewissheit das Hören und Sehen u.s.w. vergangen, und als Wahrnehmung ist es zu Gedanken gekommen ...“. G.W.9, (*Phä*) p.82 (J. Redondo, p.233).

² “La ulterior caracterización simbólica de Hegel de la estructura de su sistema como “círculo de círculos” permitiría realizar una construcción análoga a la trisección de la trisección (*Dreieck der Dreiecke*). Todas las medidas simbolizadas a través del *Dreieck der Dreiecke* (Dios, Espíritu, Juicio (*Schluss*)) tienen estructura circular. El final del camino circular (*Kreisbahn*) regresa [o retorna] (*zurücklaufen*) al principio” Schneider (1975) art. cit., p.152. Es tan importante la trisección a la hora de construir las distintas figuras de la *Fenomenología del Espíritu*, que Trede lo señala ya como proyecto del periodo de Jena: “La clasificación principal de la *Fenomenología*, como se representa en la clasificación de su contenido en capítulos por ‘letras’ [A, B, C, CC...], presupone originalmente una consiguiente triplicación” Trede (1975) art. cit., p.194. Podemos ver con claridad que aquellas instancias que se encuentran triplicadas –triscadas– contienen internamente el principio de su retorno. Este hecho quedará manifiesto a lo largo del Capítulo III *Entendimiento* cuando la conciencia no pueda hacer nada más y vuelva su mirada hacia sí-misma y sea, finalmente, autoconciencia. Pero antes de esta operación, el entendimiento establece sus relaciones con el resto de la realidad: “La pregunta ampliamente discutida por la posición sistemática de las categorías de relación dentro de la *Fenomenología* nos permite contestar inequívocamente por, a mi entender, el recurso de ambos a los únicos documentos accesibles sobre la concepción lógica acerca del periodo de redacción de la *Fenomenología*. Dichos documentos podrían ser el fundamento del capítulo *Percepción* y de *Fuerza y Entendimiento*” Trede (1975) art. cit., p.206. Trede se refiere a las múltiples relaciones entre la Lógica de Jena de 1804/05 y la ulterior fundamentación de los principales capítulos de la *Fenomenología del Espíritu*.

conciencia es el agente, el medio que “media” y se somete a la fuerza de su contenido triplicado. Lo curioso de este capítulo –comenzando por su título *Entendimiento (Verstand)*– consiste en que se hace explícita la triple separación que se establecía en los dos anteriores. En este sentido, su ubicación dentro de la *Femomenología* es, cuando menos, central, ya que revisa la vigencia de la *Conciencia* que a) se inauguraba en la *Certeza sensible* –a través de la proposición especulativa– duplicando la realidad en los elementos del “yo” y del “esto”, que se mediarán a partir del objeto; b) ascendiendo por la *Percepción* hasta ser consciente –hasta el autoengaño (*Enttäuschung*)³– de su contenido: el elemento mediado del *tercero (Devenir)*⁴ –momento que se aprovechaba para ampliar el alcance relacional de la *Conciencia*; y c) tomando el resultado de la triplicidad en un mundo desposeído ya de contenido, a través del elemento del fenómeno.

Hasta aquí la *Conciencia* era deudora de su contenido –de la búsqueda de su ser-otro en sí mismo– que se expresaba en la esencia o en el en-sí. A partir de ahora, comenzará un camino que culminará en el absoluto y retornará –completando finalmente la realidad– en el elemento que la totaliza: el *Dasein*.

Pero antes de entrar en los complejos momentos del retorno, nos proponemos un esquema interno –distinguido y hecho manifiesto dentro del propio capítulo– que aclarará los términos antes expuestos. Por tanto seccionaremos su contenido en:

1. Fenomenología del Espíritu como realidad duplicada: la experiencia como resultado. En esto consiste la aplicación explícita del valor de la proposición especulativa a la realidad duplicada⁵. Ésta se muestra a través de dos elementos: la Fuerza (y su juego) y el Fenómeno. Además, añade un pequeño puente interno en el elemento del mundo supra-sensible, que favorecerá el tránsito a la siguiente sección⁶.

2. Primer puente de la realidad positiva (El Capítulo V, la *Razón observante*): los ojos de la conciencia. En segundo lugar Hegel realiza un despliegue

³ Precisemos el contenido de este término. Cuando Hegel nos dice que el engaño (*Täuschung*) se lleva a cabo, manifiesta que una realidad –como veíamos en la *Percepción*– aparenta ser algo distinto de lo esencialmente es. Dicha realidad no puede ser de otra forma ya que, de lo contrario, no la podríamos conocer universalmente. De modo que al producirse un autoengaño (*Selbstbetrug*), dicha realidad se enajena (*Enttäuschung*) para llegar a ser otra y, por supuesto, negar la precedente anulándola. Esta es la diferencia que queremos señalar entre engaño como *Täuschung* y, en un segundo sentido, como *Betrug*.

⁴ “Aquí nos hallamos ante uno de los caracteres más profundos de la especulación hegeliana: introducir la vida y el devenir en el pensamiento mismo, en vez de renunciar al pensamiento para volver al fenómeno” Hyppolite (1974), op. cit., p.120.

⁵ Véase, especialmente *G.W.9, (Phä)* pp.82-90 (J. Redondo, pp. 233-248).

⁶ *G.W.9, (Phä)* pp.89-90 (J. Redondo, pp.247-48).

ejemplificado de la inmediatez⁷. Es decir, se tiende el primer puente con el Capítulo V *Razón*. Esto se lleva a cabo través de los elementos mediación e inmediatez. Esta sección muestra con manifiesta abundancia –nunca vista en esta figura– ejemplos concretos de mediación inmediata. Tanto los ejemplos, como los elementos que aparecen, nos aclaran –aún más– el sentido de tránsito (*Übergang*) de la *Fenomenología*, que nunca abandona su carácter de astucia, incardinado en la posición central de todo lo que posee importancia.

3. Segundo puente de la realidad (el Capítulo IV, la Autoconciencia): los oídos de la conciencia. Finalmente, Hegel lleva a cabo el salto de contenido –la modificación absoluta de la esencia– hacia la Autoconciencia⁸. Este salto se produce a través del elemento de la infinitud (*Unendlichkeit*) ya que, desde la autoconciencia, se evalúa como insuficiente las consideraciones que la conciencia establece con la realidad.

Bajo el amparo del entendimiento la conciencia puede –y lo hará plenamente– revolucionar su contenido –infinitamente– y ser-otra, aunque nunca distinta de sí misma: “la verdad de la certeza de sí misma” o *Autoconciencia*.

4.4.1. La Fenomenología del Espíritu como realidad duplicada: la experiencia como resultado.

La conciencia se constituía –en la *Certeza sensible* y en la *Percepción*– incondicionadamente. No necesitaba justificarse, tan sólo actuaba positivamente al determinarse a través de sus elementos. Pero ya no puede más. Si mantuviera esta posición permanentemente, resultaría circular –en su sentido repetitivo– y su fuerza se acabaría cuando conociera el último objeto de la realidad: su sí-mismo. De modo que seguiría siendo polar, ya que no podría más que mantenerse radicalmente en cada uno de sus extremos⁹ –en-sí en cuanto contenido y para-sí relacionalmente– y, finalmente esquizofrénica –recordemos el caso de la *res cogitans* y la *res extensa* cartesiana, que fundamenta dos realidades infinitamente alejadas entre sí.

Para evitar la esquizofrenia –producto de una duplicación no-consciente que separa a la autoconciencia de su propio fuero interno– la conciencia se toma a sí misma

⁷ G.W.9, (*Phä*) pp.90-98 (J. Redondo, pp.248-264).

⁸ G.W.9, (*Phä*) pp.98-102 (J. Redondo, pp.264-272).

⁹ “Si esto incondicionado no fuera otra cosa que, por un lado, el extremo separado del ser-para-sí y, si fuera tomado como esencia simple inmóvil (*ruhiges einfaches Wesen*) entonces, lo inesencial (*Unwesen*) haría frente a la esencia, aunque se refiriera a ello como lo inesencial y la conciencia no lo extraería del engaño (*Täuschung*) de la Percepción” G.W.9, (*Phä*) p.82, líneas 6-11 (J. Redondo, p.233).

como objeto: se convierte en autorreferencial (*selbstbeziehbar*). Hasta aquí, la maniobra de la *Percepción* resultaba clara, puesto que nos podíamos preguntar –en el capítulo anterior– ¿cómo es capaz la verdad de ubicarse en un objeto determinado? La respuesta emerge ahora tan clara como contundente: cuando la *Conciencia* convierte la verdad de sí misma en su objeto. La verdad surge –en la *Conciencia*– a partir de una relación interna: al ponerse en contacto con su objeto:

“El entendimiento ha superado al mismo tiempo su propia falsedad (*Unwahrheit*) y la falsedad del objeto; y lo que ha sucedido [lo que ha devenido u ocurrido] es el concepto de lo verdadero; como verdadero en-sí, que no es concepto, o que no tiene algo necesariamente del para-sí de la conciencia, y que el entendimiento, sin saberse en ello, deja desarrollar (*gewähren lässt*)”¹⁰.

Dicha verdad determina, consecuentemente la relación con su ser-otro, con el concepto establecido. El contenido de un concepto es siempre abstracto, aunque se encuentre aplicado en un objeto y determine una realidad. Cuando la conciencia se conoce como objeto, se representa a sí misma en un concepto. Hace de su contenido abstracción y de su esencia un ser-otro distinto al que era.

Para aclarar esta cuestión tomaremos, en primer lugar, el sentido de engaño que manejábamos en la *Percepción*. Recordemos que, a través de él, se producía la duplicación del contenido de la conciencia. Y, ya que nos encontramos en la delimitación del contenido de la conciencia, podremos decir que su movimiento –su experiencia– no contiene más que momentos. Éstos se encuentran universalizados al mismo tiempo que desposeídos de contenido. A partir de esta maniobra la conciencia puede conocer –a través de conceptos– la realidad universalmente: abstractamente¹¹.

Por tanto, el entendimiento ha superado la falsedad –el engaño– del objeto, al convertirlo en universal. El resultado de esta experiencia consiste en que la verdad resida en el concepto, cuyo contenido abstracto correspondería –esta vez sin resistencia– con el “en-sí” de la realidad¹². La conciencia es –en la figura del *Entendimiento*– constitutivamente conceptuante.

En esta posición –una vez que hemos pasado del “esto” inmediato al ser mediado de la conciencia y finalmente al concepto– se puede mostrar al objeto en su

¹⁰ G.W.9, (*Phä*) p.82, líneas 25-29 (J. Redondo, p.234).

¹¹ “El resultado era lo universal incondicionado (*unbedingt allgemeine*), primero en sentido abstracto y negativo en que la conciencia negaba sus conceptos unilateralmente y los abstrae, en efecto, los desecha (*aufgab*)” G.W.9, (*Phä*) p.83, líneas 4-6 (J. Redondo, p.235).

¹² “Aunque el resultado tenga la significación positiva en-sí que ha establecido, por ello, la unidad (*Einheit*) del ser-para-sí y del ser-para-otro o la contraposición (*Gegensatz*) absoluta inmediata como la esencia misma” G.W.9, (*Phä*) p.83, líneas 6-8 (J. Redondo, p.235).

respecto universal: como aquél elemento que reúne las propiedades abstractas de la realidad mediada –no confundamos esta instancia con la realidad inmediata que implica otras conclusiones que emergerán más adelante.

Los conceptos se encuentran contruidos por la *Conciencia*, que se refiere a ellos como a su ser-otro y, de paso, los media –relacionalmente– para hacer de ellos un material que constituya, efectivamente, su propia experiencia.

Recapitulando, nuestro primer resultado será la toma de lo universal incondicionado¹³ –el Ser mismo, al que se denomina poroso (*Porosität*) o ser-superado (*Aufgehobensein*)– en su sentido abstracto y negativo –como se realizaba en el *Prólogo*– para hacer que atraviese la conciencia tres veces: una sensiblemente; la segunda duplicadamente; y, la tercera, en la forma de concepto. Estas tres transformaciones nos presentan al Ser determinado positivamente: como unidad del ser-para-sí (negatividad) con el ser-para-otro (contenido):

“Aunque, en efecto, la fuerza sea lo universal incondicionado, que es ya en-si-mismo, lo que es para-otro; o que tiene la distinción (*Unterschied*) en él mismo – y, entonces, no es otra cosa que el ser-para-otro”¹⁴.

La conciencia es el único lugar de la *Fenomenología* donde se adelanta la distinción entre “forma” y “contenido”¹⁵. Así pues, en la propia figura se separan los momentos que constituyen el medio en que cada realidad se hace efectiva para la experiencia.

Cada momento –cuando los consideramos en total como medios– contiene una materia independiente o existente que los convierte en elementos del *Devenir*. Dicha materia –que se origina en la esencia– se exteriorizará en los distintos momentos, dando como resultado un devenir con contenido. Por tanto, un momento puede ser universal – como lo era cada objeto tomado por la *Conciencia*– ya que consiste interiormente en la unidad inseparable de su constitución:

¹³ Incondicionado (*unbedingt*) significa, en este capítulo, aquello que es para un otro lo que es en sí. La distinción –el ser puro– posee esta capacidad de ver su ser-otro en lo que no es ella misma. De modo que su contenido esencial se duplica y se construye el ser-para-otro. Las fuerzas que entran en juego en el entendimiento se ponen bajo el servicio del elemento de la “distinción” que las convierte en la verdad de su sustancia. Véase especialmente *G.W.9, (Phä)* p.83, línea 15 (J. Redondo, p.235).

¹⁴ *G.W.9, (Phä)* p.84, líneas 17-20 (J. Redondo, p.237).

¹⁵ Veamos dos textos que aclaran ambos términos: “Aunque, si este universal incondicionado es objeto para la conciencia, entonces extrae [destaca] (*hervortreten*) de él [del objeto] la distinción entre forma y contenido” *G.W.9, (Phä)* p.83, líneas 20-21 (J. Redondo, p.236) y: “Según la distinción del contenido [los extremos] se distinguen en general o para-nosotros; aunque según la distinción de la forma sean independientes, se separen (*abscheidend*) y contrapongan (*entgegensetzen*) en su relación con ellos mismos” p.86, líneas 34-37 (J. Redondo, p.242).

“Pero, si se produce en lo universal la unidad inseparable (*ungetrennter Einheit*) con esta multiplicidad (*Vielheit*), quiere decir que estas materias están la una donde la otra, y se penetran contrariamente, –aunque sin tocarse, porque la multiplicidad distinguida (*viele unterschiedene*) es, por contra, independiente”¹⁶.

La exteriorización se nos presenta como el peculiar proceso de apertura de la esencia –como manifestación del contenido del ser– la cual sólo se puede separar en su acción –en cada momento– en su fuerza (*Kraft*)¹⁷.

4.4.1.1. Constitución de la Fuerza a partir de su ser-otro.

Las fuerzas –y los momentos en que se constituyen– forman parte del movimiento que efectúa el *Ser* positivo exteriorizadamente y determinan –a partir de un contenido negativo basado en la determinación (*Bestimmtheit*)– la superación de su ser-otro¹⁸. Precisamente, el *Ser* se expande (*aufschliessen*) positivamente a través de su movimiento y, por ende, a través de la extensión de su materia en cada experiencia que constituye la realidad. El ser de la *Conciencia* es exterioridad (*Ausserung*) y esta se reúne sintéticamente en el concepto que busca, en su objeto, el ser-otro de su contenido abstracto. Mientras que nosotros¹⁹ –nuestra conciencia– contemplemos los momentos de la realidad a través de los conceptos unificados, la experiencia tendrá sentido pleno. Dicha experiencia será, para la conciencia, “sus ojos y sus oídos”; una distinción que realiza el pensamiento y que separa –en cada realidad– el contenido de su relación. Entonces, el conocimiento universal configurará el “concepto de” cualquier realidad y, por tanto, la determinará universalmente.

No sólo de la experiencia –en especial de su contenido– se encarga el *Entendimiento* sino, también, de la explicación del devenir de las figuras que se produce

¹⁶ G.W.9, (*Phä*) p.83, líneas 34-37 (J. Redondo, p.236).

¹⁷ “O va a ubicar dicha independencia [de las distinciones] inmediatamente en su unidad, y traspasar (*übergehen*) la unidad inmediatamente en el despliegue (*Entfaltung*), y este [despliegue] regresa (*zurückgehen*) en la reducción. Aunque este movimiento sea lo mismo que denominamos la fuerza (*Kraft*); lo que un momento mismo, en efecto, lo que ella [la fuerza] es su exteriorización como expansión (*Ausbreitung*) de los materiales independientes en su Ser” G.W.9, (*Phä*) p.84, líneas 4-8 (J. Redondo, p.237).

¹⁸ “El juego de ambas fuerzas consiste en este ser-determinado (*Bestimmtsein*) contrapuesto de ambas, de su ser una para-otra en esta determinación (*Bestimmung*) y de la inmediatamente absoluta confusión (*Verwechslung*) de las determinaciones (*Bestimmungen*)” G.W.9, (*Phä*) p.86, líneas 12-14 (J. Redondo, p.241). Con respecto al término confusión (*Verwechslung*) queremos hacer una salvedad. En el párrafo inmediatamente anterior Hegel nos aclara que una fuerza se contrapone a la otra y se intercambian (*Austauschung*). Éste es, precisamente, el sentido que queremos dar a la confusión: que una fuerza pueda ser intercambiada por otra. Tal es, el poder de su constitución: poder ser-otra. Desde esta posición saltaremos, casi sin resistencia, al capítulo IV *Autoconciencia* donde esta confusión –intercambio– se manifiesta explícitamente en *la dialéctica del amo y el esclavo*.

¹⁹ “Para nosotros este universal es el concepto que reúne los momentos contradictorios que la conciencia perceptora ponía alternativamente en el sujeto y en el objeto” Hyppolite (1974), op. cit., p.110.

mediante las fuerzas y, concretamente, a través de su contraposición. El *Ser* se exterioriza a través de su acción, al mismo tiempo que supera su fuero interno –su contenido– al mediarlo. En esta acción de apertura y búsqueda de su ser-otro se lleva a cabo en la reflexión.

Hegel nos muestra –en concordancia con la Física de su época– los avances que se habían producido en el campo del electromagnetismo. El concepto de Fuerza hegeliano pasa por encima del newtoniano, ya que establece su propia realidad desde una posición polar²⁰. De modo que, cada fuerza, posee un principio de “acción” y “reacción”, es decir, un sentido positivo y otro negativo. A partir de esta separación se establece la vigencia del “otro lado” –del más allá (*Jenseits*)– que ha de existir necesariamente en cada fuerza para que su movilidad facilite el tránsito que se produce entre ellas²¹. Este ser-contrapuesto (*Entgegengesetzt*) supone, por sí mismo, una posición²². Por tanto, ninguna fuerza es más que su “sí mismo” exteriorizado en su “ser-otro” –otra fuerza contrapuesta. A partir de esta ubicación contrapuesta y polar de las fuerzas surgirán –como antes anticipábamos– la *Razón* positivamente y la *Autoconciencia* negativamente.

El movimiento de las fuerzas es polar y favorece tanto los distintos tránsitos entre unas y otras –que se realizaban en la *Percepción* en las propiedades de una “cosa”– como su superación. Los momentos de la fuerza producen una unidad²³, del mismo modo que, cada uno de los extremos de ellas, aparece como el medio en el que se destruye su contraria:

“Aquí son ambos lados los momentos de la fuerza; ellos se dan igualmente en una unidad, como la que se manifiesta (*erscheint*) como medio frente a los

²⁰ “Aunque ella [la fuerza] como ser-concluido (*Verschwundensein*), o fuerza propia, la ha reunido (*zurückdrängen*) [anucleado] en torno a sí desde su exteriorización *G.W.9, (Phä)* p.84, líneas 9-10 (J. Redondo, p.237).

²¹ “Este movimiento de la autoindependencia constante de ambos momentos y de su superación consiguiente, es lo que hemos de contemplar (*zu betrachten*)” *G.W.9, (Phä)* p.84, líneas 35-36 (J. Redondo, p.238).

²² El término alemán *Entgegengesetzt* contiene, en su raíz etimológica, no sólo a su contrario (*entgegen*), sino la “posición” (*Setzung*) que ocupa frente a él. Véase especialmente *G.W.9, (Phä)* p.84, líneas 29-34 (J. Redondo, p.238) y Artola, (1972) op. cit., p.61

²³ Precisamente queremos señalar el sentido de ser-uno que se transmite en este capítulo a partir de la utilización del término *zurückdrängen* expresado en múltiples ejemplos, todos ellos con la misma referencia a la reunión o anucleación que se produce en la fuerza. Artola nos remite directamente a ellos, sobre todo en el *periodo de Jena*: “*Durchdringen* es, en todo rigor, algo más que producir o alcanzar. Se trata de compenetrarse, de unificarse, manteniendo una tensión entre extremos” Artola “Lógica y filosofía en el primer sistema hegeliano de Jena” *Racionalidad e Idealidad II*, ed. cit., nota nº 20, p. 364.

extremos que son Ser para-sí, siempre descompuestos en estos extremos que son, por esto, anteriores”²⁴.

Al mismo tiempo, cada fuerza se expresa en conceptos. Por lo que, cuando los conceptos se contraponen, lo hacen atendiendo a su contenido. Así, podemos eliminar uno en favor de otro, sólo tenemos que negar el contenido que posee y convertirlo en inútil (*unnützlich*), en falso. En definitiva, la verdad de la conciencia descansa en el uso sustancial –esencial– que hace de sus conceptos.

La necesidad de cada fuerza –su vigencia y valor dentro de la realidad– se basa en una acción de exteriorización de la conciencia que se establece a partir de su ser-otro²⁵, ya que, considerada como juego de fuerzas –lucha y contraposición de conceptos– permite que existan múltiples momentos dentro de su interior. La acción de exteriorización considera al Ser como transformación cualitativa de su ser-otro a partir de sí mismo.

La determinación polar de la realidad que se lleva a cabo a partir de la fuerza, produce una última distinción entre el polo activo –el dominio (*Herrschaft*) su esencia exteriorizada– y el pasivo²⁶ –su contenido. De modo que el concepto de fuerza se nos ofrece duplicado, por un lado inmediatamente –ya que expresa lo que contiene– y, por otro, mediatamente en el tránsito de una fuerza a otra.

En esta sección dedicada a la fuerza hemos planteado la consistencia del ser-otro –su realidad– a partir de su unidad constitutiva. Del mismo modo que, si no poseyera consistencia, su realidad sería nula, no podría ser más que un espejismo perceptivo o del entendimiento. El ser-otro se manifiesta entonces como unidad²⁷, o medio universal que

²⁴ G.W.9, (*Phä*) p.85, líneas 1-4 (J. Redondo, p.238). En este texto podemos ver claramente como se sitúa la anterioridad de los extremos, en este caso de la fuerza, por encima del contenido que portan. Dicha operación se producía ya en la proposición especulativa.

²⁵ “Pero, mientras que [la fuerza] sea esto necesario, como lo que aún no se ha ubicado (*gesetzt*), entonces añade (*hinzutreten*) este-otro y solicita [a la fuerza] para la reflexión en sí misma, o supera su exteriorización” G.W.9, (*Phä*) p.85, líneas 25-27 (J. Redondo, p.240). Véase, además: “El juego de las fuerzas (*Spiel der Kräfte*), que más tarde volveremos a encontrar como relación de las autoconciencias, es, por tanto, una relación recíproca (...) un intercambio incesante de determinaciones, una inestabilidad perpetua que tiene su unidad y su consistencia en el solo pensamiento” Hyppolite (1974), op. cit., p.113.

²⁶ “Cada una es la disolución (*Auflösung*) de la independencia de la cosa, o la pasividad (*Pasivität*), que es un ser-para-otro, aunque sea ser-para-sí” G.W.9, (*Phä*) p.83, líneas 24-26 (J. Redondo, p.236).

²⁷ “Ella [la fuerza] existe también como el medio de las materias desplegadas. Aunque tenga esencialmente la forma del ser-superado (*Aufgehobensein*) de las materias existentes, o sea esencialmente Uno; este ser-uno es, por ende, ahora (*jetzt*), porque la fuerza se ha ubicado (*gesetzt*) como el medio de materias, en un algo otro como ella, y tiene su esencia fuera de ella” G.W.9, (*Phä*) p.85, líneas 21-23 (J. Redondo, p.239).

entra en contacto con su *Selbst* –con su contenido esencial– y lo exterioriza²⁸. Por tanto, su aplicación en la constitución de la figura de la conciencia –y por extensión a cualquier otra figura– manifiesta el carácter momentáneo de esta. Tales momentos forman parte de la *estructura de la realidad* y permiten el tránsito de una realidad a otra; de una figura a la siguiente. La revolución que se produce en el interior de cada figura – la exteriorización de su contenido– provoca que sus momentos²⁹ desaparezcan en favor de otros distintos, haciendo que el devenir sea consistente, posea su propia necesidad y su concepto sea determinado. El devenir es el elemento doble de la realidad: a) al revolucionar cada figura –a través de la exteriorización de su contenido en las fuerzas polarizadas y, b) al reunir en su concepto el sentido, en este caso positivo, del Ser.

4.4.1.2. Los conceptos y los fenómenos: el mundo de la apariencia

El resultado del juego entre las fuerzas provocaba que, incluso la ubicación de cada figura sea perentoria. Las figuras –y la primera de ellas, la *Conciencia*– efectúan mediatamente la apertura e inauguración de la realidad. Esto se lleva a cabo a través de elementos mediados –aquellos que constituyen su contenido. Me refiero, a los conceptos y a los fenómenos. Al igual que las fuerzas se encuentran duplicadas (*Verdopplung*)³⁰ y, por tanto, polarizadas, los conceptos y los fenómenos constituyen la duplicación de la realidad para que la podamos conocer universalmente. Ellos, tanto conceptos como fenómenos, que habían colaborado a la construcción de toda la *Epistemología Moderna* –llegando al extremo de ser el único medio auténtico de conocimiento de la realidad, como en el caso de Kant– encuentran en el *Entendimiento*” –hegeliano– un sentido preciso que los acerca más a su contenido.

²⁸ “Ha de ser retirado (*zurücknehmen*) aquello que de la fuerza como algo Uno y, de la esencia el exteriorizarse como algo otro, fue añadido a ella [la fuerza] desde fuera; ella es este medio universal mismo de la existencia del momento como materia, [que] ella ha exteriorizado” *G.W.9, (Phä)* p.85, líneas 16-19 (J. Redondo, p.239). Véase además: “Así es la fuerza: unidad de sí misma y de su exteriorización. Al poner la fuerza lo que ponemos es precisamente la unidad misma, es decir, el concepto” Hyppolite (1974), op. cit., p.111.

²⁹ “Y que cada una de estas figuras (*Gestalten*) se presentan (*aufretten*) solo como momento eliminado” *G.W.9, (Phä)* p.85, líneas 34-37 (J. Redondo, p.240).

³⁰ Véase, especialmente *G.W.9, (Phä)* p.87, línea 9 (J. Redondo, p.242).

Los conceptos derriban barreras³¹ –porque se identifican con las fuerzas del entendimiento– eliminan momentos y los cambian por otros más adecuados con su contenido universal –abstracto. Así, pertenecen al pensamiento –o al ser determinado exteriormente del entendimiento– donde se ven reunidos y desde donde se aplicarán a la realidad. Por lo que, cuando realizamos (*sich realisieren*) un concepto –o una fuerza si se quiere– perdemos realidad objetiva (*Realität*)³². Al no encontrar en toda la experiencia ninguna realidad que sea completa por sí misma, necesitamos de medios que, plenos de contenido abstracto, nos presenten un resultado universal adecuado a la conciencia y al entendimiento. Necesitamos conocer, actuar y recibir estabilizadamente de lo que nos rodea, los efectos que el movimiento y el devenir producen múltiplemente. Necesitamos, en definitiva, de “artefactos” epistemológicos que nos ayuden a reconocer la inmediatez de la esencia y la realización de la sustancia.

Ya se nos mostraba en la *Filosofía real*³³ la importancia de ponernos en contacto con el *absoluto* mediadamente, a través de la indiferencia (*Gleichgültigkeit*) que se determinaba en la cultura, el pueblo, la constitución. Siguiendo esta misma línea de acción, Hegel nos propone que contemplemos lo “primero inmediato” en sentido universal:

“O, al contrario, si contemplamos lo primero universal como lo inmediato, que ha de tener un objeto real para la conciencia, entonces esto segundo se ha determinado como lo negativo de la fuerza sensible objetual; que se da en cuanto su esencia verdadera sólo como objeto del entendimiento; aquél primero sería la fuerza reunida (*zurückdrängen*) en-sí como sustancia; aunque este segundo es lo interno de las cosas, como interioridad, que es lo mismo que el concepto como tal”³⁴.

Esta consideración lleva a cabo varias consecuencias concatenadas. La primera de ellas consiste en que la realidad conocida –concepto y fenómeno– ha de ser abstracta

³¹ “El concepto de la fuerza se conserva como la esencia en su realidad (*Wirklichkeit*) misma; la fuerza como realidad se da sólo sencillamente en la exteriorización, que no es otra cosa que lo que se supera en-sí-misma” *G.W.9, (Phä)* p.87, líneas 23-25 (J. Redondo, p.243). Véase especialmente: “Este salir fuera de sí es concebido por Hegel como una negación de la negación. Si lo finito sale de sí, esta salida es la supresión del no-ser que ha envuelto en el ser-ahí y cuya determinación es precisamente la finitud. Paralelamente la negación que la salida de sí de lo infinito lleva consigo es la supresión de la separación, del más allá, lo cual es el aspecto negativo de lo infinito” Artola, (1972) op.cit., p.152.

³² “La realización (*Realisierung*) de la fuerza es también al mismo tiempo la pérdida de realidad (*Realität*); dicha realización ha sucedido por esto de otra forma muy distinta, en efecto, esta universalidad, que el entendimiento conoce (*erkennt*) primera o inmediatamente como su esencia, y que se muestra también como su esencia en su realidad que debiera ser en las sustancias reales” *G.W.9, (Phä)* p.87, líneas 33-37 (J. Redondo, p.244).

³³ El sentido sintético de la realidad que Hegel llevó a cabo en el periodo de Jena se encuentra especialmente *G.W.8, (F.R.II)*.

³⁴ *G.W.9, (Phä)* p.88, líneas 3-8 (J. Redondo, p.244).

esencialmente para que pueda ser reunida universalmente. En segundo lugar, cada realidad ha de ser mediada ya que, inmediatamente –como *Dasein*– es infinita e inabarcable³⁵.

El conocimiento –la experiencia que se da a través de la *Conciencia*– requiere de medios efectivos, seguros y estables. Aquí aparecerán –con plena vigencia– los fenómenos que se desarrollan en el campo constituido por el entendimiento y la realidad misma –en su carácter interno. Este desarrollo de lo mediado resalta, una vez más, el sentido de juego que, en este capítulo, poseen los elementos.

El fenómeno es el elemento mediante el cual denominamos la “apariencia del ser” y, por ende, su exterioridad³⁶. Los fenómenos son siempre “para nosotros”, puesto que totalizan una realidad que se constituía como universalidad. Por tanto, nos muestra y explica una realidad que es para-mí. A partir de este fenómeno, que nos muestra lo múltiple reunido, perfilamos el sentido de la realidad.

4.4.1.3. Sentido suprasensible de la realidad: el más allá (*Jenseits*) del más acá.

Una vez que el mundo se ha separado de la inmediatez –de la *Certeza sensible*– comienza a tomarse supra-sensiblemente: por encima de lo sensible mismo. Esta consideración implica un mundo duplicado más allá de los fenómenos, aunque no-trascendente. En él, la Verdad desarrolla internamente su esencia exteriorizada. Esta realidad, que constituye el mundo supra-sensible, contiene la contraposición –unificada– de lo universal (*allgemein*) y lo particular (*einzel*). Nuestro objeto del mundo supra-sensible se constituye como el ser-otro de la realidad. En la figura de la conciencia no se superará nunca el límite que el ser-otro nos pone de frente.

El objeto del *Entendimiento* concluye con la acción de la conciencia, que no puede ir más allá de sí misma –aunque se polarice y duplique múltiplemente. Su límite es tan estricto que solo puede polarizarse, experimentando una tensión interna, cuando determina el sentido de lo que se produce entre los polos.

El Ser se clausura y se hace exclusivamente uno (*ausschliessendes Eins*)³⁷, cierra su contenido sobre sí mismo y establece en el medio el elemento legítimo de tránsito de

³⁵ Esta consideración de la infinitud como elemento de validación de lo inmediato será analizada en nuestra sección III.4.4.3 ya que, supone el tránsito entre la conciencia y la autoconciencia.

³⁶ “El medio, que reúne [asocia] (*zusammenschliessen*) ambos extremos, el entendimiento y lo interior, es el ser-desarrollado (*das entwickelte Sein*) de la fuerza, que es desde ahora para el entendimiento mismo una eliminación (*Verschwinden*)” *G.W.9, (Phä)* p.88, líneas 13-17 (J. Redondo, p.245).

³⁷ *G.W.9, (Phä)* p.84, línea 25 (J. Redondo, p.238).

la experiencia³⁸. El viaje de la conciencia llega a su fin cuando descubre que ella es, constitutivamente, el centro de la realidad y que no puede ser más que su ser-otro. El Ser se reconoce, justo es ese momento, como contenido –como esencia– y se desarrolla internamente. Separa de su exterioridad –determinada por los momentos en el juego de las fuerzas– aquello que no es ni concepto ni fenómeno.

Esta separación establece el mundo del más allá (*Jenseits*)³⁹ para la Conciencia. Éste constituye la única realidad completa que puede ofrecerle la experiencia. En su interior, se produce la pura, simple e inmediata universalidad. Este modo de ser-interno aprueba lo que no se conoce de la cosa. La conciencia conoce tan sólo las propiedades de la cosa –tomada cuantitativamente– y su relación, pero nunca su otro-lado. No hay ser-otro de la cosa puesto que, si buscamos su reverso, nos encontraremos con una “nada” cuantitativa, imposible de determinar. Sería –nos dice el propio Hegel– como si: “un ciego (*ein Blinder*) contemplara en su vastedad la oscuridad pura o, contrariamente, si un observador (*der Sehende*) con visión contemplara la plenitud de la luz”⁴⁰. Si las “cosas” fueran puras, el enorme esfuerzo para mantenerlas en su pureza nos haría santos de los fenómenos y los conceptos, devotos del culto al sueño y a la fantasía: adoradores de la vaciedad más pura y la arbitrariedad más manifiesta⁴¹.

Aunque sea paradójico decirlo en este momento, la conciencia llega a su fin, en el límite de su ascenso. Ya no puede más que a) retornar, b) tender puentes con lo que constituye el límite de sus fuerzas 1) su ser-uno: *Razón* y 2) su ser-otro: *Autoconciencia*.

4.4.2. Primer puente de la realidad positiva (El Capítulo V, la *Razón observante*): los ojos de la conciencia.

Lo interno que ha surgido desde el fenómeno –el ser-otro suprasensible– consistía en su propia mediación: “Pero, lo interno, o el más allá supra-sensible (*übersinnliche Jenseits*) ha surgido, proveniente del fenómeno y es su mediación

³⁸ “Nuestro objeto es a partir de ahora el silogismo (*Schluss*), que tiene en sus extremos lo interno de la cosa y el entendimiento y en su medio el fenómeno; aunque el movimiento de este silogismo ofrezca la determinación (*Bestimmung*) ulterior de lo que el entendimiento contempla a través del medio por lo interno y la experiencia que realiza sobre esta relación del ser-anucleado (*Zusammengeschlosseneins*)” *G.W.9, (Phä)* p.89, líneas 11-15 (J. Redondo, p.247). A propósito de la palabra silogismo (*Schluss*) hemos de matizar que el sentido general del texto nos acerca más a una traducción de dicho vocablo por “termino”, resaltando así el sentido que ofrecíamos de él en la proposición especulativa. Del mismo modo ocurre con ser-anucleado (*Zusammengeschlosseneins*), cuyo significado resalta la reunión (*zusammen*) que se lleva a cabo en el término medio de un silogismo (*Schluss*) y resulta más cercano al texto que el propuesto por Roces: razonamiento.

³⁹ *G.W.9, (Phä)* p.89, línea 8 (J. Redondo, p.246)

⁴⁰ *G.W.9, (Phä)* p.89, líneas 27-33 (J. Redondo, p.247).

⁴¹ *G.W.9, (Phä)* p.90, líneas 1-7 (J. Redondo, p.248).

(*Vermittlung*); o el fenómeno es su esencia y en efecto, su cumplimiento (*Erfüllung*)”⁴². Entonces, lo suprasensible es aquello que se percibe seriamente –cuyo contenido es consistente– y se representa, en la verdad de su fenómeno con toda legitimidad. Por ello, bajo el rótulo de fenómeno no se comprende el fenómeno mismo –que nunca podría ser su propio objeto ya que se encuentra vacío de contenido– sino la superación del mundo sensible, que expresa una verdad interna: la seriedad. Por tanto, lo suprasensible no puede constituirse ni en la figura de la *Certeza*, ni en el mundo sensible, puesto que efectuarían una comprensión de la cosa –y por ende del “esto”– aparente e incompleta. Lo suprasensible es el Medio (*Medium*) en que se establece el despliegue positivo y efectivo de toda la realidad mediada.

A través de este pequeño puente se muestra el carácter de reverso del *Entendimiento*⁴³. Podríamos decir que en él no se superponen, ni la distinción entre el ser-uno de la Conciencia –o aquello que queremos determinar en estos tres primeros capítulos de la *Fenomenología del Espíritu*– ni la búsqueda incansable del ser-otro. La conciencia los mantiene separados –aunque equivalentes a partir de la proposición especulativa– ya que, cada uno significa –e implica contrariamente– un momento simultáneo y único. Desde esta posición privilegiada surge la Mediación:

“El entendimiento, que es nuestro objeto, en el cual ha devenido (*ist geworden*) lo interno sólo como lo universal en-sí incompleto, se encuentra de tal modo que el juego de las fuerzas tiene para él sólo esta significación negativa de no ser en-sí, y la positiva, de ser lo que media, aunque fuera de él [del entendimiento]. Aunque su relación con lo interno sea su movimiento a través de la mediación (*Vermittlung*), mediante el cual [el entendimiento] se completa”⁴⁴.

Dicha mediación es el elemento que representa la negación interna del momento –esencial y universal– que se da a través de la distinción (*Unterschied*). El juego de las fuerzas no implica sólo positividad –cuando una de ellas solicitaba a la contraria– sino que lleva consigo la negatividad propia de su esencia⁴⁵. Tal esencia es la que constituye el contenido del movimiento: “El juego de las fuerzas es, para él [entendimiento] inmediato; aunque lo verdadero sea lo simple interno; el movimiento de la fuerza es, por tanto, sólo lo verdadero como lo simple en general”⁴⁶. La así denominada mediación

⁴² G.W.9, (*Phä*) p.90, líneas 8-10 (J. Redondo, p.248)

⁴³ El Entendimiento (*Verstand*) es el reverso, como así lo denominamos en nuestra sección *proposición especulativa*, nota nº 76.

⁴⁴ G.W.9, (*Phä*) p.90, líneas 22-27 (J. Redondo, p.249)

⁴⁵ “Como lo interior es la nada del fenómeno, está más allá de él; pero toda la dialéctica de Hegel tenderá en este punto a aproximar los dos términos hasta identificarlos” Hyppolite (1974), op. cit., p.114.

⁴⁶ G.W.9, (*Phä*) p.90, líneas 27-29 (J. Redondo, p.249) Véase, además: “Aquí se trata, por consiguiente, de volver a encontrar en el dinamismo y el juego de las fuerzas, en la polaridad de las fuerzas opuestas,

toma el “juego de fuerzas” como su objeto inmediato y lo convierte (*verwandeln*) de cambio (*Wechsel*) –manifestado en la positividad– a transformación (*Veränderung*)⁴⁷, adoptando un sentido auténtico de ser-otro en el intercambio total (*absolute Austauschung*). El sentido general de transformación (*Veränderung*) vincula el Absoluto con la Determinación de aquello que, unificado en lo positivo es, esencialmente, negativo⁴⁸.

Pero este asunto de la negatividad tiene que ser pospuesto –aunque sea momentáneamente– en favor de la descripción positiva que se origina cuando se media la realidad. Podríamos decir, incluso, que la distinción (*Unterschied*) es el resultado del cambio (*Wechsel*), cuya referencia a la Simplicidad de lo interno –que se reúne en el *Entendimiento*– constituye la esencia misma de la realidad. En definitiva, el mundo supra-sensible consiste en aquel que se percibe y, cuyo objeto se encuentra determinado, porque existe una Ley que lo delimita⁴⁹.

una dialéctica cuya significación es para sí solamente en el espíritu que conoce” Hyppolite (1974), op. cit., p.114.

⁴⁷ *Veränderung* significa, en su raíz, ser-otro (*anders sein*), lo cual nos lleva del mero cambio –como se producía en los fenómenos– a la “auténtica” transformación sustancial.

⁴⁸ En este capítulo se nos habla genérica y específicamente de “polos” de la Conciencia. Si queremos entenderlo adecuadamente, hemos de esquematizar completamente los “reflejos” (o ecos) de la proposición especulativa. Así pues, propongo el siguiente esquema comprensivo que nos relata el desarrollo completo del capítulo. *G.W.9, (Phä)* p.91, líneas (J. Redondo, pp.91-92)

ESQUEMA.

			Allgemeines	Médium (pasivo) = contenido
Verhältniss	Absolute	Verkehrung	Negative	Einheit (activo) = forma
		Verwechslung		
	Unterschied	Form Inhalt	(medio pasivo)	
	Absoluter Wechsel	Allgemein	Spiel der Kräfte	Wahre selbst= Gesetz

⁴⁹ El término alemán *Gesetzt* corresponde –en su raíz– con el de Posición “*Setzung*”: “El mundo supra-sensible es, por tanto, un reino estable de leyes (*ruhiges Reich von Gesetzen*), al mismo tiempo más allá del mundo percibido, entonces, éste [mundo suprasensible] representa la ley sólo a través de la transformación constante (*beständige Veränderung*), aunque tan presentes en él [mundo suprasensible] como su tranquila imagen inmediata” *G.W.9, (Phä)* p.91, líneas 27-29 (J. Redondo, p.251). Véase, en este sentido: “El pensamiento del mundo sensible que se manifiesta primero en la consciencia como el vacío más allá de este mundo, lo suprasensible en cuanto tal, se convierte en el interior de ese mundo en un sistema de leyes” Hyppolite (1974), op. cit., p.109. Además podemos completar este comentario con: ““Ley” en alemán es “Gesetz”. La ley es, por tanto, el fruto de una “*Setzung*” o posición de la totalidad de la substancia. Hegel quiere evitar a toda costa que las leyes como determinación de la substancia ética sean algo irreal, mera expresión de un deber ser que no es” Artola, (1972) op.cit., p.215.

Dicha Ley se compone de una transformación constante (*beständige Veränderung*). Dentro de ella podemos distinguir el surgimiento de su fuerza de su acción, por la diferencia del contexto (*Umstand*)⁵⁰ en que se llevan a cabo. Por este hecho, la *Fenomenología* y los fenomenólogos –desde Brentano y Husserl en adelante– hablan de conciencia, de su objeto y de sus leyes ya que surgen –todas ellas– y determinan un mundo distinto del que son –como esencias percibidas. Por el contrario, el mundo hegeliano sale a la luz atravesando medios que, como en el caso de la Ley, corresponden con posiciones (*Setzungen*) y realizaciones (*Ausführungen*).

4.4.2.1. Las leyes que exteriorizan las fuerzas y el fundamento del cambio.

Las leyes regularizan el mundo universal y abstractamente, haciéndolo homogéneo⁵¹ y, por ende, contingente. Tal sentido particular de la contingencia se establece como el medio genuino para entender el constitutivo interno y la constancia de la realidad: “La atracción universal nos dice que, todo (*Alles*) posee una distinción constante con [respecto a] lo demás (*zu anderem*)⁵²”. Nos referimos, precisamente, a los fenómenos y a los objetos que, sin más contenido que la abstracción de su propia esencia, se nos muestran en su modo contingente (*Zufälligerweise*)⁵³. Nuestro último estadio en el proceso de abstracción consistirá en la determinación del concepto de Ley y cómo surge ésta necesariamente de la contingencia⁵⁴. Es decir, cómo parte de una relación necesaria –su referencia (*Beziehung*)– con los fenómenos y los objetos y estructura necesariamente el contexto en que se van a desarrollar⁵⁵.

Cada Ley delimita un estado de cosas diferente a las demás, que depende del contexto en el que se dan, aunque todas ellas realicen esta operación universalmente. Pensemos, por ejemplo, en las leyes de la física, en las del código de circulación de

⁵⁰ Véase especialmente *G.W.9, (Phä)* p.91, líneas 35. (J. Redondo, p.252).

⁵¹ “Las múltiples leyes han de coincidir (*zusammenfallen*) [reunirse] principalmente en una sólo” *G.W.9, (Phä)* p.92, líneas 7-8 (J. Redondo, p.252).

⁵² *G.W.9, (Phä)* p.92, líneas 18-19 (J. Redondo, p.252). Véase además: “Pensar la fuerza de atracción o la fuerza magnética es pensar la relación misma, el tránsito de un momento a otro en tanto que tránsito” Hyppolite (1974), op. cit., p.112.

⁵³ Véase, especialmente *G.W.9, (Phä)* p.92, línea 25 (J. Redondo, p.252).

⁵⁴ “La determinación (*Bestimmtheit*), de la que estamos hablando, es propiamente sólo el momento eliminado [desaparecido], que no puede regresar (*vorkommen*) más a la esencia” *G.W.9, (Phä)* p.92, líneas 33-36 (J. Redondo, p.253).

⁵⁵ Este mundo de “leyes” no corresponde ni con la fuerza, ni con la forma –o el contenido– aisladamente. Tampoco lo hace con el ser-mediado existente que se refleja en el ser-uno, ni en algo simple para-sí. No es, ni siquiera una contraposición, sino el *Cambio absoluto*, la *distinción universal* que reduce –hasta anular– la contradicción. Nos referimos, explícitamente, a la proposición especulativa y a su capacidad de convertibilidad absoluta que, en este caso aunque aparentemente, se nos muestra a través del concepto de “síntesis” en el peculiar proceso de despliegue y constitución del ser-uno: la positividad. Véase, especialmente *G.W.9, (Phä)* p.93, líneas 3-6 (J. Redondo, p.254).

automóviles y, finalmente, en la ley de propiedad de bienes. Todas son leyes y se constituyen de modo independiente (*Selbständigkeit*) frente a las demás –aunque fundamenten parcialmente el contexto del que surgen. Me refiero, concretamente a las leyes físicas, sin las que ningún automóvil podría circular, ya que no podemos ni siquiera imaginar una realidad a-física y, mucho menos, una física distinta de la que sufrimos en este planeta. En segundo lugar diremos que un automóvil es una propiedad, cuyo contenido consiste en permitir y facilitar el movimiento. Por tanto, su delimitación ha de comportar elementos fijos, a la vez que móviles, simultáneamente.

Al mismo tiempo, nos encontramos con que el código de circulación se establece a partir de la separación estricta entre las distintas posiciones que ocupan, en la forma de automóvil, unos objetos en movimiento coordinado. Las leyes de la física, junto con las de la propiedad de bienes, permiten el uso adecuado de estos aparatos móviles para que 1) no choquen entre sí y, 2) no exista conflicto –sobre todo de propiedad– que se derive de ese choque. El accidente por el que la ley de la propiedad obliga a compensar a cada sujeto implicado –en el caso de incumplir su sentido restrictivo y, por ejemplo, circular peligrosamente por el sentido contrario– determina una modificación –en este caso intrusiva– del sentido de la propiedad paradójicamente en movimiento.

Por tanto, un automóvil reúne en torno a sí, múltiples leyes que protegen no al que conduce sino, en particular, al “sí mismo” de su “ser-otro” en tres niveles: 1) si comenzamos por el más básico, lo ampara físicamente –ya que no se tolera la agresión o la temeridad ante el ser-otro; 2) ante su propiedad, que es lo máspreciado, en base a lo que se calcula el “seguro de accidentes” y, 3) con unos derechos que se basan en el uso correcto del código mismo. Así pues, cuando se produce un accidente existen siempre –entre los elementos implicados– un agente y un paciente. Ambos, se determinan a partir del cumplimiento adecuado o erróneo –aunque sea por desconocimiento– de un código establecido en los tres pilares descritos anteriormente (la física, la propiedad y el código).

Este es el mundo de Hegel: aquél en el que la apariencia se establece a partir de la Ley y, ésta, a partir de su constitución en el equilibrio –o indiferencia– (*Gleichgültigkeit*)⁵⁶. Con los ejemplos que consignamos en los párrafos anteriores queremos resaltar el carácter universal y coordinado que posee la Ley. Al mismo tiempo, señalamos su incompatible (carácter indiferente) especificidad ya que,

⁵⁶ Véase, especialmente *G.W.9, (Phä)* p.92, línea 39 (J. Redondo, p.253) y p. 94, líneas 5-6 (J. Redondo, pp.255-56).

determina para cada contexto, una aplicación distinta. Las leyes son la última expresión de la distinción⁵⁷ y el momento final del juego de las fuerzas. En este juego de fuerzas el fenómeno permanecía ubicado polarmente –fuera del contenido interno– y su momento de verdad correspondía con la superación de su para-sí.

Las leyes permitirán el proceso aplicado y distintivo que se lleva a cabo en el Capítulo V: *Razón*. Cada Ley determina internamente una necesidad⁵⁸ que se manifiesta en el mundo a través de la diversidad de lo que hay. Las plantas, los fenómenos físicos, la electricidad⁵⁹, etc., pertenecen a la realidad y se insertan en ella de doble modo: a) contingentemente apareciendo como ser-otro exterior⁶⁰ –y desapareciendo– a través del tiempo en el devenir; b) formando parte necesaria –como hemos visto– de la *estructura de la realidad* en su sometimiento. Todas las leyes poseen la misma ocupación: contemplar observando lo que hay –la experiencia– desde dentro a) haciéndola posible a través de la determinación⁶¹ y, b) atendiendo a cada momento, a cada trozo (*Stück*) de realidad con el mismo sentido; universalmente.

Lo que tradicionalmente entendíamos como cambio –el movimiento de los fenómenos dentro de la realidad– será modificado en favor de una dependencia del sentido del absoluto: “Aunque en él [el movimiento tautológico] nosotros reconocemos lo mismo que faltaba en la ley, en efecto, el cambio absoluto (*absolute Wechsel*)(...) Es el cambio mismo el que se representa como el juego de las fuerzas”⁶². El cambio consistirá en el ser-otro del *Entendimiento*.

Cuando mencionamos el *Devenir* –asignándole una palabra, un término– provocamos que el elemento mediado actúe sobre la realidad en el proceso interno de la experiencia. Entonces, la *estructura de la realidad* recurre al elemento del cambio⁶³

⁵⁷ “Las distinciones son la exterioridad pura universal o la ley y la fuerza pura; aunque ambas tienen el mismo contenido y la misma constitución; se revoca la distinción como distinción del contenido, esto es, también de la cosa” *G.W.9, (Phä)* p.95, líneas 14-17 (J. Redondo, p.258). Véase, además: “Hegel reprocha, por tanto, al formalismo del entendimiento negar en una fórmula abstracta de conservación la diferencia cualitativa (...) Lo que busca Hegel es una ciencia que siga siendo ciencia sin renunciar por ello a la diferencia cualitativa” Hyppolite (1974), op. cit., p.123.

⁵⁸ “Aunque la necesidad es aquí una palabra vacía; la fuerza ha de duplicarse porque puede hacerlo” *G.W.9, (Phä)* p.93, líneas 23-24 (J. Redondo, p.254).

⁵⁹ “Por ejemplo, la consecución (*Begebenheit*) singular del rayo se organiza como universal y, esta universalidad corresponde con la ley de la electricidad” *G.W.9, (Phä)* p.95, línea 7-9 (J. Redondo, p.258).

⁶⁰ “Die Unterschiede sind die reine allgemeine Ausserung oder das Gesetz” *G.W.9, (Phä)* p.95, líneas 14-15 (J. Redondo, p.258). Véase supra nota n°57.

⁶¹ “La relación no se impone ya desde fuera a las determinaciones sustancializadas, sino que es la vida misma de dichas determinaciones. Entonces se comprende lo que implica la relación, a saber, la vida dialéctica, puesto que la relación no es unidad abstracta ni diversidad –igualmente abstracta– sino que es su síntesis concreta” Hyppolite (1974), op. cit., p.119.

⁶² *G.W.9, (Phä)* p.95, líneas 24-25 y 29 (J. Redondo, p.258).

⁶³ Véase especialmente *G.W.9, (Phä)* p.95, línea 29 (J. Redondo, p.259).

para justificar la vigencia de cada fenómeno dentro de su fuero interno. El cambio muestra su contenido a través de las leyes que desarrolla y, como veíamos, estructuraban la realidad universal y determinadamente. Por tanto, si una ley se contrapusiera a otra cualquiera –por el mero hecho de ser ley– provocaría un segundo proceso de desigualdad dentro de la uniformidad que se expresa dentro de la *estructura de la realidad*. Todas las leyes se contraponen entre sí dentro del proceso –del cambio mismo– de la realidad. Esta contraposición de leyes –tomadas en su conjunto– actúa en al modo de absoluto para la *Conciencia* ya que, cuando toma el cambio como su elemento mediado, es capaz de ver a través de él –mediadamente– una continuidad aparente que unifica la realidad –como lo hacía artificialmente la Ley.

Entonces, tanto nuestro conocimiento de la realidad como su experiencia, se totalizan para nosotros en un sentido preciso del ser-otro. Dicho sentido delimita el “principio del cambio” en una sucesión de momentos que son, esencialmente suprasensibles y, por tanto, percibidos. El cambio consiste en el movimiento que se opone inmediatamente a su ser-uno –para realizar el tránsito a un ser-otro– y superar la distinción⁶⁴. El movimiento es tautológico y repetitivo, de modo que el cambio se produce, aunque permanezca el contenido, ya que lo toma en un sentido vacío y abstracto. Aunque esta paradoja –el cambio que mantiene su contenido intacto– tiene mucho más alcance. El proceso del cambio –su estructura como superación– establece una segunda consideración el mundo al revés⁶⁵, que supera el propio mundo suprasensible a través del elemento universal del cambio mediante la transformación (*Veränderung*)⁶⁶. Este mundo al revés –que constituye el ser-otro del cambio– es el receptáculo de lo “opuesto” al supra-sensible y constituye su objeto. El momento de la verdad se ubica, según este esquema, en la acción y corresponde con el polo positivo de la realidad. La conclusión de esta segunda línea de acción de la conciencia se cierra “en

⁶⁴ “La distinción tampoco ha sido, en ambos casos, distinción en sí misma; ni lo universal es la fuerza indiferente frente a la separación que es en la ley, o las distinciones, que son las partes de la ley unas frente a otras” *G.W.9, (Phä)* p.94, línea 26-28 (J. Redondo, p.256).

⁶⁵ *Die verkehrte Welt*, término empleado finalmente por Nietzsche para designar aquellos valores que se habían tergiversado en la realidad convirtiéndola en falsa-apariencia. Hyppolite nos muestra este hecho de forma clara: “Así, pues, no hay que buscar el mundo invertido *en otro mundo*, sino que se halla presente en este mundo, que a la vez es él mismo y su otro, mundo que es captado en su integridad fenoménica como “concepto absoluto” o infinitud” Hyppolite (1974), op. cit., p.126

⁶⁶ “Este [mundo suprasensible] tenía su contraimagen necesaria en lo que, en efecto, conservaba (*erhielt*) para sí el principio del cambio y de la transformación; de lo que carecía (*entbehrte*) el primer reino de la ley, aunque lo obtuviera (*erhält*) como mundo al revés” *G.W.9, (Phä)* p.97, líneas 2-4 (J. Redondo, p.261).

falso”. Necesitaremos un capítulo entero –el Capítulo V *Razón*– para terminar la tarea que la conciencia ya no puede realizar: despegarse de realidad hasta hacerla sistema.

4.4.3. Segundo puente de la realidad (el Capítulo IV, la *Autoconciencia*): los oídos de la conciencia.

El mundo aparente –la superficie de la *estructura de la realidad*– constituía el único material de que disponía la conciencia para producir positivamente el cambio. En este sentido, no comportaba contradicción alguna, por lo que su desarrollo se veía exteriorizado en los distintos momentos: las fuerzas, las leyes, etc. Todas ellas destacaban el sentido positivo del *Ser*: su ser-uno. Ahora bien, cuando nos preguntamos por el cambio y lo tomamos como objeto –en contraposición consigo mismo– nos encontramos con la contradicción: “Se ha de pensar el puro cambio, o la contraposición en sí misma, la contradicción (*Widerspruch*)”⁶⁷.

El salto que realiza Hegel hacia el capítulo siguiente *Autoconciencia*⁶⁸, se fundamenta en el colapso que sufre la conciencia, cuando ha de referirse a sí misma como objeto y no encuentra más que abstracciones. Esta referencia se lleva a cabo a través del elemento de la tergiversación (*Verkehrung*)⁶⁹. La conciencia se encuentra con realidades que no pueden ser positivas, precisamente cuando piensa en la contradicción de una experiencia, que se expresa contrapuestamente en las citadas realidades. De modo que la realidad tiene que admitir, incluso, un campo de incertidumbre necesario y justificado, siempre que la conciencia quiera referirse a sí misma de un modo absoluto o, si se quiere, totalizador. La conciencia pone, en cada realidad, una contradicción que se enfrenta a su ser-otro –otra realidad duplicada– para establecer polos, cuyo contenido se encuentre separado infinitamente. La acción de contraposición provoca que lo-otro –

⁶⁷ *G.W.9, (Phä)* p.98, líneas 32-33 (J. Redondo, p.264).

⁶⁸ “El fenómeno o el juego de las fuerzas representa ya a esta misma [a la infinitud], aunque la anticipe en primer lugar como explicación (*Erklären*); y en tanto que ella sea finalmente objeto para la conciencia, tal como lo que ella es, la conciencia será autoconciencia” *G.W.9, (Phä)* p.100, líneas 32-36 (J. Redondo, p.268).

⁶⁹ Éste término alemán que proviene de *Verkehr* posee una doble significación: la más simple que corresponde con la “circulación” o el movimiento continuo y, la segunda, más profunda, que denota el carácter de “inversión” o *tergiversación*, señalado en el cuerpo de texto –véase nuestro apartado *proposición especulativa*, nota nº177. Invertir significa, en sentido hegeliano, conectar los distintos términos de una proposición o realidad –al igual que en la proposición especulativa– intercambiándolos con un sentido determinado. Véase especialmente *G.W.9, (Phä)* p.98, línea 27 (J. Redondo, p.264). En este caso, Hegel apuesta por una realidad “aparente” que, poco a poco, va perdiendo contenido y se “cierra”. Para evitar el cierre completo –la clausura (*Abgeschlossenheit*) de la que nos advertía Kimmerle– la conciencia se proyecta sobre sí misma y busca, en su ser-otro, la verdad de su “certeza”. De modo que, la conciencia “retorna”, vuelve a la realidad primera de la certeza aunque, esta vez, se lanza hacia el infinito para determinarse completamente y ser-otra plenamente: una nueva figura.

cualquier realidad– se convierta en inmediatez. Este mundo aparente no puede perder nunca la unidad que poseía consigo mismo, ya que, aunque pase por encima de su sí-mismo, puede ser reunido en una unidad de la contraposición:

“Entonces el mundo suprasensible, que es el mundo invertido, ha usurpado (*übergriffen*) igualmente al-otro, y al en-sí mismo; [dicho mundo suprasensible] es lo invertido para-sí, es decir, la inversión de sí-mismo; él es sí-mismo y su unidad contrapuesta en bloque (*in Einer*) es [una Unidad]”⁷⁰.

Tomemos pues, la realidad donde el *Entendimiento* la había dejado. Nos encontramos con un mundo de relaciones y de exteriorización esencialmente vacío. En él sólo es posible el cambio liminar, superficial, expresado en los fenómenos y las leyes universales y, por ende, abstractas. Esta situación limita el carácter del Ser a un simple ser-uno que fundamenta y reúne la multiplicidad.

Por tanto, lo que no experimentamos –lo que no proviene de la propia unidad– es el fundamento de la multiplicidad. Todavía tenemos que desarrollar la segunda parte de la proposición especulativa (“A=A”), desde la que se fundamentaba la multiplicidad y ascender, desde esta misma, al absoluto sin resistencia –sin saltos trascendentes, artificiales o ubicados en un más allá.

En este salto –el segundo puente de la conciencia con su ser-otro– se facilita, tanto el traspaso de la infinitud⁷¹ como su posición como elemento de la conciencia mediada (simplemente). La conciencia utiliza otro medio –sus oídos– para buscar su ser-otro que fundamente la verdad de su propia acción. Los “ojos de la conciencia” –los fenómenos, las leyes– no son suficientes, necesitamos “oir” lo que la realidad tiene que decirnos⁷².

Nuestro primer paso hacia la Autoconciencia tomará el elemento del cambio y lo modificará desde su interior desde la distinción absoluta que provoca la infinitud:

“La exposición de su concepto [de la infinitud] corresponde con la Ciencia (*Wissenschaft*), aunque la conciencia, cuando lo tiene inmediateamente, se

⁷⁰ G.W.9, (*Phä*) p.99, líneas 3-6 (J. Redondo, p.265).

⁷¹ “A través de la infinitud (*Unendlichkeit*) podemos ver que la ley se completa como necesidad, y ha incorporado (*aufgenommen*) a lo interior todos los momentos del fenómeno” G.W.9, (*Phä*) p.99, líneas 9-10 (J. Redondo, p.265). Si queremos aclarar más este tema, hemos de ver las interesantes relaciones que se establecen en el contexto del Entendimiento. Para este tema el mejor argumento lo mantiene Trede: “Se sigue una prueba de correspondencia entre *Fuerza y Entendimiento* y Cantidad, por un lado e Infinitud, por otro. La afirmación central de J. Henrichs consiste en que Hegel ha tratado central y temáticamente en el capítulo Cantidad de su *Lógica y Metafísica* de 1804/05 el concepto de Fuerza” Trede (1975) art. cit., p.231.

⁷² No nos extrañaremos que, en el Capítulo V, la *Razón observante* emplee el elemento del “Lenguaje” (*Sprache*) cuando ya no puede seguir determinándose positivamente y, de paso, efectúa el tránsito hacia la figura siguiente: el Espíritu. En ésta última figura el “lenguaje” contiene ya la fuerza constituyente del “Logos”, que no poseerá resistencia cuando quiera imbricarse en cada realidad plenamente.

presenta una vez más como forma propia o la nueva figura de la conciencia, que no conocía (*erkennt*) su esencia en lo precedente, sino que la contemplaba como algo muy distinto. Mientras que este concepto de la infinitud es objeto, es también conciencia de la distinción como una inmediatez que se supera; ella es para-sí misma la distinción de lo indistinguible o autoconciencia”⁷³.

Si analizamos –dentro del marco de *la estructura de la realidad*– qué es internamente el Cambio, nos encontramos con que: a) exterioriza unívocamente el ser-uno configurando una experiencia positiva; b) su contenido se encuentra vaciado esencialmente en favor de los fenómenos y las leyes; y, c) determina la inmediatez-mediada de la realidad en su sentido de contingencia y colateralmente de finitud.

Entonces, en esta realidad determinada, nos falta contenido –lo que podríamos denominar el “resto cognoscitivo”– o, aquellas parcelas del Ser que no son ser-uno sino, constitutivamente infinitas. Me refiero al carácter singular⁷⁴ –en contraposición con el universal– del ser-otro. Cada uno de los polos que la conciencia se establecía contrapuestamente –donde el uno correspondía con el otro, aunque separados infinitamente– y contenía su propia mismidad. De modo que, lo que tenía que ser lo mismo –y valer lo mismo como momento– provoca un estado de “movimiento dialéctico”. En medio de éste, entre la Singularidad (*Einzelheit*) y la Universalidad (*Allgemeinheit*), se establecen los polos o extremos de la esencia absoluta. La realidad se juega en la mediación, en el tránsito de una realidad a otra: en la mismidad de la experiencia⁷⁵.

Si nos centramos en la Ley –manifiestamente universal– y la tomamos en su simplicidad, nos encontraremos con que es infinita. La Ley se determina en su infinitud: a) como la duplicación de su auto-igualdad –equilibrio (*Gleichgültigkeit*); b) como enemistad (*Entzweiung*) de todo lo que existe con respecto a su ser-otro; y, c) como concepto que produce la multiplicidad desde la unidad –expresión de la proposición especulativa (“A=A”)– que toma la esencia (el contenido) unificadamente. El desarrollo

⁷³ G.W.9, (*Phä*) p.101, líneas 3-6 (J. Redondo, p.269). “La siguiente posición de la correspondencia entre vida como infinitud al final del capítulo *Fuerza y Entendimiento* y el capítulo de la infinitud de la *Lógica y Metafísica* de 1804/05 se alimenta de una evidencia verbal [de una analogía]” Trede (1975) art. cit., p.231.

⁷⁴ Simple –que se toma en su raíz originaria como *Einzeln*– corresponde con el elemento que, en la *Certeza sensible*, se remitía al “yo” en la proposición especulativa inaugural. Estas “múltiples” referencias al Capítulo. I *Certeza*, constituyen el fundamento del “retorno” que la conciencia –y cada una de las figuras– experimenta cuando no puede determinarse y se ve arrastrada a su “clausura”.

⁷⁵ “En la explicación (*Erklären*) se da en efecto tanta autosatisfacción (*Selbstbefriedigung*) porque, además, la conciencia ha de expresarlo inmediatamente en lenguaje propio (*Selbstgespräch*) consigo misma, disfrutándose sólo a sí misma que parecerá impulsar otra cosa aunque, en efecto, sólo vagabundea (*herumtreiben*) consigo misma [alrededor de sí]” G.W.9, (*Phä*) p.101, líneas 13-15 (J. Redondo, p.269).

de la proposición especulativa inaugural –en su sentido múltiple– da como resultado la aparición del *tercero* –o elemento mediado– que, en este caso, será el sí-mismo –la mismidad (*Selbst*). Este elemento contiene el concepto absoluto de la infinitud simple y se expresará en la “Esencia de la Vida” o “Conciencia del Mundo”⁷⁶.

4.4.3.1. Primera aparición de la Autorreferencia como principio del “retorno”.

La aparición de la autorreferencia (*Selbstbeziehung*) –en el elemento de la infinitud o de la absoluta intranquilidad (*Unruhe*)– implica un paso gigantesco para la Conciencia. Para llevar a cabo este paso a lo simple, tomaremos la esencia del Ser –el contenido de la realidad– de modo abstracto, haciendo que su enemistad (*Entzweiung*)⁷⁷ con el resto de la realidad mediada, sea sólo un modo más de la distinción. Una vez que nos encontramos en la distinción misma, notamos que el Ser –en su sentido del ser-uno– se va pregnando de negatividad o, lo que es lo mismo, va cuestionando su contenido a medida que lo percibe completamente ajeno respecto de lo que él era originalmente – exterioridad y positividad. En este movimiento lo mismo –la mismidad del *Ser*– se muestra con la envoltura sensible del objeto que, para nosotros, se refleja en su figura esencial o concepto puro.

El *Ser* quiere superarse siempre y busca, en su ser-otro –en la alteridad– la necesidad de su esencia, de su contenido: “Aunque la autoconciencia ha sido [devenido] para-sí, aún como unidad con la conciencia en general⁷⁸”. Por lo que, al final de la figura de la conciencia, se encuentra exhausto, vacío –hueco en su interior. Estos rasgos le indican que no puede ser más –que ha de limitar su positividad– por lo que tiene que girar sobre su esencia, para descubrir un nuevo mundo infinito y múltiple: la negatividad.

⁷⁶ Con este último término nos referimos específicamente al “Seele der Welt”, el cual va perfilando la figura del Espíritu y su contenido “infinito”. Véase especialmente *G.W.9, (Phä)* p.99, líneas 30-34 (J. Redondo, p.266).

⁷⁷ “Entonces la separación (*Entzweiung*) ha sucedido ya y la distinción ha clausurado (*ausgeschlossen*) lo igual a sí-mismo, y se ha ubicado de este lado; por tanto lo que había de ser lo-igual a sí mismo, es uno [de los términos] de lo que se ha separado, para ser (*als dass ...wäre*) la esencia absoluta” *G.W.9, (Phä)* p.100, líneas 8-12 (J. Redondo, p.267). El término enemistad *Entzweiung* posee, dentro de su raíz etimológica, la separación (*zwei*) que representa. Para una determinación más precisa del caso, véase especialmente Artola (1972) op. cit., pp 50-51. Artola señala que la *Entzweiung* es un momento particular que tiene que ser superado. El siguiente texto encaja perfectamente con lo que Hegel mismo señala: “Toda división, ‘Entzweiung’, debe ser superada y no es lícito refugiarse en uno de los extremos. Pero tampoco hay que olvidar que esta afirmación acerca de la necesidad de objetivar la interioridad del sujeto es la exigencia de una nueva figura y no la aniquilación o el olvido de la subjetividad” Artola (1972) op. cit., p.203.

⁷⁸ *G.W.9, (Phä)* p.102, líneas 6-7 (J. Redondo, p.271).

En este juego –que ya no es de fuerzas– la unidad se convierte en un simple momento del proceso de la enemistad, dando como primer resultado el movimiento que, en el Capítulo IV –en la Autoconciencia– será plenamente dialéctico⁷⁹. Ahora, en su momento inaugural consiste sólo en una variedad –sobresaliente y notoria– de la superación del ser-otro. El movimiento completo cristaliza, a través del elemento de la infinitud en el *Seele* –o proto-espíritu de la figura de la *Conciencia*. Éste le muestra, no sólo lo que ha sucedido –su historia desde el momento inaugural de la *Conciencia*– sino también su sentido: el *Devenir*. El movimiento nos dice que lo que antes era objeto para la conciencia, es ahora Autoconciencia: “La conciencia de otro, de un objeto en general, es al mismo tiempo autoconciencia necesaria, ser-reflejo en-sí (*reflektiert sein in sich*), conciencia de sí-mismo, en su ser-otro”⁸⁰. Si nos referimos más específicamente a la terminología hegeliana, la Conciencia toma de sí misma –de la *Certeza*– su verdad. Por tanto, la hace suya y busca, dentro de ella, a su ser-otro.

El movimiento en definitiva –y su necesidad– no poseen objeto, sino que son esencialmente dualidades, que se encuentran polarizadas y determinan su contenido en cada uno de los momentos de su dialéctica.

El momento de la dialéctica será esencialmente lucha aunque, también autosatisfacción (*Selbstbefriedigung*)⁸¹. La *Conciencia* se transforma (*verwandeln*) cuando no puede frenar el impulso de tomarse como objeto y descubrirse como infinitud. La conciencia no puede quedarse sólo con el conocimiento de la realidad y realizar su experiencia limitadamente, tiene que tomar estos términos –ampliando sus horizontes– más allá de sí: en su interior⁸². Esta operación modifica su esencia en el nivel al que la conciencia no podía llegar: en la determinación de su contenido.

Por tanto, la conciencia de un otro es, necesariamente, Autoconciencia. A partir de este momento, el elemento del *Selbst* comenzará a funcionar plenamente –sin

⁷⁹ “Se trata particularmente de la célebre dialéctica del crimen y castigo que nos hace recordar sus estudios teológicos de juventud” Hyppolite (1974), op. cit., p.119. En este sentido podemos encontrar la referencia a crimen y castigo no sólo en el libro de Dostoievski, sino en la propia *Filosofía Real*. G.W.8, (F.R.II) pp. 212-217 (Ripalda, p.189-192). A raíz de este epígrafe y, más allá de los escritos de juventud, Hegel piensa ya en 1805 –parece ser que *Filosofía Real* fue escrita a la par que redactaba la *Fenomenología del Espíritu*– con poco más de treinta años de vida, en una relación dialéctica entre las figuras del amo y el esclavo pasadas por el filtro de los arquetipos del crimen y del castigo.

⁸⁰ G.W.9, (*Phä*) p.101, líneas 38-39 y p.102 línea 1 (J. Redondo, p.270).

⁸¹ Véase especialmente G.W.9, (*Phä*) p.101, líneas 13 (J. Redondo, p.269).

⁸² “Entonces este saber, lo que es la verdad de la representación del fenómeno y de su interior, es sólo el resultado mismo de un movimiento prolijo (*umständlich*), en el que ha eliminado los modos de la conciencia, de la indicación (*Meinen*), de la percepción y del entendimiento; y se produce así el conocimiento (*Erkennen*) de lo que sabe la conciencia, [y] en tanto que ella misma lo sabe, requiere de otras circunstancias (*Umstände*), de cuyo examen pasamos de aquí en adelante. G.W.9, (*Phä*) p.102, líneas 13-15 (J. Redondo, p.271).

ninguna realidad que le ofrezca resistencia. La Autoconciencia será sólo “para sí” –su verdad será, consecuentemente certeza de sí– y no constituirá ninguna unidad con la conciencia –salvo en el Absoluto.

4.5. La Verdad de la Certeza de sí mismo. *Autoconciencia*¹.

4.5.0. Posición y disposición de la *Autoconciencia*: el salto infinito del contenido de la realidad.

Los tres primeros capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* nos han mostrado con claridad que la Figura de la *Conciencia*, lejos de ser un comodín epistemológico, constituye el principio del movimiento² –en el sentido que mencionamos del ser-uno– de la realidad. Dicho movimiento que se lleva a cabo también en la *Autoconciencia* no es ya conocimiento (*Kenntniss*) –como en la figura pretérita que se desarrollaba progresivamente en *Certeza*, *Percepción* y *Entendimiento*– sino Reconocimiento (*Anerkennung*)³. Así pues, la *Autoconciencia* constituye, en primer lugar, el reflejo de sí

¹ La composición del presente Capítulo IV se ha llevado a cabo a partir de una pluralidad convergente de interpretaciones que superan, a nuestro modo de ver, las efectuadas desde la tradición marxista –sobre todo en su vertiente francesa y alemana de Kòjeve, Garaudy y Marcuse. Por otro lado, aunque no en segundo término, surgen las dos grandes interpretaciones canónicas del siglo XX: la de Hyppolite que se nos ofrece en *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu* y la de Heidegger en *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Ambas, a mi modo de ver adecuadas, aunque no suficientes. De este modo no queremos decir que dicha superación conlleve la anulación de las anteriores sino, más bien lo contrario, nos introduce en los temas fundamentales –esenciales para completarlas– que se nos presentan de este modo renovadamente claros. Por este motivo analizaremos el contenido del presente apartado desde la visión cercana que nos ofrece la Hegel Forschung, sobre todo, a partir de los años 60 del siglo XX.

² Hyppolite lo contempla del siguiente modo: “Vamos a seguir ese movimiento: posición de la autoconciencia como deseo; relación de las autoconciencias en el elemento de la vida y movimiento para reconocerse a sí misma en la otra; finalmente, interiorización de ese movimiento en las tres etapas del estoicismo, escepticismo y conciencia desgraciada” Hyppolite (1974), op. cit., p.143. Tengamos en cuenta que la traducción al castellano del término *Begierde* es anhelo –ya que comporta el movimiento de mi voluntad– y no un simple deseo, que sería *begierig*, ya que su sentido concreto es “avidez”. El concepto de movimiento, o de surgimiento de la Autoconciencia, emerge desde una perspectiva paradójica que Römmp señala acertadamente: “La paradoja admite ya el carácter de un movimiento, en la que dos autoconciencias que son (*seiende*) en una relación (*Verhältniss*) *para-sí* y para nada, pierden los estribos [se desatan] al ser la inseparable acción del uno, la acción del otro” Römmp (1988), art. cit., p.82.

³ L. Siep retoma el término “Anerkennung” como orientador básico de los capítulos IV, V y VI de la *Fenomenología del Espíritu*. Este autor se ha dedicado profusa e intensivamente a la búsqueda de los orígenes de dicho término en los escritos de Jena –sobre todo en el *Naturrechtsaufsatz* y el *System der Sittlichkeit*– así como su ulterior aplicación en la –así denominada– *Filosofía del Espíritu* que abarca, tanto la citada *Fenomenología*, como escritos posteriores *Filosofía del Derecho* y *Enciclopedia*. Todos ellos descansan en la concepción de ‘reconocimiento’ que Hegel prefigura ya en Frankfurt y Jena. Qué duda cabe de que este peculiar término filosófico surgiera con Hobbes y fuera retomado posteriormente por Fichte. Ambos autores constituyeron la base *sociológico-especulativa* que Hegel utilizó *expressis verbis*. A este respecto véase en especial: Siep, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Verlag Kart Alber (1979), pp.210-223, y el artículo “Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel” In Hegel Jahrbuch (1974), pp.388-395. En este sentido Siep comenta: “Por método Hegel entiende aquí: el movimiento necesario de la ‘cosa’, del espíritu que se representa y se reconoce en el elemento de la conciencia natural. Una tal concepción de método presupone –o extiende el ejemplo– que la cosa y su

misma –por lo que respecta a su contenido múltiple– en un Ser que no es más que su ser-otro: “Ello [lo verdadero] es también por esto un ser-otro (*Anderssein*); la conciencia distingue en efecto, aunque algo tal que es, al mismo tiempo para ella, una [conciencia] indistinguible”⁴. En segundo lugar, se contempla en dicho ser-otro como esencia, además de como contenido:

“Lo representado, figurado, *Seiende* (que es), como tal, tiene la forma de ser algo otro [distinto] que la conciencia; aunque un concepto sea al mismo tiempo algo [existente] *Seiendes*, –y esa distinción, en tanto que él es el él mismo, es su contenido determinado– pero, por lo que dicho contenido es algo conceptuado (*begriffener*), permanece consciente (*sich bewusst*) de su unidad con este *Seienden* inmediato determinado y distinguido”⁵.

Esta doble característica que posee la *Autoconciencia* la hace imprescindible –a la vez que problemática– para toda la *estructura de la realidad*, ya que en ella se realiza el salto infinito de contenido que cristalizará en el Espíritu y, sobre todo, en el Absoluto⁶.

De modo que lo característico de la *Autoconciencia* consiste en la duplicidad y en la acción que, como tal, se produce en ella referencialmente. Cualquier otro movimiento de corte unilateral que se diera en ella sería, precisamente porque no constituye referencia al ser-otro, inútil:

conocimiento son idénticos o, que la diferencia entre conocimiento y ser puede ser sobrepasada a cambio de su identidad absoluta” Siep (1979), op. cit., p.332.

Además, Römpf matiza este comentario: “Este giro sucede en favor del concepto de reconocimiento (*Annerkennens*), que expresa en la *Fenomenología del Espíritu* acorde con nuestra posición (*Stand*) la determinación estructural de mayor desarrollo de la relación de la autoconciencia, con la ayuda de la temática del dominio y la Esclavitud” Römpf (1988), art. cit., p.83

⁴ *G.W. 9 (Phä)*, p.103, líneas 14-16. (J. Redondo, p.302). A este respecto se nos muestra interesante la aportación de H. Ottmann, cuyo trabajo “Herr und Knecht bei Hegel. Bemerkung zu einer missverstandenen Dialektik” In *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 35:3/4 (1981:July/Dec), pp.385-384 señala que: “El motivo de la disputa por la apropiación (*Besitz*) se ha suprimido como el (posterior a la vez que pregnante) concepto de ‘honor’ (*Ehre*), porque Hegel retorna al primer plano de la problemática de la Autoconciencia, su relación con el Otro (*Anderen*), así como con la conciencia objetual”, p.383.

⁵ *G.W. 9 (Phä)*, p.117, líneas 1-7. (J. Redondo, p. 275). También se puede ver en: “O, de otro modo, el concepto denomina lo que es el objeto en-sí, aunque el objeto, lo que él es como objeto o es para otro, aclara (*erhell*) así que el ser en-sí y el ser para-otro son lo mismo; entonces el En-sí es la conciencia”. *G.W. 9 (Phä)*, p.103, líneas 19-22. (Roces, p. 107).

⁶ A propósito de este tema K. Gloy señala en: “Bemerkungen zum Kapitel ‘Herrschaft und Knechtschaft’ in Hegels *Phänomenologie des Geistes* ” In *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 39:2 (1985: April-Jun), pp.187-213, que el Espíritu actúa de puerta de salida –o punto de fuga– de las relaciones que se establecen al nivel de la infinitud: “Dicha génesis objetiva recorre, como muestra el subtítulo de la *Fenomenología*, la ‘ciencia de la experiencia de la conciencia’, la génesis de la experiencia que se modifica independiente, que produce la conciencia en este proceso, paralelamente para coincidir finalmente con el objeto en una autoiluminación (*Selbstaufklärung*) total de la autoconciencia. El tema de la autoiluminación es por tanto el del Espíritu, es decir, la autoconciencia o el yo en cuanto a sus condiciones empíricas. Formandose (*es bildet*) la salida (*Ausgang*) de las exploraciones, al mismo tiempo que el horizonte, que jamás puede ser traspasado y que sólo puede ser iluminado en los diversos y siempre sutiles niveles que devendrán” Gloy (1985), art. cit., p.201.

“Cada uno ve hacer al otro lo mismo que él hace; cada uno hace incluso lo que exige (*anfordern*) el otro (...) la Acción unilateral (*einseitige Tun*) sería inútil (*unnützlich*); porque lo que ha de suceder sólo puede emerger (*zu Stande kommen*) a través de ambos”⁷.

Pero si la *Autoconciencia* no sale nunca fuera de sí misma, cómo puede convertir su contenido en una referencia –o acción– del ser-uno sobre el ser-otro. La resolución de este cuestionamiento comienza por tomar el contenido de la *Autoconciencia* como infinito. Precisamente por componerse de negatividad⁸, oculta en ella el polo positivo que la Razón –un capítulo más allá– toma de la misma *Autoconciencia* infinitamente.

En cuanto a la tan traída –y tan llevada– *libertad* de la *Autoconciencia*, ésta se indentifica con el Pensamiento que se mueve y se media a través de los conceptos: “El pensamiento mueve [moviliza] al objeto no en representaciones, o figuras, sino en conceptos, es decir, en un Ser en-sí que se distingue, el cual es inmediato para la conciencia y no distinto de ella”⁹. Por tanto, si queremos sintetizar tanto la posición (*Stimmung*) como la ulterior disposición (*Bestimmung*) de la *Autoconciencia*, hemos de hacerlo desde dos lugares fundamentales: a) desde el papel que desempeña su contenido duplicado –posición– que la obliga a no salir nunca fuera de sí misma y, b) desde las consecuencias de su atención al contenido infinito que la compone y movernos así paradójicamente por el reino de la libertad¹⁰ o del Ser para-sí que define su acción. La realidad de la *Autoconciencia* se construye sobre la base de su contenido infinito y éste, por ende, determina su campo y su sentido autorreferencial¹¹.

⁷ *G.W. 9 (Phä)*, p.110, líneas 9-13. (J. Redondo, p. 289). Al modo de ver de Römmp, el doble surgimiento de la *Autoconciencia* puede determinarse más aún: “Por ello la paradoja ha de comprenderse de un modo doble. Por un lado, la *autoconciencia* no puede representar por sí misma ningún estrato, debido a que su surgimiento actual proviene del Saber al completo, el cual podría ser sabido (*gewusst*) por otra conciencia. Por otro lado, una *autoconciencia* como tal no puede saber, ya por definición, nada fuera de sí misma” Römmp (1988), art. cit., p.71.

⁸ “Su acción es la negación abstracta, no la negación de la conciencia a la que supera de modo que conserva y mantiene lo superado y [que] por eso sobrevive a su devenir superado (*Aufgehobenwerden*)”. *G.W. 9 (Phä)*, p.112, líneas 18-20. (J. Redondo, p. 293). A este respecto Hyppolite nos aclara: “La positividad de la conciencia pasará a ser la negatividad en la *autoconciencia*. Es cierto que esta actividad será considerada primero en su forma más humilde, como deseo, pero su desarrollo va a mostrar lo que ese deseo implica y cómo nos conduce al mundo y a sí mismo en tanto que ser del mundo” Hyppolite (1974), op. cit., p.133.

⁹ *G.W. 9 (Phä)*, p.116, líneas 30-32. (J. Redondo, p.302).

¹⁰ “Una conciencia, que se piensa como la infinitud (*Unendlichkeit*) o como el movimiento puro de la conciencia es la esencia o la *autoconciencia* libre” *G.W. 9 (Phä)*, p.116, líneas 25-27. (J. Redondo, p. 302). A este respecto añade Gloy: “La libertad permanece únicamente en el interior de la esclavitud que carece del reconocimiento libérrimo a través del Amo. También la esclavitud interna más libre no constituye sociedad alguna recíprocamente a la esencia racional libre que se reconoce” Gloy (1985), art. cit., p.196.

¹¹ “De este modo se establecerá primeramente la determinación por la vida o, dicho con exactitud: para la autorreferencialidad del círculo de la vida, que la *autoconciencia* pone frente a ella como Ser Para-sí

La *Autoconciencia* pertenece pues, como figura, con pleno derecho a la *Fenomenología del Espíritu* ya que parece como si la obra comenzase por segunda vez en un punto distinto donde lo hiciera la *Conciencia* misma:

“Esta autoconciencia no es, por tanto, única en su simplicidad (*Einfachheit*) la que se distingue veraz (*wahrhaftig*), o en esta distinción absoluta, el yo que permanece inalterable. Por contra, la conciencia que se retrotrae (*zurückdrängen*) en sí, se da en la formación como forma de las cosas figuradas en el objeto y se contempla en el amo del mismo modo el Ser para-sí como Conciencia”¹².

La *Fenomenología del Espíritu* se articula de tal modo que no fue suficiente con la apertura de su primera figura –la conciencia, triplicada como hemos expuesto anteriormente– ya que en ella no quedó completamente delimitado su contenido.

Por ello, voy a proponer como metáfora explicativa del movimiento de la *Autoconciencia* –válido sólo para el movimiento de ésta figura– el espacio de juego que se desarrolla en el ajedrez. Este juego se fundamenta en la lucha entre dos grupos de fichas que representan, cada una de ellas, el contenido y el poder exteriorizador de la *Autoconciencia*: “La relación (*Verhältniss*) de ambas autoconciencias se determina de tal modo que nos ofrecen un buen resultado por sí mismas (*sich selbst*) y una respecto de la otra (*einander*) a través de la lucha por la vida y la muerte (*Leben und Tod*)”¹³. A partir de ahora daremos cuenta de la relación explícita que poseen desde las distintas fichas o elementos que lo componen y que coinciden, parte a parte, con las seis figuras que se desarrollan en la *Fenomenología del Espíritu*. Los peones se equiparan con la *conciencia*, ya que su contenido y movimiento es sistemático y, sin embargo, constituyen la base misma del juego: “Aunque como conciencia se encamina fuera de sí, se ha contenido [retenido] (*zurückhalten*) no obstante al mismo tiempo en su ser-fuera de sí (*aussersichsein*) [que es] para sí y su Ser-fuera de sí es para él”¹⁴. Los alfiles lo hacen con la *autoconciencia*, porque su linealidad y progreso ascendente, trasladan el sentido dinámico de la realidad hasta el final del tablero. Las torres se comparan con la

subjetivo autorreferente. Por un lado, en la autorreferencialidad de la vida, que es de igual modo paratrotro, en efecto para el puro Para-sí y, por otro lado, en el Para-sí es el puro *Selbstsein*, sin ser para otro y depender así del otro (aunque tenga referencia al otro), se señalan la estructuras del dominio y la servidumbre” Gloy (1985), art. cit., p.210. De este mismo modo, podemos añadir el siguiente comentario de Römmp: “El movimiento interno del Saber que se fundamenta en la ciencia no nos conduce a una deducción sistemática del no-yo y de su disposición (*Verfassenheit*) categorial, sino a una teoría de la interpersonalidad que, por un lado, puede reclamar interes y, por otro, ser significativamente decisiva para el desarrollo ulterior de la ‘ciencia de la experiencia de la conciencia’” Römmp (1988), art. cit., p.73.

¹² *G.W. 9 (Phä)*, p.116, líneas 13-17. (J. Redondo, p.302).

¹³ *G.W. 9 (Phä)*, p.111, líneas 25-27. (J. Redondo, p.289). “Para mostrarse como Ser para-sí, cada uno [elemento o polo] ha de encaminarse a la muerte del otro; en este sentido se [produce] la representación de la ‘acción del otro’” Römmp (1988), art. cit., p.84.

¹⁴ *G.W. 9 (Phä)*, p.110, líneas 21-23. (J. Redondo, p.289).

razón, ya que su movimiento unidireccional, aunque sistemáticamente elegido, puede llegar, poco a poco, hasta los últimos recovecos de la partida. Los caballos son como el *espíritu*, saltan de un lugar a otro, dinámica y activamente, sobrevolando casillas blancas y negras hasta encontrar su hueco preciso atacante. Finalmente el rey se parangona con la *religión*, porque su único movimiento posible consiste en portar el valor de la creencia¹⁵, sin la cual el juego se desmorona, como lo hace la realidad cuando pierde sentido y se abandona el estrato más elevado de la manifestación (*Offenbarung*). Y, por último, la reina que, como el *Saber absoluto*, puede moverse por donde quiera –salvo como un caballo, caso del espíritu– para no chocar contra él ni absorberle en sus funciones. La reina juega en todos los frentes, es múltiple y sintética a la vez. De hecho puede ser eliminada y volver a salir al tablero cuando un peón consigue llegar al final del tablero. Es pues el elemento múltiple e intercambiable de esta partida a la que denominamos *experiencia*. Además, la coincidencia se lleva hasta tal extremo que las fichas portan el sentido de “elementos” de la realidad que constituye el juego mismo.

4.5.0.1. La apertura de la realidad como espacio de juego: la dialéctica de la autoconciencia.

En efecto, como si se tratase de una partida de ajedrez, la *Autoconciencia* realiza un movimiento de apertura en una “casilla” distinta –podríamos decir incluso que juega con fichas negras– cuyo contenido está delimitado, como tal, en un sentido negativo:

“Pero la representación de sí mismo como de la abstracción pura de la autoconciencia descansa en mostrarse como negación pura de su modo objetual o no mostrar[se] reunida (*geknüpf zu zeigen*) en ningún Dasein determinado, ni en la simplicidad universal del Dasein, ni estar reunida (*geknüpf zu sein*) en la vida”¹⁶.

Éste es el carácter infinito que señalamos para la *Autoconciencia*. La presente figura juega el papel negativo –infinito– a la vez que constituye su momento más elevado en la *estructura de la realidad*. Al tomar en cuenta el citado contenido infinito tendrá que justificar aun más si cabe, aquellas acciones –su movimiento básico– que la

¹⁵ “Pero para el reconocimiento propio (*zum eigentlichen Anerkennen*) falta un momento, que hace frente a sí mismo lo que el Amo [hace] frente al otro y que lo que el esclavo hace frente a sí, lo hace él también frente al otro. [De] ello ha surgido un unívoco (*einseitiges*) y desigual (*ungleiches*) reconocimiento (*Anerkennen*)” *G.W. 9 (Phä)*, p.113, líneas 36-39. (J. Redondo, p.296).

¹⁶ *G.W. 9 (Phä)*, p.111, líneas 18-21. (J. Redondo, p.290).

componen y la convierten en independiente. O mejor dicho, que la llevan a ser: “una *Autoconciencia* para una *Autoconciencia*”¹⁷.

La paradoja de la *Autoconciencia* consiste en que el espacio de juego infinito en que desarrolla su acción –las casillas del tablero– no determina, sin embargo, un conjunto ilimitado de acciones, como si todo fuera posible o pudiera ser traído al Ser, sino que ejecuta por medio de cada Figura –las fichas, o elementos de la realidad– el conjunto de sus acciones determinadas. Por lo que, cuando digo determinadas me refiero a su sentido específico (*bestimmt*). La *Autoconciencia* lucha ‘a vida o muerte’ contra otra *autoconciencia* por el reconocimiento (*Anerkennung*), el cual especifica para cada una de ellas un tipo singular (*einzel*) de ser en el otro, en el que busca su verdad y a sí misma: “[Si] ellas [vida y muerte] fueran a esta lucha, entonces tendrían la certeza de sí mismas de ser para sí, la verdad en el otro y de elevarla en ellas mismas”¹⁸

En el tablero coexisten elementos duales¹⁹ –dos reyes, cuatro caballos (...) dieciséis peones– que se *contraponen* comiéndose los unos a los otros y, por tanto, eliminándose del Ser de la realidad violentamente. Toda partida de ajedrez comienza con una apertura que determinará, en base a una estrategia, las relaciones polares de sus componentes elementales. El transcurso y desarrollo de la misma implicará una sucesión de movimientos y enfrentamientos siempre duales. Finalmente la partida concluye cuando el rey es acorralado y no encuentra salida, convirtiéndose en esclavo de la relación dual. Acosado por todos los elementos circundantes, clausurando (*beschlossen*) sus posibilidades y siendo eliminado (*Aufgehoben*) finalmente de la realidad: “Esta representación es la Acción duplicada; acción del otro y acción a través de sí mismo. En tanto que es Acción del otro, cada una se encamina a la muerte del

¹⁷ *G.W. 9 (Phä)*, p.108, línea 29. (J. Redondo, p.286). Römmp manifiesta que el tema fundamental del presente Capítulo IV es, precisamente ser una muestra de lo que supone ser ‘una autoconciencia para una autoconciencia’: “La relación (*Verhältniss*) ‘autoconciencia para una autoconciencia’ aparece, en efecto, en la integración del momento [o elemento] de la vida en el Ser Para-sí que se representa como relación entre amo y esclavo” Römmp (1988), art. cit., pp. 87-88.

¹⁸ *G.W. 9 (Phä)*, p.111, líneas 27-29. (J. Redondo, p.290). En cuanto a la especificación del contenido de la Autoconciencia Römmp lo ve del siguiente modo: “La exterioridad interna, que fue desarrollada por sí misma como condición de una conciencia, desarrollará la verdad primero en cada relación (*Verhältniss*), que Hegel identifica como ‘lucha por la vida y la muerte’ y que nosotros nos permitimos nombrar a causa de su significación posibilitante [de la] autoconciencia, como algo absoluto” Römmp (1988), art. cit., p.85.

¹⁹ “La acción no tiene solo un doble sentido, como una tal acción tanto frente a sí como frente a otro, sino que es tan inseparable la acción del uno como la del otro” *G.W. 9 (Phä)*, p.111, 14-16. (J. Redondo, p.290).

otro”²⁰. La partida se estanca una vez concluida y sus elementos quedan fijos e inertes en el tapete. Sólo el comienzo de otra partida les devuelve su carácter elemental.

La metáfora del tablero de ajedrez nos muestra que la realidad se encuentra limitada dentro de un espacio de juego infinito donde se desarrolla y se hace efectiva. En este juego, cada una de las casillas positiva o negativa –es decir, blanca o negra– se ocupada transitoriamente por una ficha, cuyo movimiento limitado –sobre todo a su constitución– determina una acción específica.

Así, un peón no deja de serlo y actuar de acuerdo con su movimiento lento y sistemático –aunque seguro– ya que no es más que el elemento básico del juego. De modo que, cuando un peón llega al final del tablero, puede ser intercambiado por cualquiera otra ficha que sea precisa o necesaria, excepto la del Rey, único elemento estático, limitado de la realidad de la partida. En este sentido emergerá no sólo el concepto de *regla* (Searle) constitutiva y regulativa, sino que cobrará vida la noción de elemento –realidad elemental– precisamente en la *Autoconciencia*. En ella y debido a que posee una constitución polar y dual puede escindirse sobre sí misma sin salir nunca fuera de sí. De este modo –aprovechando la metáfora del tablero de ajedrez– las relaciones polares de la *Autoconciencia* alcanzan el status vital (*lebendig*)²¹ que se desarrollará en el ulterior concepto de Vida (*Leben*)²², elemento indispensable para la constitución de esta figura.

La estrategia de Hegel consiste en el desarrollo de una segunda figura, cuyo contenido pueda superponerse –a la vez que complementarse– con la primera y precedente pero, sobre todo, con las siguientes. Esto sólo se llevará a cabo a) cuando tomamos su contenido –como decimos– infinitamente y b) al descubrir el elemento compositivo²³ que la define como figura, esto es, su duplicidad constitutiva. Así pues la forma –estructura– y el contenido –esencia– de la realidad coinciden en un lugar infinito al que denominamos *Autoconciencia*. De este modo se ratifica definitivamente en la

²⁰ *G.W. 9 (Phä)*, p.111, líneas 21-23. (J. Redondo, p.290).

²¹ Precisamente la vitalidad es una categoría que se adquiere cuando una autoconciencia se mueve. Moverse implica ponerse en relación con otra autoconciencia y, por tanto, arriesgarse. De hecho a través de este movimiento se adquiere el significado de ser-algo y, por tanto, de ser-reconocido: “El individuo que no ha arriesgado la vida, puede ser reconocido como persona; aunque no ha emergido la verdad de este ser-reconocido como una autoconciencia independiente” *G.W. 9 (Phä)*, p.111, líneas 34-36. (J. Redondo, p.290).

²² “Así [los individuos] son introducidos inmediatamente el uno para el otro (*füreinander*) en el modo de objetos comunes; figuras independientes en el Ser de la Vida –entonces se ha determinado aquí como vida el objeto existente (*seiende*)” *G.W. 9 (Phä)*, p.111, líneas 3-6. (J. Redondo, p.290).

²³ “El elemento fluyente (*flüssige*) es sólo por esto la abstracción de la esencia, o la figura real” *G.W. 9 (Phä)*, p.107, líneas 1-2. (J. Redondo, p.284).

Autoconciencia aquello que quedaba meramente planteado en la figura de la *Conciencia*: hay que llegar hasta el último recoveco de la realidad. Esto se realizará bien en el modo en que lo hará el Capítulo V *Razón* en su sentido positivo, bien en el sentido negativo, como lo hace la *Autoconciencia*, además del *Espíritu* y, sobre todo, el *Saber-absoluto*.

4.5.1. La búsqueda de la verdad de-sí: el Ser que se constituye como doble²⁴.

La *Autoconciencia* se constituye por primera vez dentro de la *Fenomenología del Espíritu* como figura independiente porque inaugura el respecto subjetivo de la realidad. Cuando digo subjetivo me refiero al desarrollo completo del contenido interno e infinito del que se compone²⁵. Este hecho supone la entrada en la sección que discute lo que, hasta ahora, habían sido meras representaciones del plano objetual de la realidad. La figura de la *Conciencia* llevaba a cabo una búsqueda de su ser-otro fuera de su propio ámbito. Así pues la consideración del objeto se llevaba a cabo en sus diversas manifestaciones: bien como tal objeto (*Gegenstand*) en la *Certeza sensible*, bien como cosa con propiedades (*Eigenschaften*) en la *Percepción* o, finalmente, como fuerza (*Kraft*) en el *Entendimiento*, cuyo contenido descansaba en su acción y, por tanto, en su fenómeno (*Erscheinung*):

“Pero el concepto de esto verdadero elimina en la experiencia de él; como era el objeto inmediato en-sí, el *Seiende* de la certeza sensible, la cosa concreta de la percepción, la fuerza del entendimiento, no resulta (*sich erweist*) ser así más bien en verdad, sino que este En-sí se produce como un modo que es sólo para un otro”²⁶.

Desde este punto de vista particular, construíamos la subjetividad en aras de la referencia mediada. Por contra, la *Autoconciencia* rompe la referencia inmediata del

²⁴ En este preciso sentido Gloy nos dice: “La duplicación de la autoconciencia permanece aquí en el interior de una autoconciencia completa, por lo que es lo interno. Hegel mismo no discute que esta concepción lleva consigo la dificultad de la redundancia o el regreso al infinito y, por eso, fracasa finalmente respecto de su pretensión aclaratoria (...)” Gloy (1985), art. cit., p.205.

²⁵ “En tanto que la autoconciencia se [produce] como tal resultado de un desarrollo argumentativo interno en la forma más simple del Saber, no ha pretendido tampoco su alteridad (*Andersheit*) interna sin determinación. Dicha determinación (*Bestimmtheit*) caracteriza por ende también la estructura próxima del anhelo” Römmp (1988), art. cit., p.75.

²⁶ *G.W. 9 (Phä)*, p.103, líneas 5-9. (J. Redondo, p.275). De este modo lo explica Gloy, creemos que acertadamente: “La interpretación sociológica [de W. Janke], que parece hacerse descansar en el título ‘Dominio Esclavitud’, ha de soportar dos objeciones. La primera de ellas no permite aclarar con corrección metódica, fundamentalmente desde sus premisas de una pluralidad de sujetos individuales (autoconciencias), la continuidad en la argumentación hegeliana y el tránsito de ‘fuerza y entendimiento’ sobre los momentos de la vida (*Leben*) y el anhelo (*Begierde*) en el Yo” Gloy (1985), art. cit., p.196.

ser-uno²⁷ de la realidad y pasa en consecuencia al estrato del ser-mediado –o ser-múltiple. A partir de ahora –salvo el breve salto de contenido que se establece en la *Razón* y que indica, una vez más la *discontinuidad* en el ritmo progresivo de cada una de las figuras de la *Fenomenología*– la referencia estricta entre las realidades que denominamos subjetiva y objetiva, se establecerán dentro de la *Autoconciencia* como una construcción de planos de realidad, cuyo contenido son los, así denominados, polos internos. Dichos polos –y el mero hecho de su separación como “realidades polares” con un contenido infinito y complejo– destacan el sentido de ser-múltiple ya anticipado:

“La conciencia tiene ahora como autoconciencia un doble objeto, el primero inmediato, el objeto de la certeza sensible y de la percepción, pero que está señalado para ello con el carácter de lo negativo, y el segundo, que es en efecto sí mismo, la esencia verdadera y en definitiva sólo ha existido primeramente en contraposición con el primero”²⁸.

De este modo y, a partir de esta constitución, se añade complejidad interna a lo explicitado en la *estructura de la realidad*. La *Autoconciencia* se basa, como toda la *Fenomenología del Espíritu*, en la búsqueda de la Certeza (*Gewissheit*) que asegure el camino –o experiencia (*Erfahrung*)– hacia la verdad plena –es decir, hacia el Saber absoluto mismo o la Ciencia (*Wissen*). Pues bien, dicho camino experiencial se manifiesta inauguralmente en dicha *Autoconciencia* autorreferencialmente. En ella la *Certeza* se descubre tal cual es: polarmente²⁹. Por tanto, dentro de la realidad, cuyo contenido expresa –a la vez que manifiesta completamente– la Ciencia o el saber, no existe la verdad más que como resultado. Este hecho no implica que dicha verdad se encuentre al final de la obra, o que sólo exista plenamente en el Saber Absoluto sino que, por el contrario, cada una de las figuras que desarrollan la *Fenomenología del Espíritu* componen la peculiar visión que se produce en el nivel específico que ocupan dentro de la *estructura de la realidad* de la Verdad asegurada y establecida como certeza.

²⁷ *G.W. 9 (Phä)*, p.103, línea 7. (J. Redondo, p.275). Hyppolite comenta: “Así, pues, lo absoluto no es lo extraño a la reflexión o a la mediación, no es el abismo en que desaparecen todas las diferencias cualitativas, sino que es oposición. La oposición es un momento de lo absoluto que de esta manera es sujeto y no sustancia” Hyppolite (1974), op. cit., p.137.

²⁸ *G.W. 9 (Phä)*, p.104, líneas 24-29. (J. Redondo, p.275).

²⁹ “La autoconciencia se concibe como relación asimétrica polarizada (*zweistellig*), en la que el Yo (autoconciencia) se separa respectivamente en un sujeto y un objeto, es decir, en un yo *qua* sujeto y en un yo *qua* objeto. Esta tesis, por la que el sujeto y el objeto a pesar de su dualidad, diferencia y estabilidad (*Unvertauschbarkeit*) forman una unidad e identidad, no ha de descansar en una afirmación completa, sino [que tiene que] probar a ser corroborada al menos a través de [al menos las siguientes] consideraciones plausibles” Gloy (1985), art. cit., p.204.

Hegel nos muestra en la *Autoconciencia* con mayor contundencia que en el resto de las figuras –excepto en la *Certeza sensible*– que la Verdad no es una posición absoluta –como lo postulaban en sus expresiones dogmática (estoica) y escéptica³⁰– cuya posición se ocupa eterna, a la vez que infinita e inamoviblemente, sino todo lo contrario: la Verdad consiste en el desarrollo del proceso entero o *movimiento dialéctico de la realidad*:

“Esta circulación completa (*Kreislauf*) comporta la vida (...) [que no es] ni el proceso puro mismo, ni tampoco la reunión simple de estos momentos, sino lo que se desarrolla y que culmina (*auflösende*) su desarrollo en este movimiento total simple que se mantiene”³¹

Una vez que somos conscientes de ello, podemos entender la realidad como experiencia, movimiento y, finalmente como resultado. Todo intento de comprenderla linealmente –teleológicamente como los casos epistemológicos de Descartes y el mismo Kant– nos aboca ya desde el principio inaugural a un final anticipado: que la realidad es progreso y no un proceso³².

Sin embargo Hegel nos muestra que, desde la *Autoconciencia* y su orientación dialéctica de la realidad, se puede profundizar en un contenido infinito, sin que éste deba referirse a un objeto y que dicho objeto se encuentre más allá de sí. De este modo se sustituyen las nociones tradicionales de Sujeto y Objeto y su separación –que conlleva siempre una distancia infinita– por una referencia (*Beziehung*)³³ que implica un contenido que es relación (*Verhältniss*)³⁴ –como pudimos ver en la sección dedicada a la *mediación*.

³⁰ Asunto que veremos detenidamente en la presente sección, dedicada a la *Libertad de la Autoconciencia*.

³¹ *G.W. 9 (Phä)*, p.107, líneas 4-9. (J. Redondo, p.281).

³² “El lector siente incluso el recuerdo del planteamiento de la Filosofía moderna desde Descartes, cuando Hegel subtítulo el capítulo Autoconciencia bajo el rótulo ‘La verdad de la certeza de sí misma’”. Ottmann (1981), art. cit., p.383.

³³ “El Yo es el contenido de la referencia (*Beziehung*) y la referencia misma; es él mismo frente a otro, y se extiende al mismo tiempo sobre éste otro, que es para ello sólo él mismo” *G.W. 9 (Phä)*, p.103, líneas 25-27. (J. Redondo, p.281). A este respecto, véase el sentido preciso de autorreferencialidad que Gloy aportaba en: Gloy (1985), art. cit., p.210.

³⁴ “Pero ahora ha surgido, lo que en estas relaciones anteriores no pudo surgir en efecto, una certeza que es igual a su verdad, entonces la certeza es en sí misma su objeto y la conciencia es en sí misma lo verdadero” *G.W. 9 (Phä)*, p.103, líneas 11-14. (J. Redondo, p.275). Sobre estas “relaciones” Gloy nos aclara que: “Esta interpretación se mueve alrededor de la dimensión de la teoría sociológica y continúa correspondientemente con las categorías sociológicas, así podemos [establecer] relaciones elementales y sociales entre los hombres y las formas del lenguaje como la lucha por la vida y la muerte, fuerza, mando, disciplina, acatamiento, servidumbre, aunque también mediadas como el trabajo, la cultura, el anhelo y la satisfacción. Aquí se trata de la fundamentación de la dependencia social” Gloy (1985), art. cit., p.194. A esta interpretación hemos de añadir la de Römp: “Hegel denomina ‘Reconocimiento’, por tanto, a la forma de una relación posible entre dos esencias, cuyo Ser descansa sólo en su Ser Para-sí, por lo que primeramente parece excluir una relación fundamental con otro” Römp (1988), art. cit., pp. 82-83.

4.5.1.1. La constitución de los polos de la *Autoconciencia* como posición absoluta: el ser-múltiple.

La primera característica que encontramos en la *Autoconciencia* implica la disolución de las nociones de Sujeto y Objeto³⁵. La sustitución de dichas nociones comporta la creación de un lugar –una posición– que ocuparán los polos escindidos de este ser-múltiple de la realidad. El contenido particular de cada uno de ellos no corresponde completamente con la Verdad, entendida ésta como lugar o espacio estático, sino que su ubicación se desarrolla a través del juego que se lleva a cabo particularmente entre ellos. De este modo la *Autoconciencia* desarrolla: a) un contenido polarizado que se establece internamente, desechando una referencia externa y, b) un proceso –la Vida (*Leben*)³⁶– que es dialéctico, ya que implica a ambas partes al mismo tiempo. En esto consiste la referencia que es además relación, en la inclusión de todos los miembros integrantes en ella al mismo tiempo –y sin exclusión– ya que forman parte inexcusable –por tanto necesaria– de dicho movimiento. En este sentido no podemos encontrar el término dialéctica en solitario³⁷, sino siempre en relación con el término –o elemento– sobre el cual se ejerce. De este modo encontramos la *estructura dialéctica de la realidad* o, como en nuestro caso, la *dialéctica del amo y el esclavo*³⁸.

³⁵ “En este caso se clausura (*ausgeschlossen*) una identificación, cuando el sujeto podría repeler principalmente a un Objeto ajeno no-correspondiente para él. E incluso para el caso de que lo encuentre fácticamente en correspondencia con él, no podría corresponder como tal, porque no se sabría la correspondencia misma sobre sí. Se está pensando en el conocido ejemplo de la psicología, en el que un perro se ve a sí mismo en un espejo y se ladra, sin reconocerse, o el de un bebé que se mira en un espejo sin saber que es él mismo” Gloy (1985), art. cit., p.204.

³⁶ “La vida en el medio universal que fluye, será un transcurrir (*auseinanderlegen*) estable (*ruhig*) de figuras, por este motivo, en el movimiento mismo o la vida como proceso” *G.W. 9 (Phä)*, p.106, líneas 13-15. (J. Redondo, p.280). Hyppolite traslada el anhelo –para él deseo– a la esfera de la esencia: “La dialéctica teleológica de la *Fenomenología* explicita progresivamente todos los horizontes del deseo, que es la esencia de la autoconciencia. El deseo conduce a los objetos del mundo y luego a un objeto más cercano ya a él mismo, *la vida*; finalmente, conduce a otra autoconciencia. Tal es el deseo que busca a sí mismo en lo otro, el deseo del reconocimiento del hombre por el hombre” Hyppolite (1974), op. cit., p.145.

³⁷ “También el contexto dialéctico se indica idealistamente, sobre lo que el amo tiene su verdad en la conciencia esclava, mientras que hay múltiples cercanías en los trabajos realizados por el esclavo al servicio del amo al divisar la expresión de la más inteligente, reflexiva naturalmente, figura espiritual del amo quizá en el sentido del *maître et possesseur du monde*” Gloy (1985), art. cit., p.192.

³⁸ Hyppolite incluye a la pareja amo-esclavo como unidad indisoluble de la autoconciencia: “El amo sólo es amo porque es reconocido por el esclavo, su autonomía se debe la mediación de otra autoconciencia, la del esclavo. Por consiguiente, su independencia es muy relativa; más aún: al relacionarse con el esclavo que le reconoce, el amo se relaciona también, por intermedio de aquél, con el ser de la vida, con la coseidad” Hyppolite (1974), op. cit., p.157. En este sentido, añade Römmp: “El amo tiene ya para-sí la unidad necesaria para la adecuada estructura de la autoconciencia de Ser Para-sí y de la Vida en la figura del esclavo. Aunque el amo no puede ser para sí, porque él mismo no puede comprenderse como vida” Römmp (1988), art. cit., pp.89-90.

El ser-múltiple posee una segunda característica: la autorreferencialidad (*Selbstbezüglichkeit*)³⁹. A partir de ella la *Autoconciencia* se encierra en un ámbito clausurado de relaciones –que hasta podríamos decir que terminan siendo enfermizas por lo dependientes que son las unas de las otras, como en el caso del Amo y del Esclavo– cuya resolución requiere de una figura más que las *incardine* dentro de la realidad plenamente. Dicha figura será el *Espíritu*⁴⁰, del cual sólo anticipamos su posición completamente mediada “dentro” de la realidad y el proceso de reconciliación (*Versöhnung*) que se produce a partir de él: “Pero su retorno (*Rückkehr*) verdadero en sí mismo, o su reconciliación (*Versöhnung*) consigo se representa el concepto de lo vital devenido y el espíritu separado en la existencia, porque es ya en él lo que como conciencia in-escindible (*ungeteilt*) Una es algo duplicado”⁴¹.

En este momento podemos decir que los dos motores internos que impulsan⁴² a la *Autoconciencia* son a) el anhelo (*Begierde*)⁴³ y b) la contraposición (*Gegensatz*)⁴⁴ entre la Sustancia *infinita* –que compone el Ser para-sí– y la Sustancia *universal* –a la

³⁹ Según Gloy, este término constituye por sí mismo una categoría que, por ejemplo, permite el tránsito entre las relaciones aparentemente ‘clausuradas’ –al decir de Kimmerle– en las distintas figuras que constituyen el ser-uno y el ser-múltiple de la realidad: “Con esta autorreferencialidad, que construye la estructura fundamental de la autoconciencia, ella [la autoconciencia] destaca en primer lugar en una figura pura (*Reingestalt*) en el tránsito del capítulo del entendimiento al de la autoconciencia. Mientras que antes existía latentemente al igual que era efectiva [aunque], sin embargo no-pura y siempre en conexión con los momentos ajenos, externos como positiva y negativa al mismo tiempo en la electricidad, la atracción, la enajenación, la velocidad, la conformidad a leyes, etc., así como en el ‘juego de fuerzas’ [lo hacía] en el fenómeno o en las aclaraciones del autolenguaje (*Selbstgespräch*)” Gloy (1985), art. cit., p.203.

⁴⁰ “El tipo de conciencia que viene a continuación es la experiencia, lo que es el espíritu, esta sustancia absoluta que es la unidad misma en la libertad completa (*vollkommen*) e independiente de su contrario, en efecto de la autoconciencia distinta que es para sí” *G.W. 9 (Phä)*, p.108, líneas 35-39. (J. Redondo, p.286).

⁴¹ *G.W. 9 (Phä)*, p.122, líneas 5-8. (J. Redondo, p.314). En cuanto al reconocimiento Hyppolite lo contempla en estrecha relación con la reconciliación: “Que esta reconciliación, esta síntesis del en sí y del para sí sea posible es justamente lo que no admiten la mayoría de nuestros contemporáneos, y ahí reside la crítica que dirigen al sistema hegeliano como sistema. En general, prefieren lo que Hegel llama conciencia desgraciada a lo que llama espíritu” Hyppolite (1974), op. cit., p.185.

⁴² “Pero esta unidad como la hemos visto es repulsión (*Abstossen*) de sí misma, y este concepto se escinde de lo contrario de la autoconciencia y de la vida; aquél es la unidad para el que es la unidad infinita de la distinción; aunque este sea sólo esta unidad misma, que no es al mismo tiempo para sí misma” *G.W. 9 (Phä)*, p.105, líneas 2-6. (J. Redondo, p.278).

⁴³ “Pero esta contraposición (*Gegensatz*) de su fenómeno y de su verdad tiene sólo la verdad (...) [y] ésta ha de ser esencial, es decir, Anhelo (*Begierde*) principalmente” *G.W. 9 (Phä)*, p.104, líneas 21-24. (J. Redondo, p.278). A este respecto nos interesa cual es el punto de emergencia del anhelo: “Primero parece sorprendente, que Hegel identifique al objeto de la autoconciencia desarrollado de este modo como vida, que es el Otro interno en tanto que suyo negativo y que identifique al objeto del anhelo inmediato con lo vital (*Lebendiges*) (...) En tanto que se comprende como anhelo, es sólo cierto de sí mismo a través de la superación de su objeto interno en tanto que su momento independiente, es decir, a través de la superación de la vida independiente en tanto que su Otro interno. Aunque, de este modo, se supera a sí mismo como autoconciencia en la estructura del anhelo” Römmp (1988), art. cit., p.75 y 78.

⁴⁴ “En el primer momento es la figura que existe; como ser que es para-sí (*fürsichseiend*), o en su determinación (*Bestimmtheit*) aparece (*auftritt*) la sustancia infinita frente a la sustancia universal” *G.W. 9 (Phä)*, p.106, líneas 8-9. (J. Redondo, p.280).

que hace referencia como abstracción fundamental— en tanto que proviene del Absoluto como referente último de toda realidad. De este modo, la Autoconciencia es deudora de su doble condición al pertenecer al ser-múltiple a la vez que se reconoce (*sich anerkennt*) como infinita.

a) En primer lugar, el anhelo (*Begierde*)⁴⁵, impulsa cada uno de los polos que constituye la Autoconciencia a relacionarse con lo que denominamos contrario (*Gegensatz*)⁴⁶. Por este motivo, podemos ver que el elemento del anhelo fundamentaba las relaciones entre amo y esclavo, cuya referencia mutua comportaba el deseo del contenido del contrario. Adquirir dicho contenido implicaba que suprimamos al otro, bien por medio del trabajo o de la dominación (*Gewalt*). Ambas soluciones constituyen los únicos puntos de fuga exteriorizadores de una figura caracterizada precisamente por todo lo contrario: por la interiorización (*Innerung*)⁴⁷. En esta figura predomina el principio de la disimetría por encima de su equilibrio resolutorio, al menos en su fase inicial. Lo que representa una desigualdad constitutiva inaugural, o lo que es lo mismo, que la Autoconciencia no encontrará nunca dentro de su fuero interno equilibrio alguno ni —como se la suele denominar— tranquilidad alguna. Por este motivo, dicha figura resuelve su contenido en falso, ya que no es posible su exteriorización y, sin embargo, la lleva a cabo en su interior —como decimos, enfermizamente— en la *dialéctica del amo y el esclavo*⁴⁸.

⁴⁵ “El deseo es el movimiento de la consciencia que no respeta el ser sino que lo niega, o sea, se apodera de él de forma concreta y lo hace suyo. El deseo supone el carácter fenoménico del mundo que sólo es un medio para el sí mismo” Hyppolite (1974), op. cit., p.144.

⁴⁶ Gloy maneja en este punto la crítica que W. Becker lleva a cabo en ‘Hegels Dialektik von Herrn und Knecht’ In He-Stu Bei nº11 (1974), pp. 429-439. De este modo construye su argumentación como crítica a dicha posición: “En tanto que, en este respecto, la identidad absoluta se afecta de lo contrario, adquiere ella misma el carácter de autoconciencia. Dado que esto es siempre para Hegel yo empírico, separa [la identidad] en la figura del anhelo, [y] hace alusión a la relación de medida esencial (*wesensmässig*) de la negación del objeto cuanto de la contrariedad (*Gegensätzlichen*) sobre ella, de la que se ha afectado” Gloy (1985), art. cit., p.200.

⁴⁷ “Entonces el En-sí, o el resultado universal de la relación (*Verhältniss*) del entendimiento en el interior (*Innern*) de las cosas, es la distinción de lo no-distinguible, o la unidad de lo distinguible” G.W. 9 (*Phä*), p.104, líneas 38-39 y p.105, líneas 1-2. (J. Redondo, p.278). Gloy añade que la problemática establecida con respecto a la Autoconciencia juega el doble papel de las relaciones exteriorización-interiorización: “[Primera vertiente] el cuestionamiento de una teoría de la intersubjetividad con dos autoconciencias externas o bien, [la misma teoría] pero con dos autoconciencias internas, así como una fusión de la una en la otra (de la primera en la última) y, [Segunda vertiente] el cuestionamiento de la relación de la estructura típica ideal y de la aplicación (*Anwendung*) concreta, esto es, de la teoría pura y abstracta o, por el contrario, de la teoría empírica aplicada” Gloy (1985), art. cit., p.200.

⁴⁸ La determinación “enfermiza” de las relaciones de fundamentación de la dialéctica del amo y el esclavo, nos muestra que su interior surge directamente de una consideración muy particular del Derecho y del Estado. Así, Ottmann nos aclara que: “Hegel ha comprendido la dialéctica de ‘Dominio y Esclavitud’ con respecto a la Fenomenología del Espíritu, como una versión de aquél lugar, que en el

b) En segundo término, las relaciones que se establecen al nivel de la Sustancia –y, por ende que constituyen el ser-múltiple de la realidad– determinan el contenido preciso de la *Autoconciencia* y, sobre todo, sus relaciones con la estructura del *Saber absoluto*, núcleo generativo de la multiplicidad y de lo abstracto de la experiencia. Así pues, la contraposición básica entre Sustancia *infinita*⁴⁹ –contenido de la figura– y Sustancia *universal*⁵⁰ –de la que depende su origen Absoluto– destaca la relación de contenido de la *Autoconciencia*. Ser-infinito significa que el desarrollo del contenido que posee la mencionada figura construye la estructura misma del Para-sí. Dicha estructura se convierte en una región de la realidad en la que habitan elementos como la libertad, la verdad de-sí y el deseo. Todos ellos se desarrollan en paralelo –con una paradójica contraposición que los convierte en exclusivos– enfrentados e irresolubles.

La polarización es un componente esencial de la *Autoconciencia* ya que, a partir de ella se desarrollan y se hacen explícitas las nociones de Ser en-sí y Ser para-sí. En efecto, en ningún lugar se encuentran tan claramente dispuestas como en la presente figura. La sola mención de su forma expositiva –*Fürsichsein* o bien *Ansichsein*⁵¹–

moderno Derecho natural (*Naturrecht*) se aplicaba como ‘estado natural’ (*Naturzustand*) para la fundamentación del Derecho y del Estado (*Staat*). Este ‘Estado natural’ tiene para Hegel una significación histórica; no se identifica ni con los estado feudales, ni con los burgueses, sino sólo con los ‘esclavos’. Ya que [dicho estado esclavo] juega, para Hegel, el papel de tránsito de las relaciones naturales (*Naturverhältnissen*) a la forma estatal (*Staatbildung*) principal; por lo que no es el modelo de legitimación fundamental para el Derecho y el Estado” Ottmann (1981), art. cit., p.368.

⁴⁹ “Por contra, la infinitud verdadera se estructura de tal modo que encierra lo finito como su contrario y representa así la unidad de infinitud y finitud. Pensar esto es sólo posible a fuerza de una autodirección de lo infinito, de una ‘exteriorización’ (*Hinaustreten*) en su antagónico (*Gegenteil*), es decir su Alteridad (*Andersheit*) que se supera, sin embargo, una vez más en la infinitud expansible (*umgreifenden*), basada en una autodirección” Gloy (1985), art. cit., p.202.

⁵⁰ “Todos los capítulos pasan por la infinitud de momentos dados en su tensión de universalidad y simplicidad. En el primer capítulo sobre ‘la certeza sensible’ suceden en la tensión entre el Esto (yo, aquí, ahora) y lo universal. Precisamente con el término indicativo ‘esto’ se indica correspondientemente la simplicidad, la individualidad, lo determinado y, de este modo, la reflexión teórica-conceptual, que valida el término para toda la simplicidad sin distinción inaprensible, en tanto que cada simplicidad puede ser denominada como un ‘esto’. De hecho el término se muestra como [conteniendo] la más grande Universalidad” Gloy (1985), art. cit., p.202.

⁵¹ Estas dos realidades se expresan la mayor parte de las veces en conexión con el resto de la *estructura de la realidad*. De modo que, cada una de ellas determina un espacio de acción, al establecer con el Ser una relación específica y determinada. De este modo lo podemos ver en: “aunque esta sustancia es infinita, la Figura es por esto en su existencia misma la eliminación (*Entzweiung*), o la superación de su Ser para-sí” *G.W. 9 (Phä)*, p.105, línea 39 y p.106, líneas 1-2. (J. Redondo, p.279). Además dicha relación se amplía y matiza hasta donde es posible: “El flujo universal simple es el En-sí, y la distinción de las figuras, lo otro (*das Andere*)” *G.W. 9 (Phä)*, p.106, líneas 15-16. (J. Redondo, p.280). “Concibiéndose así que se ha encontrado una posibilidad, [del modo] como puede ser experimentable (*erfahrbar*) esta estructura desarrollada de la autoconciencia, ha devenido para nosotros o en sí una nueva figura de la autoconciencia” Römpp (1988), art. cit., p.92.

denota la separación “formal” del campo aplicado al que cada una pertenece. De ahí que la lectura tradicional de Hegel –por supuesto limitada a la interpretación lineal de estas instancia– ponga el énfasis sobre ellas, creyendo que son el auténtico contenido de la realidad, cuando no son más que nociones derivadas del contenido múltiple de la *Autoconciencia*.

Su importancia reside, sin embargo, en que señalan a partir de esta figura el ámbito de relación “infinito” al que nos referimos y lo hacen de una forma precisa:

“La esencia es la infinitud como el Ser superado [eliminado] (*Aufgehobensein*) de todas las distinciones, el movimiento puro que gira en torno a su eje (*achsendrehende*), la quietud (*Ruhe*) de su infinitud misma como intranquilidad [inquietud] (*unruhe*) absoluta; la independencia misma en que la distinción del movimiento se elimina (*aufgelöst*)”⁵².

Por tanto, cuando mencionamos el Ser para-sí nos encontramos, por ejemplo, en una región donde la libertad se hace manifiesta, precisamente porque lo permite su contenido infinito. De hecho, las instancias del Ser en-sí, del Ser para-sí y del Ser para-otro las encontraremos individualizados, sobre todo, a partir de la Figura del Espíritu⁵³. Dichas instancias expresan sólo el contenido que les corresponde. De ahí que podamos contar incluso, que el número de páginas que Hegel dedica al ser-uno –y las figuras que las portan; *Conciencia* y *Razón*– son la mitad aproximadamente que las dedicadas al ser-múltiple de la realidad –cuyas figuras son *Autoconciencia*, *Espíritu*, *Religión* y *Saber absoluto*. No es un mero ejercicio de cálculo, o de proporción, sino el interés expositivo de Hegel por extenderse en el ser múltiple de la realidad, al querer justificar su contenido infinito en todas sus determinaciones. El ser-múltiple nos ofrece más extensión, lo cual no significa que comporte mayor importancia dentro de la obra, tan sólo que su contenido se nos ofrece con mejores posibilidades expositivas.

⁵² *G.W. 9 (Phä)*, p.105, líneas 14-17. (J. Redondo, p.279). Hyppolite señala a la inquietud como nota explicativa del presente capítulo: “La vida es inquietud (*unruhig*), inquietud del sí mismo que se ha perdido y vuelve a encontrarse en su alteridad; ello no obstante, la vida no llega nunca a coincidir consigo misma pues siempre es algo otro para ser ella misma: se pone siempre en una determinación y se niega siempre para ser ella misma, porque esa determinación en tanto que tal es ya su primera negación” Hyppolite (1974), op. cit., pp.136-37. En un sentido distinto, aunque complementario, nos alcaza Gloy: “Lo infinito se diferencia en sí mismo de su contrario, de lo finito, al cual hace frente como propio finito. Aunque, al mismo tiempo expande dicha finitud y la supera [elimina] como interna. Lo infinito verdadero es una autodisociación (*Selbstspaltung*) y un Firme-ir-junto-a-sí-mismo (*Wieder-Zusammengehen-mit-sich*) sobre la alteridad (*Andersheit*)” Gloy (1985), art. cit., p.202.

⁵³ “Esta universalidad incondicionada se analiza según la forma y el contenido, [además de] según la primera determinación del Ser para-sí y del Ser para-otro y, [finalmente] según el medio universal (Continuo) y Uno en sí reflexivo (Ser Para-sí)” Gloy (1985), art. cit., p.207.

4.5.1.2. El desarrollo del contenido de la figura en base al ser-infinito.

La clave interpretativa que manejamos en este estudio sobre la *Fenomenología del Espíritu* consiste en la exteriorización del contenido que se produce en todas y cada una de las figuras que la componen. En este sentido, la *Autoconciencia* posee una particularidad constitutiva: que su proceso de exteriorización se encuentra circunscrito única y exclusivamente al ámbito propio de su surgimiento. Este proceso tendría una relevancia extraordinaria –interpretativa– para la figura *Autoconciencia*, de no ser porque coincide con el que se lleva a cabo en la *Certeza sensible*. Allí la única salvedad consiste en que la búsqueda del ser-otro de la conciencia –en su modo *Certeza sensible*– comportaba la creación de una realidad, una instancia, a la que denominábamos *objeto* – y sus múltiples formas resolutivas; como tal *objeto*, como *cosa* o como *fenómeno*– de aquello que tenemos delante de nosotros (*gegen-stand*).

Con este breve comentario quiero señalar la repetición –que no comporta falta de originalidad ni reiteración– que se produce dentro del proceso de exteriorización de la *Fenomenología del Espíritu*. Aunque, en el caso que analizamos en este momento, la instancia que se coloca frente a la propia *Autoconciencia* sea la *Autoconciencia misma*, o si lo preferimos, el respecto *subjetal* de ésta. ¿De qué otro modo podríamos duplicarla y tomar su contenido múltiple a la vez que infinito?

Así pues, la *Autoconciencia* se nos muestra como la figura que primero representa la *interiorización* que, como proceso, coincide con el de la propia *exteriorización* salvo en su lugar de acaecimiento. Precisamente porque sucede en el interior de la figura. De modo que la *Autoconciencia* nos muestra –mejor que ninguna otra figura– cómo se desarrolla el contenido de la realidad, en virtud de su plena interiorización.

En este orden de cosas Hegel busca un concepto que sintetice esta búsqueda y desarrollo interiorizador de lo que se conoce como subjetividad. Como es habitual en él, nos presenta en dicho concepto un elemento *mediado* que corresponde con la Vida (*Leben*): “Y sólo por esto la autoconciencia [se] sabe de sí misma a través de la superación de este otro, que se le representa como vida independiente; [y que] es el anhelo (*Begierde*)”⁵⁴. Este elemento reúne una serie de características acumuladas que

⁵⁴ G.W. 9 (*Phä*), p.107, líneas 27-29. (J. Redondo, p.283). Hyppolite resalta siempre la posición de la autoconciencia respecto de sí misma: “por consiguiente, tenemos razón al partir del sí mismo y de lo otro aunque hay que señalar que lo otro se manifiesta ahora como un sí mismo o, lo que viene a resultar igual, que la mediación es esencial a la posición del yo, aun cuando en general no sea percibida inicialmente por la conciencia comprometida en la experiencia” Hyppolite (1974), op. cit., p.152. Gloy ve este hecho del

lo dotan de una profundidad esencialmente infinita. Así la vida se equipara, en primer lugar, con lo orgánico. De este modo, todos los seres vivientes constituyen el “género” (*Gattung*) que los agrupa en reinos, géneros o especies⁵⁵. Pero, más allá del mero género, se encuentra la vida como parte de la realidad del Ser y, en efecto, como receptáculo del contenido infinito que porta: “Pero esta otra vida, para la que el género es como tal y [además] es para-sí género mismo, la autoconciencia, es sólo en principio como esta esencia simple y se tiene como puro Yo en el objeto”⁵⁶.

La Vida, se convierte en un adjetivo que expresa la incardinación llevada a cabo en todo lo vital (*lebendig*)⁵⁷. Y éste engarza perfectamente con la realidad propia de la autoconciencia: la subjetividad. Por tanto, la instancia que encontramos en torno a la noción de Vida coincide con lo que tradicionalmente se denominaba *subjetividad*. La sustitución de dicha noción por el elemento *vital (lebendig)*⁵⁸, le dota de un contenido – menos abstracto– y, por ende, renovadamente incardinado. Toda realidad que quiera ser vital ha de encontrarse incardinada, es decir, debe ocupar un espacio de interconexión con otras realidades vitales. Lo vital no será entonces mero solipsismo de una forma rígida, como lo es la subjetividad. Tampoco será una solución temporal que la amplíe en contenido, ofreciendo a cambio reciprocidad, como sucede en la intersubjetividad. Sino

siguiente modo: “‘La verdad de la certeza de sí misma’ será determinada en una primera redacción [como] el relato objetivo de la relación duplicada (*zweistelligen*) ‘autoconciencia’ a través del concepto orgánico de vida, justo a través del círculo de la vida, por el que lo simple progresa en la continuidad y formalidad del círculo de lo universal y en las distintas figuras individualizadas” Gloy (1985), art. cit., p. 203.

⁵⁵ Este tema se verá detalladamente en la siguiente figura la *Razón*. De momento, el género se emplea con otro sentido: “sino en este resultado la vida remite a algo otro [distinto] de ella, en efecto, a la conciencia para la que es esta unidad o que es como género (*Gattung*)” *G.W. 9 (Phä)*, p.107, líneas 17-19. (J. Redondo, p.283). La cuestión del ‘género’ puede resolverse apelando a su origen esencial, como lo hace Gloy: “En el contexto de esta realización Hegel no deja duda alguna sobre la naturaleza de la autoconciencia, en tanto que no expresa sólo el relato reflexivo, la vida denominada como ‘género’, sino también el [relato] reflexionante, la autoconciencia” Gloy (1985), art. cit., p.204. “Desde aquí aparece la vida como objeto interno como género” Römp (1988), art. cit., p.77.

⁵⁶ *G.W. 9 (Phä)*, p.107, líneas 20-22. (J. Redondo, p.283). Hyppolite nos aclara la relación de la vida con la existencia de los ‘seres vivientes’: “En términos modernos, lo que Hegel se esfuerza en pensar es el ser mismo de la vida y el ser de la autoconciencia. Cuando habla del concepto absoluto o de la vida universal no parte de tal ente particular o del cual consideración biológica determinada, sino del ser de la vida en general; e igualmente, la autoconciencia (humana) que emerge de esta vida, se caracteriza en su ser mismo” Hyppolite (1974), op. cit., p.134.

⁵⁷ “*Das Leben als Lebendiges*” *G.W. 9 (Phä)*, p.106, línea 19. (J. Redondo, p.282).

⁵⁸ “Lo que la autoconciencia se distingue de sí como *seiend* [ser que existe], en tanto que se ha ubicado [como tal] *seiend*, no tiene tampoco completamente el modo de la certeza sensible y de la percepción en él, sino que él es en-sí Ser reflejo (*reflectiertes Sein*) y el objeto del anhelo inmediato es algo vital (*Lebendiges*)” *G.W. 9 (Phä)*, p.104, líneas 34-38. (J. Redondo, p.281). El tono de las *vitalidades* resalta, para Hyppolite, el ser del anhelo: “Los hombres no tienen, como los animales, el deseo único de perseverar en su ser, de ser ahí a la manera de las cosas, sino que tienen el deseo imperioso de hacerse reconocer como autoconciencia, elevados por encima de la vida puramente animal, y esa pasión por hacerse reconocer exige a su vez el reconocimiento de la otra autoconciencia” Hyppolite (1974), op. cit., p.153.

que la Vida surge de la misma Esencia como expresión del contenido interno –e incardinado– que compone la reflexión. El desarrollo de este peculiar elemento de la *Autoconciencia* se lleva a cabo en paralelo con el de la figura misma: circular e internamente. Estas dos características le elevan al nivel del modo auténtico de reconocimiento (*Anerkennung*)⁵⁹ en ella. En definitiva, la vida constituye el principio que supera la mera existencia de *realidades*, así como el *Dasein* comportaba la superación del concepto limitado de ser-ahí –o mera existencia (*Bestehens*)⁶⁰.

A partir de la vida –y lo vital– la *Autoconciencia* experimenta un cambio respecto de su contenido y, sobre todo, en la forma en que éste se exterioriza. De modo que la acusación de circularidad o callejón sin salida (*Sackgasse*)⁶¹ achacada, se desmonta en el momento en que nos ubicamos plenamente en ella. La *Autoconciencia* contiene en su interior, la mismidad constitutiva (*Selbst*) –o autorreferencial– de un Ser (*sein*) que se sabe (*bewusst*) más allá de su mera condición de ser-sujeto. Más allá de lo estático de la subjetividad se encuentra la dialéctica de los términos: de las realidades internas de la presente figura que pugnan por ser-otra, sin salir nunca de sí.

4.5.1.3. La negatividad como constitutivo diferenciador: el ser-otro.

El proceso de constitución de las realidades polares que lleva a cabo la *Autoconciencia* se basa en el despliegue de un contenido que es constitutivamente infinito. Así pues, y en consecuencia con dicho contenido, la *negatividad* se nos presenta como el medio más adecuado de su expresión cualitativa.

En la presente figura la tendencia fundamental –y motor esencial– se establece en el anhelo y la satisfacción de un *objeto* determinado⁶². Pues bien, dicho *objeto* ha de ser tomado en un sentido especial, a la vez que modificadamente, esto es, como *sujeto*: “La autoconciencia que es sencillamente para-sí y significa (*bezeichnet*) su objeto inmediato con el carácter de lo negativo, o es en principio anhelo, producirá la

⁵⁹ “Este reconocimiento mutuo en el sentido de que los individuos se reconocen reconociéndose recíprocamente crea el elemento de la vida espiritual, el médium en que el sujeto es en sí mismo objeto, encontrándose perfectamente en el otro sin que ello obligue a desaparecer una alteridad que es esencial a la autoconciencia” Hyppolite (1974), op. cit., p.150.

⁶⁰ *G.W. 9 (Phä)*, p.105, línea 34. (J. Redondo, p.281).

⁶¹ Dicho callejón sin salida se nos muestra con claridad, precisamente en la paradójica constitución del amo y de sus acciones: “Hegel nos ofrece en la *Fenomenología* de 1806 la correcta elaboración de ‘Dominio y Esclavitud’. En primer lugar, se deja de hablar principalmente de una ‘dialéctica’, ya que aquí el amo que arriesga su vida cae en el callejón sin salida existencial bien de una vida luchadora o, bien de una vida de la satisfacción [ya] prescrita”. Ottmann (1981), art. cit., p.381.

⁶² “El deseo es negado y el objeto es satisfecho, pero entonces el deseo se reproduce y se presenta otro objeto para ser negado” Hyppolite (1974), op. cit., p.147.

experiencia de la independencia misma”⁶³. Puesto que no nos referimos ya al objeto que encontrábamos en la *Conciencia* en cualquiera de sus variedades –objeto mismo, cosa o fenómeno. El *objeto* de la *Autoconciencia* lo constituye la instancia polar *subjetiva* que se encuentre frente a ella en ese preciso momento. Por tanto, lo que se enfrenta a la *Autoconciencia* es *otra autoconciencia*. O lo que es lo mismo; una *autoconciencia* que se diferencia de la primera sólo en su ubicación: el ser-otra y, por tanto, enfrentarse a ella. Como decimos, la *Autoconciencia* satisface su *objeto*:

“Pero en esta satisfacción (*Befriedigung*) se lleva a cabo la experiencia de la independencia de su objeto. El anhelo y la certeza alcanzada (*erreichte*) de sí misma están condicionadas en su satisfacción a través de él [del objeto], entonces ella [la experiencia] es [se produce] a través de la superación de este otro; que sea este [mismo] superado [y] haya de ser este otro (*Andere*)”⁶⁴.

Esto significa que la *Autoconciencia* cumple con el *anhelo* –su motor esencial– cuando encuentra un referente –plenamente interno– frente a ella con el que establecer una *relación* (*Verhältniss*). Dicha relación comportaba una referencia mediada⁶⁵ que, como en el caso del Amo y el Esclavo nos proporcionaba la clave de la relación –paradójica, dependiente e irresoluble– allí establecida. El contenido de la *Autoconciencia* –y del resto de las figuras que la siguen con la única excepción de la *Razón*– será *negativo*, ya que depende de la instancia que ejerce el deseo. Y que, además establece consigo misma una relación esencial, que parte de su propia constitución –como veremos– a través del reconocimiento y del retorno⁶⁶.

De este modo tan paradójico se establecen las relaciones al nivel de la *Autoconciencia*: a) como tensión polar irresoluble, b) como interiorización y, c) como dependencia *absoluta* de la acción recíproca. Así pues, la búsqueda de la unidad –que se produce irremediamente en cada una de las figuras– pasa inexcusablemente por la construcción de un lugar donde la acción –el Ser para-sí– pone en juego interiormente la experiencia completa de la *Autoconciencia*. Dentro del ámbito –mediado– del Para-sí encontramos precisamente al *Yo* que se postulaba como momento paradójico inaugural en la *Certeza sensible*. Pero ahora, en el caso que nos ocupa, dicho elemento se

⁶³ G.W. 9 (*Phä*), p.105, líneas 7-10. (J. Redondo, p.281).

⁶⁴ G.W. 9 (*Phä*), p.107, líneas 33-36. (J. Redondo, p.283).

⁶⁵ “La autoconciencia [tiene la] capacidad de no superarlo [el objeto] a través de su referencia negativa; ella lo produce [el objeto] a él otra vez, así como lo hace el anhelo” G.W. 9 (*Phä*), p.107, líneas 36-38. (J. Redondo, p.283). Véase también nuestro apartado *el problema de la mediación*.

⁶⁶ “La satisfacción del deseo constituye el retorno al primer objeto inmediato, al yo, pero se trata de un retorno a la segunda potencia; no se trata ya de una certeza, sino de una verdad, el yo puesto en el ser de la vida y no presuponiéndose” Hyppolite (1974), op. cit., p.148.

encuentra mediado en sí mismo, es decir, se expresa *como* Vida, como Reconocimiento, etc. Tengamos en cuenta que el rótulo inaugural de la *Autoconciencia* expresa la “Verdad de la *Certeza de sí*”, de lo cual se infiere que dicho elemento –el Yo mismo– no asumirá el papel de instancia pura, ni meramente abstracta, sino que establecerá una relación esencial con otros “yo” a los cuales se enfrenta:

“Cierta de la negación (*Nichtigkeit*) de este otro [la vida] se ubica para sí misma como su verdad, niega al objeto independiente y produce por esto la certeza de sí mismo como una verdadera certeza tal, y como es ella misma de modo objetual”⁶⁷.

Ese es el motivo por el cual Hegel, dando un paso más en su consideración epistemológica, lo denomina *Nosotros*⁶⁸. De modo que de él emerge una primera consecuencia directa que implica que la *Autoconciencia* no se encuentra nunca sola, sino siempre en relación con otra *autoconciencia*. Este hecho es el que comporta esencialmente un proceso interno de negatividad.

Partamos del hecho de que la satisfacción implica siempre un objeto determinado, que en el caso de la conciencia coincide con el despliegue de su contenido interno o exteriorización. De este modo, cualquier conciencia se encontraba incompleta por sí misma y debía referirse a su ser otro fuera de sí, buscando por medio de la satisfacción una forma de libertad⁶⁹. La *conciencia* quiere ser siempre algo otro distinto de lo que era, por lo que el objeto de su satisfacción cae fuera de su propio ámbito⁷⁰. La negación que se lleva a cabo en la conciencia se encuentra limitada siempre a la existencia de un objeto que la satisfaga.

Por contra en la *Autoconciencia* el proceso de satisfacción es interno. Esto comporta ya un nivel objetual diferente, el cual entra a formar parte de dicha relación de

⁶⁷ G.W. 9 (*Phä*), p.107, líneas 29-32. (J. Redondo, p.283).

⁶⁸ “El Yo es nosotros, y nosotros [somos] el Yo” G.W. 9 (*Phä*), p.108, línea 39. (J. Redondo, p.284). De este tan famoso como profusamente empleado término de la *Fenomenología*, da cuenta también K. Gloy: “Hasta aquí no sólo será asegurable el estatus y la distinción (*Ausmachen*) del Yo absoluto, infinito que sirve de base, sino también re-cognoscible (*erkennbar*), que la diferencia del Yo empírico individual y del trascendental universal es, finalmente, ilícita (*unstatthaft*), porque el Yo absoluto e infinito también fundamenta los ‘yoes’ empíricos ‘El Yo es nosotros y nosotros somos el Yo’, como se menciona en este sentido del concepto de espíritu” Gloy (1985), art. cit., p.202. A esta interpretación hemos de añadir la de Vals Plana, el cual en su libro *Del yo al nosotros*, ed. Estela, Barcelona, 1971, especialmente los capítulos III y IV, pp.75-149, ‘nos’ lleva de la mano hacia la experiencia de la intersubjetividad.

⁶⁹ El término satisfacción (*Befriedigung*) contiene internamente al de libertad (*frieden*) dentro de sí, de la misma forma que la condición (*Bedingung*) contenía a la cosa (*Ding*). Ambos procesos comportan que el contenido y el continente se coimpliquen determinándose necesariamente.

⁷⁰ “En aras de la independencia del objeto [él] puede llegar a la satisfacción, en tanto que este mismo [objeto] se consuma (*vollzieht*) en-sí; y [si] él ha de consumir esta negación de sí mismo en sí, entonces él es en sí lo negativo y ha de ser para otro, lo que él es” G.W. 9 (*Phä*), p.108, líneas 3-6. (J. Redondo, p.284).

satisfacción. Es decir, aquello que en la *conciencia* era mera referencia externa –y por ende objetual– se convierte en la *autoconciencia* en interna y autorreferencial. Por lo que, cuando buscamos un objeto interno que ofrezca satisfacción a una *Autoconciencia*, encontramos sólo a *otra autoconciencia*. Por tanto, aunque nos resulte paradójico decirlo y, empleando las propias palabras de Hegel: “La autoconciencia alcanza su satisfacción sólo en otra autoconciencia”⁷¹. Este hecho, que podríamos denominar de autosatisfacción –o referencia interna– complica las relaciones polares de la *Autoconciencia* ya que: a) nunca existe satisfacción completa, porque alcanzarla supondría eliminar –asimilándola– la referencia; b) porque la eliminación implica directamente una “lucha constante por el reconocimiento”⁷². Tengamos en cuenta que ninguna autoconciencia querría ser el objeto de la satisfacción –sino el sujeto; y c) que los objetos se encuentran limitados constitutivamente a su interioridad. Así se elimina de paso la libertad y arrastrándola –como se menciona al final del capítulo– al lugar amargo de su *infelicidad*.

4.5.1.4. Referencia y retorno a sí: el principio del reconocimiento.

La *Autoconciencia* nos muestra el papel que juega el elemento del reconocimiento como principio articulador interno de las acciones de referencia y retorno. Como hemos podido ver detenidamente, el reconocimiento comienza con la constitución del ser-reconocido (*Anerkanntsein*). El asentamiento de esta acción básica depende directamente del desarrollo de su contenido infinito y de la unidad que supone dicho desarrollo. No perdamos de vista que todas las figuras que componen la *Fenomenología del Espíritu* contienen dicha unidad, aunque su contenido se encuentre exteriorizado o bien interiorizado. El hecho concreto de dicha unificación significa que esta figura ejerce algo más que una acción unilateral –o particular. Puesto que, en virtud de su propio contenido interior y de su disposición interna, muestran que la

⁷¹ G.W. 9 (*Phä*), p.108, líneas 14-15. (J. Redondo, p.285). “El amo conseguía satisfacer completamente su deseo; en el goce llegaba a la completa negación de la cosa. Pero, en cambio, el esclavo choca con la independencia del ser. Sólo podía transformar el mundo y hacerle así adecuado al deseo humano. Y, sin embargo, precisamente en esta operación que parece inessential, el esclavo se hace capaz de dar a su ser para sí la subsistencia y la permanencia del ser en sí; formando las cosas, el esclavo no sólo se forma sí mismo sino que también imprime al ser esta forma que es la de la autoconciencia y, con ello, se encuentra a sí mismo en su obra” Hyppolite (1974), op. cit., pp.159-60.

⁷² Siep matiza: “Hegel no quiere ofrecernos con la lucha por el reconocimiento el proceso histórico de enemistad de comunidades armónicas, de la lucha entre partidos o clases y de su reconciliación en el concepto, sino integrar la teoría del derecho natural del antagonismo de lo ‘natural’ –es decir, de lo que no se reúne a través de contratos [o constituciones] (*Verträge*)– con la libertad del individuo en su concepción de la formación (*Bilgung*) del espíritu” Siep (1974), art. cit., p.390.

Autoconciencia es, por un lado, ser-doble al mismo tiempo que se encuentra en movimiento constante.

De este modo, el ser-reconocido se compone de tres elementos esenciales: a) el Ser para-sí, cuyo espacio de juego infinito lo constituía la libertad; b) el Ser para-otro, como referencia necesaria interna –en este caso– a la realidad a la cual se enfrenta y c) la reunión del *en y para sí*, es decir, el Devenir simple. Estos tres elementos llevan al ser-reconocido hasta el *reconocimiento* a través de la mencionada duplicidad y el movimiento –ambos internos– que se dan en él. Por tanto, al final del proceso encontraremos –en cualquiera de sus formas manifestativas externas– a una *Autoconciencia* frente a otra *autoconciencia*⁷³.

A) La referencia –o necesidad recíproca– entre autoconciencias⁷⁴.

El fundamento del reconocimiento lo constituye la acción de enfrentamiento constante –o contraposición– que cada momento interno ejerce frente al otro. Precisamente en eso consiste el movimiento de la *Autoconciencia*, en alcanzar la significación contrapuesta y hacer de ella contenido de cada relación que se produce en su interior. De este modo, el reconocimiento se expresa como un proceso que consta de cuatro partes fundamentales:

1) *Vaciamiento*⁷⁵. La *autoconciencia* ha de perder su esencia para encontrar otra que satisfaga el anhelo que experimenta, porque es incapaz de realizarlo por sí misma y llevarlo a cabo unilateralmente. En esto consiste el vaciamiento, en que una *autoconciencia* no puede contener a otra, ni asimilándola, ni reflejándose en ella. El primer paso consiste en que la autoconciencia desee precisamente ser-otra de la que originariamente era, ya que como conciencia que anhela es incapaz, inútil. Su propia constitución le impide solucionarlo unilateralmente.

⁷³ *G.W. 9 (Phä)*, p.109, línea 19. (J. Redondo, p.287).

⁷⁴ Para la explicación de esta sección, hemos de fijarnos en un breve aunque esclarecedor texto que, en pocas líneas, nos muestra claramente cómo se produce el proceso de reconocimiento expuesto en una secuencia doble, que nosotros extendemos a cuatro pasos consecutivos: “[Lo superado (*das Aufheben*)] tiene la doble significación de que, primero tiene que perder su sí mismo [y] entonces encontrarse como una esencia-ajena (*anderes Wesen*); segundo, ha de superar por ello al otro [y] entonces tampoco ve al otro como esencia, sino que se ve a sí mismo en el otro” *G.W. 9 (Phä)*, p.109, líneas 20-23. (J. Redondo, p.287). Si se ve, sin embargo, este proceso desarrollado en tres pasos consecutivos, a los cuales se le añade, a continuación, un cuarto que concluye la secuencia: “La estructura de este nivel de reconocimiento es la única relación, en la cual los *relata* 1.se refieren igualmente al otro (negación del otro) a través de la referencia a sí (negación de mi ser-otro), 2.se refieren a sí mismos (autointuición en el otro) a través de la referencia al otro, 3.incluso son la referencia completa, entonces cada *Selbst* es para-sí referencia a sí mismo como referencia a otro” Siep (1974), art. cit., p.391.

⁷⁵ *G.W. 9 (Phä)*, p.109, línea 20. (J. Redondo, p.287). En concreto el texto lo denomina pérdida (*verloren*) del sí mismo

2) Búsqueda de otro contenido⁷⁶ –de *otra* autoconciencia. Este proceso de búsqueda comporta que el contenido de la segunda se encuentre, al menos completo –y que sea vital (*lebendig*), es decir, que contenga algo útil– para que resulte deseable o susceptible de aprehenderlo para-sí. La búsqueda es un proceso de exteriorización que, como no puede cumplimentarse, ha de limitarse a aquello que tiene frente a sí: una *autoconciencia* distinta; ajena.

3) Eliminación del contenido de la autoconciencia *ajena*: lo superado (*das Andere aufgehoben*)⁷⁷. En el centro mismo del proceso, la autoconciencia que busca –anhelante– llega hasta la *otra* y la elimina *mediadamente*. La superación consiste en que, sólo a través de dicha eliminación, será posible la apropiación de su contenido completamente, como hacerlo útil para-ella. Este paso creemos que es el más decisivo, ya que la autoconciencia *anhelante* se pone una cadena –la necesidad del contenido o anhelo– que la vinculará con el contenido buscado. Esto sólo se puede llevar a cabo, si dicho contenido puede expresarse en medios concretos como el trabajo, que es una acción exteriorizadora –y mediada.

4) Reconocimiento *de-sí* en el contenido *ajeno*⁷⁸. Una vez completado el proceso, la autoconciencia anhelante que ha utilizado el contenido ajeno, lo reconoce como propio. O, visto desde el punto de vista complementario, utiliza los medios adecuados para que lo siga siendo. A partir de este momento la dependencia entre autoconciencias es tal que se encuentran encadenadas necesariamente por medio de un contenido útil a través del cual se reconocen.

Ya no hay *Autoconciencia* ajena a la anhelante, sino conversión en propia a través –su mediación– de un contenido ajeno. El proceso concluye cuando la necesidad arrastra a la *autoconciencia anhelante* para que dependa del contenido ajeno, por lo que sus acciones dejan de cobrar sentido, ya que les falta un contenido que descansa, precisamente en el ser-otro del que depende⁷⁹. A esta relación se la ha denominado *dialéctica del Amo-esclavo*. Por tanto, Amo y esclavo son figuras, incardinaciones que

⁷⁶ G. W. 9 (*Phä*), p.109, línea 22. (J. Redondo, p.287).

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ G. W. 9 (*Phä*), p.109, línea 23. (J. Redondo, p.287). Precisamente delimitado “en” el otro (*im anderen*). Pues bien, dicha eliminación constituye el cuarto paso de la relación de reconocimiento –o superación. Así pues Siep lo ve del siguiente modo: “Al mismo tiempo se niega, una vez más, la forma inmediata de la negación del otro: la libertad del *Selbst* no descansa sólo en la negación exclusiva del otro, sino en la comprensión (*Einsicht*), en identidad con él, como *Selbst* libre.” Siep (1974), art. cit., p.392.

⁷⁹ “Por tanto se trata de estructura inclusiva, en la que la acción del otro y la acción a través de sí misma descansan en una relación de condición recíproca” Römmp (1988), art. cit., p.85.

se encuentran dentro de la *Autoconciencia* y que la expresan –o reflejan su contenido– particularizadamente. Esto nos lleva a adentrarnos en la segunda vertiente de la relación de dependencia del reconocimiento: el retorno.

B) El retorno⁸⁰ esencial a sí. La segunda necesidad.

El proceso completo de reconocimiento parte del ser-reconocido (*Anerkanntsein*) e implica, en primer lugar, la relación necesaria con otra *autoconciencia*, de la cual termina dependiendo. Pero, en segundo lugar, necesita algo más, ya que al no poder salir de sí, sus acciones dependen al mismo tiempo de su *propio reconocimiento*. A dicho cierre sobre sí mismo en el nivel de la *Autoconciencia* se le denomina retorno⁸¹.

El punto de partida del reconocimiento descansa en que la *autoconciencia* se considere como lo otro de sí misma⁸². A partir de este presupuesto cualquier relación que se establezca con *otra autoconciencia* devolverá “algo” necesario para que sea completa. Dicha devolución posee un doble significado⁸³: 1) La conservación de la *Autoconciencia deseante* a través de la superación (*Aufhebung*), donde se establece el ser-igual –su mismidad– a través de su ser-otro –o alteridad⁸⁴. Y 2) la liberación en el otro, para que el contenido de la *autoconciencia ajena* sea propio⁸⁵. Dicha liberación supone el desarrollo de todos los elementos *mediados* –trabajo, vida y propia libertad– que encierran un contenido que no es suyo, sino que depende directamente de la *autoconciencia ajena*.

⁸⁰ “Aunque el retorno que descansa sobre sí mismo tiene incluso un doble significado, puesto que se conserva retraído (*zurückgehalten*) no sólo a través de la superación de sí mismo, sino que también la otra *autoconciencia* lo ha devuelto (*zurückgibt*) a él” Römpf (1988), art. cit., p.81.

⁸¹ “Por lo tanto, el resultado tiene también una doble significación: por un lado, significa el retorno (*Rückkehr*) de la primera *autoconciencia* de sí sobre la negación del otro *Selbst* [y], por otro lado, el retorno del otro *Selbst* de sí (del otro) sobre la negación de la primera *autoconciencia*” Gloy (1985), art. cit., p.206.

⁸² *G.W. 9 (Phä)*, p.111, líneas 2-3. (J. Redondo, p.290).

⁸³ La explicación completa se encuentra en: *G.W. 9 (Phä)*, p.109, líneas 29-34. (J. Redondo, p.287). Para la delimitación de este “doble significado” Hegel lo repite en este párrafo cuantas veces cree necesario: “Esta superación de doble significado de su Ser-otro [de doble significado] es, del mismo modo, un Retorno (*Rückkehr*) en sí mismo [de doble significado]” *G.W. 9 (Phä)*, p.109, líneas 29-30. (J. Redondo, p.287). Dicha repetición indica el carácter duplicado de toda acción que se efectúa al nivel de la *Autoconciencia* y, como mostramos anteriormente, hace de un movimiento aparentemente simple –mediación simple– un hecho doble –doble mediación, o referencia mediada. Aquí el retorno emerge como camino de vuelta propio de la *Autoconciencia*.

⁸⁴ “Entonces, primero, lo conserva (*zurückhält*) a través de la superación de sí mismo, [por lo que entonces] será igual [el mismo] a través de la superación de su Ser-otro” *G.W. 9 (Phä)*, p.109, líneas 30-32. (J. Redondo, p.287).

⁸⁵ “Pero en segundo lugar, la *autoconciencia ajena* le devuelve [a la primera] lo mismo, [ya que] entonces era en la otra, supera este su Ser en la otra [y] libera (*freientlässt*) a la otra” *G.W. 9 (Phä)*, p.109, líneas 32-34. (J. Redondo, p.288).

Como podemos ver, el retorno consiste en el segundo movimiento de la *Autoconciencia* que, en la búsqueda incansable de un contenido que la complete, encuentra a *otra* autoconciencia –la obliga a vaciarse, la supera y culmina finalmente el proceso de reconocimiento– dependiendo esencialmente de ella. Retornar consiste en este nivel, en la devolución o clausura⁸⁶ del contenido *propio* en favor del *ajeno* que es más útil, ya que se encuentra mediado⁸⁷.

Veamos brevemente qué conclusiones podemos extraer de este proceso: a) que la autoconciencia se encuentra incapacitada –por sí sola– para desarrollar completamente su contenido infinito –y abstracto; b) que dicho contenido necesita exteriorizarse en un ser-otro que en este caso es, precisamente otra autoconciencia; c) la delimitación de dicha estructura comporta dependencia y necesidad; y d) el resultado nos lleva a que la exteriorización de esta figura se exprese en la estructura del para-sí concluyendo en “una autoconciencia para otra autoconciencia”.

4.5.2. La autoconciencia sometida a dos restricciones correlativas: dependencia e independencia.

En el proceso de constitución de la *Autoconciencia* descubrimos gran profusión matices –aunque breves al mismo tiempo– que la convierten en una de las figuras más sorprendentes de la *Fenomenología del Espíritu*. Precisamente porque en su interior se esconde, quizá el apartado que mayor fama le ha otorgado: me refiero, a *Herrschaft und Knechtschaft*⁸⁸ –Dominio y Esclavitud. La sola traducción de ambos términos al castellano ha implicado multitud de malentendidos que surgen desde la interpretación

⁸⁶ Véase especialmente Kimmerle en *Das Problem der Abgeschlossenheit des Seins* (1970), op. cit., p. 227 ss.

⁸⁷ “Aunque, también ofrece dificultad el concepto de satisfacción (*Genuss*), que se dice igualmente del amo y por mor de lo que el amo empuja (*schiebt*) al esclavo como mediador (*Vermittler*) entre sí mismo y el Ser independiente” Gloy (1985), art. cit., p.211.

⁸⁸ Como ya hemos expuesto en nuestra sección *el problema de la mediación*, las figuras elementales del Amo y el Esclavo determinan no sólo su *dialéctica* interna sino, principalmente las relaciones de dependencia que se establecen entre dichas realidades. Por tanto, en el presente apartado realizaremos un análisis que desmonte los prejuicios acumulados precisamente en dichas figuras: “La interpretación influyente de Kòjeve nos ofrecen el mejor de los ejemplos. Según Kòjeve la dialéctica del amo y el esclavo no trata de un episodio en la historia del Espíritu. Aquí ha de ser localizado principalmente el centro de la Fenomenología, aunque no lo sea toda la filosofía de Hegel” Ottmann (1981), art. cit., p.365. A este respecto Gloy añade: “Aunque clasificada por Kòjeve mismo como ‘antropología fenomenológica’, descansa en el fundamento de la interpretación histórica dialéctica-materialista. Para Kòjeve la relación Dominio-servidumbre regresa al centro de la entera *Fenomenología* y ofrece (*abgeben*) el punto clave (*Leitfaden*) para su completa (*gesamt*) interpretación” Gloy (1985), art. cit., p.188. Dichos prejuicios se superponen al contenido *real* que representan. Qué duda cabe que, como nos recuerda Habermas en *Ciencia y técnica como ideología*, al saber de lo real se le superpone la ideología que lo orienta hasta sus últimas consecuencias.

de Marx y las ulteriores marxistas⁸⁹. Así pues y, una vez superados los prejuicios interpretativos que anclaban a ambos términos en la mera constitución de las relaciones laborales *pragmáticas*⁹⁰, este apartado adquiere relevancia como *centro* explicativo del contenido de la *Autoconciencia* vista desde la perspectiva de la multiplicidad e infinitud de su contenido.

La verdadera importancia de las *figuras* representadas por el amo y el esclavo consiste, precisamente en su carácter formativo: “Pero la formación (*Formieren*) no tiene sólo la significación positiva de ser por esto la conciencia servil como Ser para-sí puro en el *Seiendes*; sino también la negativa, frente a su primer momento, el temor”⁹¹. Esto es, que ambas figuras poseen un contenido derivado de la posición que ocupan, respectivamente el Dominio (*Herrschaft*) y la Esclavitud (*Knechtschaft*). De este modo aquéllas –amo y esclavo– se nos muestran como personificaciones o, si se quiere, *individualizaciones* de las primeras que sólo ocupan una posición estable y son arquetipos de las “relaciones de poder y servicio”⁹².

Una de las características –mencionadas ya anteriormente de este Capítulo IV *Autoconciencia*– consiste en la acción que realiza cada uno de sus polos respecto del otro. Pues bien, es tal la sobredeterminación de esta acción interna, que la misma

⁸⁹ Las distintas interpretaciones que nos ofrecen H. Ottmann y K. Gloy, ubican perfectamente la cuestión. De hecho ambos autores nos indican que el presente apartado “Dominio y Esclavitud” originó una serie constante de malos entendidos que, aún hoy, continúan dando qué hablar: “[Este apartado] puede ser denominado como uno de los textos de Hegel de mayor y más profunda mala interpretación. Ya que es [dicha mala interpretación] la aparente gran cercanía a Marx y a la interpretación histórica materialista, que ha llevado hasta la confusión de Hegel y Marx. Marx mismo comenzó con el juego de los malentendidos, cuando invirtió (*umkehrt*) la Fenomenología de Hegel en una historia de la emancipación del género humano que se manifiesta a través del trabajo mismo (...) En Luckàs se encuentra *expressis verbis*, lo que vale ya como mutista presuposición del intercambio de papeles neomarxista, por la que la Fenomenología ha de leerse como los manuscritos de París [*Manuscritos de Economía filosófica*]” Ottmann (1981), art. cit., p.365.

⁹⁰ Entendemos el término trabajo (*Arbeit*), como elemento (*pragmatos*) de la relación Amo y esclavo.

⁹¹ *G.W. 9 (Phä)*, p.115, líneas 12-14. (J. Redondo, p.299).

⁹² En este sentido Kafka nos muestra en su libro *Das Schloss* –traducido al castellano por *El castillo*– las relaciones de poder –y el juego– que se lleva a cabo entre los “señores” habitantes del castillo (*Herren*) y los sirvientes (*Diener*) que los mantienen. Precisamente son las relaciones recíprocas las que se encuentran tan estabilizadas –fijadas de antemano– en la burocracia omniabarcante –y sus expresiones a través de un medio pragmático determinado– que se nos dice que están “cerradas” (*geschlossen*). De este modo, el castillo (*Schloss*) encierra (*schliesst*) metafóricamente todas las relaciones que se dan dentro de él. De este mismo modo se produce dicho “cierre” en el presente capítulo, aunque en el modo *clausura* (*beschlossen*) en las incardinaciones del amo y el esclavo: “Der direkte Verkehr mit Behörden war ja nicht allzu schwer. Denn die Behörden hatten, so gut sie auch organisieren sein mochten, immer nur in Namen entlegener unsichtbarer Herren entlegene unsichtbare Dinge zu verteidigen“ In Kafka, F. *Das Schloss* Reclam Verlag, München, 200 p.64. Hegel mismo nos lo dice: “Este momento del Ser para-sí puro es también para-ella [la conciencia], entonces en el amo (*Herrn*) es él su objeto. Además ella [la conciencia] no es sólo principalmente ésta disolución (*Auflösung*) universal, sino que al Servir (*Dienen*) [es donde] se lleva a cabo (*vollbringt*) realmente; por lo que supera en todos los momentos simples su dependencia (*Anhänglichkeit*) en el *Dasein* natural y trabaja para lo mismo” *G.W. 9 (Phä)*, p.114, líneas 28-32. (J. Redondo, p.298).

Autoconciencia se desdobra –también internamente– convirtiéndose en la ya conocida “autoconciencia para una autoconciencia”. Este *hecho* dual quedó expuesto someramente y necesita de una última aclaración, ya que en él se juega la estructura del Para-sí, elemento que surge directamente en el interior de la *Autoconciencia*:

“Este movimiento puro y universal, el devenir fluyente absoluto de toda existencia (*Bestehens*), es la esencia simple de la Autoconciencia, la negatividad absoluta, el Ser para-sí puro, que lo es en efecto en esta conciencia”⁹³.

Por lo que respecta a la instauración y ulterior completud del Para-sí, su importancia reside en aquello que se juega dentro de la *Autoconciencia*. En ella se establecen, las relaciones (*Verhältnisse*) y la referencia mediada (*mittelbare Beziehung*), entre las distintas acciones internas que se dan en él. Desde el punto de vista del Amo – como vimos en la sección *el problema de la mediación*– el trabajo es la cadena o necesidad que le une con la acción del esclavo, auténtico receptáculo de la esencia –del contenido– de la propia realidad. Por tanto, lo que constituye el núcleo del Ser para-sí, consiste en la determinación de lo “propio frente a lo ajeno”⁹⁴. Las relaciones que parten del esclavo y hacen posible toda la estructura de la *Autoconciencia* –en su sentido negativo; como contenido, esencia y acción– revierten positivamente en la constitución del amo:

“Entonces lo que hace el esclavo, es propiamente (*eigentlich*) acción del amo; éste es sólo el Ser para-sí, la esencia, él [el amo] es la fuerza negativa pura, la cosa que es Nada y que [es], por tanto, la acción pura esencial en esta relación; aunque el esclavo no [es] algo puro, sino acción inesencial”⁹⁵.

La inversión tomada en sentido estricto como *verkehr* –recordemos su filiación con la relación mencionada en el *Castillo* de Kafka– que se produce en la *Autoconciencia*, se establece siempre con respecto a la *Conciencia*. Éste hecho le sirve a Hegel como paradigma explicativo de lo que sucederá en el interior de la propia *Autoconciencia*. Así pues, las relaciones Dominio-Esclavitud se encuentran esencial y constitutivamente invertidas, al mismo tiempo que su manifestación externa comporta reversibilidad. Lo que se nos hace visible de la *Autoconciencia* será precisamente el

⁹³ *G.W. 9 (Phä)*, p.114, líneas 25-28. (J. Redondo, p.298). Además Ottmann añade a este comentario: “Esta lucha, que se inflama a causa de las disputas por la apropiación, no tiene tampoco esta vez el sentido de la lucha de clases o de la consecución económica; [dicha lucha] es también la demostración de la independencia de la apropiación y de la vida, que produce el Ser para-sí de la conciencia” Ottmann (1981), art. cit., p.380.

⁹⁴ “Entonces el Amo se define como tal a través de la independencia del Ser para-sí así como de la negación del Ser y el esclavo, como tal, lo hace a través de la dependencia del Ser para todo Ser Para-sí” Gloy (1985), art. cit., p.210.

⁹⁵ *G.W. 9 (Phä)*, p.113, líneas 32-36. (J. Redondo, p.296).

dominio y la Esclavitud y no sus componentes internos. La exteriorización de esta figura será parcial ya que se produce al completo en su interior. Precisamente aquí es donde se juega la famosa *dependencia e independencia* de la *Autoconciencia*, en la ubicación de la verdad como contenido abstracto, infinito y ajeno en el Ser para-sí: “En primer lugar, la Esclavitud es para el Amo la esencia; por tanto, la conciencia independiente, que es para-sí, es su Verdad, que sin embargo aún no es en ella Para Ella (*FÜR SIE*)”⁹⁶.

A partir de la ubicación precisa del Ser para-sí, las relaciones entre los términos que componen la *Autoconciencia* se invierte. Y cuando se efectúa dicha inversión conscientemente, lo que se busca es una analogía –más o menos encubierta– no ya de la posición que ocupa la *Autoconciencia*, sino de la *disposición* que puede llegar a alcanzar. En dicha analogía, se puede realizar el intercambio del contenido esencial, sin que se produzca confusión de qué polo –realidad polarizada– es el que lo realiza. Y aquí aparece el lugar que ha de ocupar la verdad dentro de ella.

La Verdad –no lo olvidemos– se constituye en esta figura como “certeza de sí” y, como tal es plenamente interna, infinita y móvil: *dialéctica*⁹⁷. De tal constitución sólo puede emerger una “relación de verdad” –disposición– y nunca un lugar fijo donde pueda encontrarse –mera posición. Precisamente en el juego posición-disposición la *Autoconciencia* encuentra su verdad como resultado: “La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia esclava. Ésta se manifiesta primeramente fuera de sí y no como verdad de la autoconciencia”⁹⁸. A continuación, lo que originalmente eran los polos de la *Autoconciencia* –y que ocupaban una posición determinada, sobre todo, de enfrentamiento entre sí– se convierten en personificaciones incardinadas en el amo y el esclavo –que muestran claramente una disposición –o una exterioridad: “Aunque como indica el dominio, que su esencia es lo invertido de lo que quiere ser, entonces será también en principio la esclavitud en su realización (*Vollbringung*) sobre el contrario (*Gegenteil*) de lo que ella es inmediatamente”⁹⁹. El

⁹⁶ G.W. 9 (*Phä*), p.114, líneas 17-19. (J. Redondo, p.297).

⁹⁷ “No es ciertamente contingente que, justo en este capítulo se desarrolla el concepto de infinitud verdadera que, según la unidad de la estructura dialéctica, se disocia en sí misma en el contrario (*Gegenteil*) de sí misma, en lo finito, por lo que se eterniza y se supera, al mismo tiempo, en su antagónico [polo opuesto] (*Gegensatz*) y retorna (*zurückgeht*) en sí. Esta infinitud autorreferente o absoluta tiene aquí aún un modo deficiente; entonces frente a su pretensión se la toma como objeto de la conciencia filosófica reflexionante y, por eso se objetiviza (*verobjektiviert*) al encontrarse a sí misma, en primer lugar, en el camino que sigue” Gloy (1985), art. cit., p.210.

⁹⁸ G.W. 9 (*Phä*), p.114, líneas 8-9. (J. Redondo, p.297).

⁹⁹ G.W. 9 (*Phä*), p.114, líneas 9-13. (J. Redondo, p.297).

último paso para la culminación de la *Autoconciencia* consiste precisamente en una exaltación de su interioridad, expresada en su independencia: “[La verdad] volverá sobre sí como la conciencia que se retiene (*zurückgedrängt*) en sí y se invertirá (*umkehren*) sobre la independencia verdadera¹⁰⁰”

4.5.2.1. Resolución interna de la Figura *Autoconciencia* a partir de sus medios pragmáticos: trabajo y temor.

La paradójica resolución de la *Autoconciencia* –su inversión– alcanza hasta su propia posición, convirtiéndola en disposición básica hacia el dominio y la servidumbre. Precisamente dentro de estas acciones recíprocas, encontramos los dos elementos mediados –o medios pragmáticos– que la componen: el trabajo, en su sentido positivo y el temor, en el negativo. Ambos surgen del interior del contenido dual, a la vez que polarizado, expresando la constitución negativa y profunda de su figura: “[La conciencia] se ha disuelto interiormente, ha vibrado (*erzittert*) en sí misma y [la] ha hecho temblar (*gebebt*) en ella”¹⁰¹. De este modo tan contundente; vibrando, temblando, comienza la *Autoconciencia* a resolverse internamente.

Pero, para llevarlo a cabo, necesita de una serie de elementos –también internos– que la pongan en disposición exteriorizadora. Aunque, como ya hemos visto, dicha función se realice internamente. Pues bien, aquí comienza la paradoja de la *Autoconciencia*, en la imposibilidad de resolverse externamente, salvo por medio de elementos –a su vez mediados– pragmáticamente.

A) El trabajo y la cadena necesaria.

Este elemento es el que primero y más fácilmente encontramos en la *Autoconciencia*. Su origen descansa: a) en la interpretación que lleva a cabo Hegel de Hobbes, en relación con la Dominación y la violencia que el Estado ejerce sobre los ciudadanos para la conservación del bienestar común y, b) de los escritos de Jena, donde el trabajo se muestra como integrante de las relaciones básicas de socialización incardinadas en la familia, que compondrán finalmente el cuerpo del Estado¹⁰². Así

¹⁰⁰ G.W. 9 (*Phä*), p.114, líneas 13-14. (J. Redondo, p.297).

¹⁰¹ G.W. 9 (*Phä*), p.114, líneas 24-25. (J. Redondo, p.297).

¹⁰² A este respecto la aportación de Ottman es clave para la interpretación del presente capítulo: “Hasta hace bien poco no se ha realizado el esfuerzo de poner en relación el texto de la Fenomenología con los escritos de Jena, que contienen las distintas versiones de ‘Dominio y Esclavitud’ (...) Así aparece en el *System der Sittlichkeit* la familia después del trabajo y el derecho como las más altas formas de Eticidad natural, que ‘Dominio y Esclavitud’ contienen como relaciones naturales entre personas” Ottmann

pues, ambos orígenes poseen un rasgo común que los asocia y que es precisamente la referencia al Estado y a su constitución. Dicho rasgo es el que Marx tomará –así lo creemos nosotros– en su sentido primero: la fundamentación de las relaciones laborales y, por ende, del capitalismo¹⁰³.

Lo que no se suele mencionar en el análisis del trabajo es el papel que juega en la *Autoconciencia* para la resolución de su contenido interno propio, incardinado en la *Satisfacción*. De este modo, el trabajo ejerce de medio –*Médium*– a través del cual la *Autoconciencia* se satisface. Por lo tanto, dicho medio parte de la Esclavitud, ya que ella posee completamente todo el contenido esencial del que depende el Dominio. Una vez que se produce la relación (*Verhältniss*) y estas instancias se personifican en amo y esclavo, el trabajo emerge como elemento mediado, además de necesario¹⁰⁴. Por tanto, el sentido propio del trabajo consiste en facilitar el movimiento –y su carácter interno– constituidor del Ser para-sí, del mismo modo que ser la herramienta que permita el paso de una instancia a otra. De ahí que Habermas lo denomine acertadamente, junto con la interacción como: “uno de los intereses rectores del conocimiento¹⁰⁵”.

Para Hegel el trabajo representa un comodín –podríamos decir que es un peón– que ejecuta resolutivamente las funciones más elementales de las relaciones de

(1981), art. cit. pp.367 y 376 respectivamente. Siep completa dicho comentario con: “[La historia de la cultura] sucede según la Filosofía Real de 1805/6 en el Derecho, en Crimen, Castigo y Perdón, así como en las formas de moralidad absoluta en los niveles (*Stände*) en general” Siep (1974), art. cit., p.392.

¹⁰³ Aunque sea un hecho conocido que *El Capital* se escribiese en Inglaterra en contra de las miserias a las que se sometía a la clase obrera en ese país por parte de los capitalistas. También es un hecho que Inglaterra es el primer país europeo donde se produce la revolución industrial en el siglo XVI –con casi dos siglos de adelanto que en la mayor parte del continente– y que su origen filosófico descansa en tres autores estrictamente contractualistas. El primero de ellos es Locke en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, en su sentido filosófico de la propiedad. El segundo de ellos lo constituye Hobbes, en su sentido Estatal. Así pues nos recuerda Ottmann: “[Los conceptos fundamentales] como Anhelos (*Begierde*), Lucha (*Kampf*), honor (*Ehre*) o temor por la muerte (*Todesfurcht*) son conceptos Hobbesianos transformados, así como el concepto reconocimiento (*Anerkennung*) de una cercanía al derecho natural (*Naturrecht*) de Fichte” Ottmann (1981), art. cit., p. 369. El tercer autor es Adam Smith en el campo de lo económico-capitalista. Finalmente es Marx quien viaja a Inglaterra –y reacciona allí ante el contraste capitalista despótico de una clase obrera explotada– y no se queda precisamente en Alemania, país eminentemente rural, con muy poca clase obrera –me refiero al siglo XIX– donde las relaciones económicas dependen de la gestión particular de cada uno de los Länder. Éstos autogestionan la tierra y las relaciones laborales en base a la confesión religiosa que ostenten y el sustrato rural que prolifera. Así, por ejemplo, las relaciones económicas en Bayern dependen, sobre todo, de su producción de cebada y trigo. Es decir, que las relaciones de trabajo en estos estados alemanes se encuentra más personalizadas que el carácter abstracto –impersonal– alienado de los obreros ingleses que constituyen una clase.

¹⁰⁴ “En efecto Hegel ve en el trabajo la referencia negativa al objeto, que comporta el Ser para-sí, de ser en la forma y, por ende, en una permanencia” Römmp (1988), art. cit., p.90. Kafka añade un detalle más a la relación: „Es ist ein Arbeitgrundsatz der Behörde, dass mit Fehlermöglichkeiten überhaupt nicht gerechnet wird“ Kafka (2000), op. cit., p.72.

¹⁰⁵ La referencia es, precisamente al artículo „Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jeneser ‘Philosophie des Geistes’“ que se encuentra en *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt, 1969, p.19 y p.22.

satisfacción. Aunque nunca se especifique los tipos de trabajo que existen y sólo se enuncien genéricamente uno –el arquetipo del trabajo– con la única especificación de sus funciones resolutorias¹⁰⁶.

B) El temor (*Furcht*) que emerge desde la vaciedad de contenido de la Autoconciencia.

Este elemento constituye el paso previo a lo que en la figura del *Espíritu* se denominará “el terror”¹⁰⁷. De hecho el temor “emerge”, ya que no es una característica constitutiva de la presente figura sino que, por el contrario, se establece como resultado de la estructura misma del Ser para-sí. El temor se encuentra personificado, evidentemente en el esclavo. Así pues, quien “teme” es porque no quiere perder algo – en este caso la esencia– que les es propio. El temor es el punto de vista “inverso” del que se daba en la pérdida o vaciamiento de la esencia. De modo que, dicha propiedad le pertenece esencialmente como *Conciencia*. Por tanto, la constitución esencial de la *Autoconciencia* es, una vez más, vacía. Si ponemos en relación a ambas instancias, nos encontraremos con que la *Conciencia* es la figura poseedora, frente a la *Autoconciencia* que vacía, busca lo que necesita para completarse. De tal modo se lleva a cabo esta búsqueda, que en ella emerge el temor en dos estratos: 1) el que se refiere a la autoconciencia y que denominábamos anhelo y 2) el propio de la conciencia y al que vamos a denominar ‘temor’.

Precisamente es el temor el que expresa la propiedad y la posesión que ostenta la *Autoconciencia* en el Ser para-sí. Así pues, el esclavo constituye la única instancia donde descansa el contenido de la autoconciencia al completo o, lo que es lo mismo, es la conciencia que recibe el temor que emana la ‘carencia’ esencial del amo: “En la formación el Ser para-sí se da como su propio para-ello, y viene de la conciencia, que es incluso en-y-para-sí”¹⁰⁸. Por tanto, el amo ‘teme’ por la pérdida de su contenido –que descansa en el ser-otro, en el esclavo– al mismo tiempo que el esclavo ‘teme’ la acción desposeedora del amo, la cual le anula y le obliga a ser su ser-otro: “En el amo es ella

¹⁰⁶ “Las potencias éticas naturales como el trabajo, el derecho y la familia, las confronta Hegel en la segunda parte del *System der Sittlichkeit* con la libertad, que niega solo toda eticidad inmediata” Ottmann (1981), art. cit., p.377.

¹⁰⁷ “Junto al estoicismo y el escepticismo puede indicarse la estrecha conexión de ‘dominio y Esclavitud’ con el comienzo del capítulo del Espíritu en la tesis de la relación con la antigüedad y con la esclavitud” Ottmann (1981), art. cit., p. 381.

¹⁰⁸ G.W. 9 (*Phä*), p.115, líneas 21-22. (J. Redondo, p.299).

[la esencia ajena] el Ser para-sí en ella misma”¹⁰⁹. El temor actúa con la doble cara del anhelo y del reconocimiento.

Así las cosas, si el temor no existiera, surgiría un elemento aún más perjudicial que es la angustia (*Angst*), bajo la cual se puede llegar hasta la desesperación y la pérdida de sentido, que alcanzará posteriormente el *Espíritu*. Por tanto, a partir de estos elementos podemos decir, que las figuras que se inauguran desde la Autoconciencia – que pertenecen al estrato del ser-múltiple de la realidad y que poseen un contenido vacío– por su mera constitución –su estructura– contienen una paradoja esencial: a mayor constitución y vaciedad de su esencia, mas inestables y zozobrantes se muestran.

Aclaremos un poco más esta afirmación. El resultado de la Autoconciencia se expresa en una lucha constante por el reconocimiento, cuya resolución implica trabajo y temor al mismo tiempo. Dicha autoconciencia se compone de una negatividad que implica directamente al Ser para-sí. Pues bien, todas las figuras que desarrollan dicho Para-sí pueden exteriorizar muchas más acciones y, por ende, determinaciones en la realidad. Su experiencia abarcará más estratos, ya que se encuentran en la cima constitutiva de la *estructura de la realidad*. Aunque todas estas ganancias tienen un precio: que dichas figuras han de someterse al contenido interno del que se componen. Como dicho contenido sólo puede expresarse en el reconocimiento y éste nos muestra una vaciedad constitutiva insalvable, cada una de estas figuras múltiples – *Autoconciencia, Espíritu, Religión y Saber absoluto*– reaccionan bien violenta, bien paradójicamente a través de medios específicos. El temor será la expresión de la vaciedad en el caso de la *Autoconciencia*. En el del *Espíritu* el terror. En la *Religión* encontraremos la superficialidad de la manifestación (*Offenbarung*). Y en el *Saber absoluto* a la Historia, como narración de hechos in-esenciales, puesto que ya pasaron.

4.5.3. El paradójico estatuto complementario de la *Libertad de la Autoconciencia*.

Hegel construye las Figuras más importantes de la *Fenomenología del Espíritu* ateniéndose al contenido que se desarrollará posteriormente en su exteriorización. Además, ubica los temas de mayor peso epistemológico –que fundamentan la *Ciencia de la Experiencia de la Conciencia*– de un modo breve, concreto, aunque contundente. De este modo surge la *Libertad de la Autoconciencia*, en relación esencial con la *Conciencia infeliz* ya que, ambas figuras –autoconciencia y conciencia– llevan a cabo

¹⁰⁹ G.W. 9 (*Phä*), p.115, líneas 20-21. (J. Redondo, p.299).

un tránsito esencial –no sólo mediado– que desarrolla su contenido interno y permite su superación, al mismo tiempo. Por este motivo, al final de la presente *Figura* aparece la *Conciencia* señalada como *infeliz*. No perdamos de vista que el tránsito que se ejerce de la figura presente a la siguiente –y, por extensión, genéricamente a cualesquiera de ellas– implica una superación (*Aufhebung*) eliminadora que pone en cuestión, incluso su propia aplicabilidad.

La *Autoconciencia* emergía, por tanto, problemática y doble. Su sola ubicación, la brevedad de su extensión, la claridad y profundidad con que se exponen sus elementos internos – todo ello en conjunto– contribuye a la des-mitificación a la que la hemos sometido. De modo que, en ese estado de cosas, Hegel mismo nos recuerda la ilusoriedad –la reiteración de su contenido vacío– de la que se compone:

“En el pensamiento yo soy libre, porque yo no soy algo otro, sino sencillamente permanezco en mí mismo y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad inseparable, mi Ser para-sí y mi movimiento en el concepto [que] es sólo un movimiento en mí mismo”¹¹⁰.

De este modo tan contundente se señala la unidad Pensamiento-Ser expresada ya en la Figura de la Conciencia¹¹¹. La repetición que se produce en la *Autoconciencia* –en el modo del Para-sí– constituye el reino de la libertad –mediada. En efecto, la libertad es algo más que un asunto de la voluntad pura –monista– “que juzga según leyes puroprácticas” (*Kant*) o, el desarrollo unívoco –solipsista– de una capacidad para juzgar racionalmente (*Aristóteles*). La libertad emerge en forma paradójica como “contradicción” (*Widerspruch*)¹¹²; como el momento nuclear de la lógica hegeliana. De hecho, el elemento de la indiferencia compone, precisamente en este nivel, dicha disposición paradójica: “La libertad de la autoconciencia es indiferente (*gleichgültig*) frente al Dasein natural [ya que] lo tiene, por tanto, [a dicho Dasein] del mismo modo establecido (*frei entlassen*) y la reflexión es algo duplicado”¹¹³

La contradicción surge de la lógica especulativa atravesando todas y cada una de las figuras específicas para desembocar ulteriormente en el lugar de máxima abstracción posible, en el cual el Absoluto determina un Saber (*Wissen*) que es sólo “de sí mismo”,

¹¹⁰ *G.W. 9 (Phä)*, p.117, líneas 8-12. (J. Redondo, p.302).

¹¹¹ “Pensar es realizar la unidad del ser en sí y del ser para sí, del ser y de la conciencia” Hyppolite (1974), op. cit., p.162.

¹¹² “En cambio la consciencia desgraciada descubre esta contradicción, se ve a sí misma como una consciencia duplicada; por un lado se eleva por encima de la contingencia de la vida y capta la certeza de sí misma inmutable y auténtica; por otro lado, se rebaja hasta el ser determinado y se ve a sí misma como una consciencia inmersa en el ser ahí; una consciencia mudable y sin esencia” Hyppolite (1974), art. cit., p.175.

¹¹³ *G.W. 9 (Phä)*, p.118, líneas 11-13. (J. Redondo, p.307).

cuanto de la totalidad de la realidad. No es de extrañar que el único impedimento –o repulsión (*Abstossen*)– que contenga la *Autoconciencia* sea, precisamente, el lugar –la posición– que ocupan cada uno de los polos de su contenido escindido. Así pues, dicha repulsión se lleva a cabo entre ellos a causa de su mera posición, puesto que significa algo más que un lugar y que se la denomina *disposición*.

4.5.3.1. Estoicismo y Escepticismo como respuestas parciales al contenido y la disposición de la Autoconciencia.

Como hemos señalado anteriormente, la dialéctica en Hegel no es un término aislado, sino referencial –referencia mediada (*vermittelte Beziehung*)– que se pone siempre en conexión con otro que lo completa, o lo lleva a cabo efectivamente. De este modo, la *dialéctica del amo y el esclavo* constituía el ejemplo preeminente del proceso –o movimiento– de la *Autoconciencia*, al mismo tiempo que señalaba su carácter interno. En este orden de cosas Hegel retoma una vez más –como ya lo hiciera en la figura de la Conciencia– dos de las soluciones que mayor calado epistemológico han tenido en la determinación de la realidad. Me refiero, evidentemente al Estoicismo –o dogmatismo monista– y al Escepticismo –o pluralismo.

A) El Estoicismo como monismo abstracto: el solipsismo (*Vereinzelung*)¹¹⁴.

Tengamos en cuenta, en primer lugar, que tanto el dogmatismo como el escepticismo –en su vertiente radical– se equiparan como teorías epistemológicas, ya que ambas presentan una posición absoluta frente a la realidad. En este sentido, la verdad es para ellas algo abstracto, separado de la realidad y sólo alcanzable a través de la razón: “Su principio es, que la conciencia de la esencia pensante, quizá sólo tiene esencialidad para lo mismo, es decir, que es buena y verdadera para ella, cuando la conciencia se conduce (*sich verhält*) por ello como esencia pensante”¹¹⁵. El dogmatismo es en este punto meridianamente claro. Su posición es única, inamovible y, por tanto absoluta, frente al conocimiento y la realidad. De modo que el monismo determina su acción básica frente a una realidad in-indistinguible de la de mi propio ser-uno que no

¹¹⁴ G.W. 9 (*Phä*), p.117, líneas 24. (J. Redondo, p.306). El término alemán *Vereinzelung* se traduce comounmente como *particularización*, pero además contiene el matiz de *aislamiento* y el de *solipsismo*, el cual destacamos para el *Escepticismo* en esta sección del Capítulo IV *Autoconciencia*. En adelante matizaremos su significado en cada caso.

¹¹⁵ G.W. 9 (*Phä*), p.117, líneas 21-23. (J. Redondo, p.306). A este respecto comenta Hyppolite: “En su forma superior el pensamiento es voluntad puesto que es posición de sí por sí mismo y la voluntad es pensamiento porque es saber de sí en su objeto. Justamente esta identidad del pensamiento y de la voluntad es lo que representa la libertad estoica” Hyppolite (1974), op. cit., p.163.

es el propio yo, sino mi pensamiento: “La Distinción (...) no tiene mayor esencialidad, sino sólo la distinción que alguien pensante, o inmediato, no se distingue de mi”¹¹⁶. En este orden de cosas el escepticismo radical –y no el ostentado por Sexto empírico– es, aún si cabe, más dogmático que el propio dogmatismo ya que, al negar completamente cualquier conocimiento –o realidad cognoscible– se ubica en una posición absoluta –e inamovible– que le impide conocer, pensar e incluso actuar. A dicha actitud –dispositiva– se la denominada desafortunadamente Ataraxía:

“La autoconciencia escéptica experimenta por tanto en la alteración [modificación] (*Wandel*) de todo aquello que quiere establecer (*befestigen*) para ella, su propia libertad en tanto que se da y se conserva a través de ella misma; ella es esta ataraxía del pensamiento de sí mismo, la certeza inalterable (*unwandelbar*) y verificable de sí misma”¹¹⁷.

Este fue el caso de Diógenes, cuya paradoja no consistía simplemente en vivir en un tonel, yendo con un farol encendido a plena luz del día, sino servir como revulsivo pragmático –dando ejemplo de su peculiar forma de vida– a los propios dogmáticos. Por tanto, dogmatismo y escepticismo radical son dos posiciones absolutas –radicales– y finalmente sectarias, cuyos ideales hay que seguir *propedéuticamente*¹¹⁸ si se quiere alcanzar el lugar de la verdad para siempre: eternamente. El camino hacia la verdad se compone de una experiencia pura –vacía– y carente de contenido: “El Estoicismo viene a ser por eso la confusión (*Verlegenheit*) cuando fue cuestionado principalmente, como dice la expresión, por el criterio de verdad, es decir, por el contenido del pensamiento mismo”¹¹⁹. De modo que la característica principal del Estoicismo consiste en la *abstracción* que realiza, no sólo como método –en el sentido de una metodología del conocimiento o *teoría* del conocimiento– sino como *disposición* esencial frente a la realidad:

¹¹⁶ G.W. 9 (*Phä*), p.117, líneas 27, y 31-32. (J. Redondo, p.307).

¹¹⁷ G.W. 9 (*Phä*), p.120, líneas 16-19. (J. Redondo, p.310). “El escepticismo, igualmente, penetra en todas las determinaciones de la experiencia y de la vida, les muestra la nada y las disuelve en la autoconciencia. Y es que en el escepticismo la forma no es ya solamente la *absoluta positividad* del pensamiento sino que es la *negatividad* omnipotente” Hyppolite (1974), op. cit., p.167.

¹¹⁸ En este sentido, el término Ataraxía nos revela el matiz originario que el escepticismo quiso ofrecer a su posición: que no existiera una escisión en su planteamiento que la obligara a ser meramente teórica, sin ser consecuentemente práctica. Precisamente en la consideración del escepticismo como “forma de vida” descansa su sentido orientado y propedéutico. Sin embargo, para Hegel, el sentido acertado de propedéutica –nos recuerda Ottmann– descansa en otro fundamento: “En la ciencia de la ‘experiencia’ de la conciencia, que tendría que ser crítica de la razón histórica, teoría del conocimiento, aunque también introducción científica a la Lógica, se clasifica ‘Dominio y Esclavitud’ como doctrina del Espíritu. Hegel comienza con ‘conciencia, autoconciencia, razón’ y dicho comienzo tiene un sentido propedéutico”. Ottmann (1981), art. cit., p. 382.

¹¹⁹ G.W. 9 (*Phä*), p.118, líneas 27-29. (J. Redondo, p.307).

“Ahora bien, si esta autoconciencia no es ni algo otro que ella, ni la abstracción pura del Yo que es la esencia, sino el Yo que tiene en él el Ser-otro, aunque como distinción pensante, de modo que ha regresado (*zurückgekehrt*) a su Ser-otro inmediatamente en-sí, entonces esta esencia es igualmente una esencia abstracta”¹²⁰.

La abstracción tiende un puente a la individualización despersonificada –o formalización ausente de contenido– que implica a ambas partes al mismo tiempo. Ninguna de las cuales se puede mantener sin la otra. De este modo preciso se nos muestra la maniobra oculta del Estoicismo que, disfrazada de monismo, encubre un dualismo esencial. La conclusión –siempre parcial– a la que llega Hegel se enuncia clara y sintéticamente: “Esta conciencia que piensa tal como se ha determinado, como libertad abstracta, es sólo la negación incompleta del Ser-otro”¹²¹. Para Hegel la *posición* de la Autoconciencia lleva consigo –e implica necesariamente– una *disposición* u orientación esencial hacia *otra* autoconciencia, a la cual completa. Dicha autoconciencia se constituye internamente como relacional.

B) El Escepticismo como momento intermedio –justificativo– del tránsito entre figuras.

Una vez rechazado el monismo debido a su insuficiencia –se le achaca incluso que no pueda ser-otro– y carencia de movimiento posible, emergerá el Escepticismo, precisamente como oposición al Estoicismo. Esto es, como una “determinación plural” (*vielfachbestimmten*)¹²², en este caso, del propio mundo. Puesto que el mundo –la realidad en toda su amplia y sistemática riqueza– se presenta ante nosotros múltiple y variable. Ante esta presentación sólo caben dos *actitudes teóricas*: a) la asunción completa –inocente y contemplativa (Agustín de Hipona) o, por el contrario, interesada (Kant)– aunque apoyada siempre en los fenómenos –apariencias– que suceden en ella; y b) el rechazo total, que viene determinado por su carácter ambiguo e inestable –caso de Descartes.

Para Hegel el Escepticismo es una tentación epistemológica a la que es difícil escapar. Ya que, por un lado, nos presenta la ventaja de su realización al margen de un contenido concreto –y por eso se ubica también en la Autoconciencia, precisamente

¹²⁰ G.W. 9 (*Phä*), p.118, líneas 7-10. (J. Redondo, p.307). “La conciencia escéptica se convertirá en conciencia desgraciada, dividida en el interior de sí misma, se convertirá en conciencia desgraciada” Hyppolite (1974), op. cit., p.169.

¹²¹ G.W. 9 (*Phä*), p.118, líneas 37-38. (J. Redondo, p.307).

¹²² G.W. 9 (*Phä*), p.119, línea 10. (J. Redondo, p.308).

porque es la primera figura que carece de él. Y, en segundo lugar, porque posee la capacidad de mostrarnos lo inesencial de la realidad, al mismo tiempo que permite realizarlo manteniéndose al margen de ésta. El Escepticismo –auténtico y no el radical– consiste en la realización de lo que el dogmatismo había propuesto como contenido para la realidad: meras relaciones sin contenido. Es decir, la realización de la vaciedad: “El escepticismo es la realización de lo mismo que en el estoicismo era el concepto –y la experiencia real, lo que es la libertad del pensamiento; ella [la libertad] es en-sí lo negativo y ha de representarse de este modo”¹²³.

Pero la paradoja de la Autoconciencia emerge para salvarla del pozo *escéptico* de negatividad a la que estaría abocada, en el caso de que lo admitiese como contenido esencial. De este modo –como ya señalamos al comienzo de esta sección– la *Fenomenología del Espíritu* tiene que comenzar de nuevo y *una vez más* por la *Certeza* que comporta para la *Autoconciencia* el Ser-otro de la realidad: “[La sofistería] a través de la cual la negación autoconsciente proporciona la certeza de su libertad para sí misma, extráe (*hervorbringt*) la experiencia misma y la supera en la verdad”¹²⁴. De hecho, la *Autoconciencia* contiene una vertiente escéptica tanto en cuanto se constituye cerrada sobre sí misma –autorreferencialmente– o es “Certeza de sí”.

Seamos conscientes de que la paradoja provoca –al acertado decir de Hegel– vértigo: “Pero esta conciencia es, en efecto, de este modo, en vez de ser conciencia igual a sí, [es] sólo simplemente un error contingente (*zufällige Verwirrung*), el vértigo (*Schwindel*) de un desorden que siempre se produce”¹²⁵. Un vértigo que marea ya que supone que la *Autoconciencia*, cuyo contenido es esencialmente vacío –pero no abstracto– e infinito, es a la vez *empírica* y *dialéctica*:

“Sino que la conciencia misma es la inquietud (*Unruhe*) dialéctica absoluta, esa mezcla de representaciones sensibles y pensadas, cuyas distinciones coinciden y cuya igualdad se disuelve –entonces ella [la conciencia] es incluso la determinación (*Bestimmtheit*) frente a lo desigual”¹²⁶.

Este hecho dual se recoge en las relaciones polares de las que se compone y que determinan específicamente al amo y al esclavo, incardinaciones –o individualizaciones– del Domino y la Servidumbre. De este modo, la Conciencia –como posición y contenido– y lo que la compone; la Autoconciencia –interiorización y

¹²³ G.W. 9 (*Phä*), p.119, líneas 3-5. (J. Redondo, p.308).

¹²⁴ G.W. 9 (*Phä*), p.120, líneas 7-9. (J. Redondo, p.310).

¹²⁵ G.W. 9 (*Phä*), p.120, líneas 25-27. (J. Redondo, p.311).

¹²⁶ G.W. 9 (*Phä*), p.120, líneas 21-25. (J. Redondo, p.311).

disposición de la misma– comienzan a contradecirse mutuamente –como lo han hecho cada uno de los polos constituyentes: “Su acción y sus palabras se contraponen (*widersprechen*) siempre, y al mismo tiempo que, ella misma tiene la conciencia duplicada y contrapuesta de la inalterabilidad e igualdad, [como] de la contingencia completa y la desigualdad consigo”¹²⁷.

La única salida y conclusión que le resta a Hegel consiste en asumir la contradicción –no sólo al nivel lógico sino, sobre todo, al nivel de lo real– e incorporarla al proceso general de surgimiento o formación (*Bilden*) de las distintas

Figuras que estructuran la *Ciencia de la experiencia de la Conciencia*:

“Esta nueva figura es tal que, por un lado, [es] ‘para-sí’ la conciencia duplicada de sí, en tanto que se libera lo inmutable e igual a sí misma y, por otro lado, [es] ‘de sí’ en tanto que equivoca absolutamente e inversión (*Verkehrung*) – [entonces] la conciencia es dicha contradicción de sí”¹²⁸.

Por eso precisamente, necesita de un estrato más de realidad –el Capítulo V *Razón*– donde mostrar, hasta las últimas consecuencias, la contradicción que supone llegar al último recoveco de la realidad, de modo individual e incardinadamente¹²⁹.

¹²⁷ *G.W. 9 (Phä)*, p.121, líneas 12-15. (J. Redondo, p.312).

¹²⁸ *G.W. 9 (Phä)*, p.121, líneas 28-31. (J. Redondo, p.312).

¹²⁹ “También en las tres figuras siguientes del capítulo *Razón* hay experiencias activas, en que la autoconciencia alcanza en el conocimiento la unidad del Ser para-sí y del Ser en-sí, simplicidad y universalidad en la sustancia ética, sobre todo en la sección dedicada al ‘Reino espiritual’ ”. Siep (1979), op. cit., p.216.

4.6. Certeza y Verdad de la Razón.

4.6.0. El primer regreso consciente al ser-uno: constitución de la Razón.

La metodología que emplea Hegel para la construcción de las distintas Figuras de la *Fenomenología del Espíritu*, consiste en un ejercicio constante de exteriorización y retorno¹. Esto nos obliga a ir siempre de una figura a otra *vellis nollis*. De modo que, una vez realizado el salto de contenido infinito del Capítulo IV *Autoconciencia*, en el cual se inauguraba el ser-múltiple en la *dialéctica* de la experiencia *doble*, nos vemos en la obligación de regresar –ya que no quedó completamente delimitado– al lugar donde concluyera el Capítulo III *Entendimiento*, cuya atención correspondía al ser-uno de la realidad². De este modo, la instauración –pero sobre todo la incardinación– de las relaciones del Ser-reconocido (*Anerkanntsein*) frente al mero conocimiento, orientan y disponen la realidad, hasta sus últimas consecuencias.

Por tanto, el comienzo del Capítulo V *Razón* se encuentra incluido en el final del IV *Autoconciencia*, precisamente en el epígrafe dedicado a la ‘conciencia infeliz’. A partir de este término dicha figura se desprende de su propio contenido de una forma paradójica a través de la contradicción que supone su polarización y escisión interna. Aunque hemos de actuar con precaución, ya que la *Autoconciencia* admitía la contradicción al nivel del ser múltiple –y nunca al del ser-uno– puesto que ese es el motivo por el que se constituye su infelicidad. De modo que, así constituida, no puede encontrarse nunca reunificada. Su resolución implicaría una contradicción que se produciría al nivel del ser-uno. Contradicción que no puede resolver por sí misma, ya que carece de los elementos necesarios para ello. Pues bien, dichos elementos descansan

¹ Hyppolite señala abiertamente que el retorno es un asunto de relación, como venimos expresando a lo largo del presente trabajo: “Con todo, este concepto es concepto, o sea, relación, pero también unidad, retorno a sí mismo a partir del ser-otro; y es justamente esta unidad en la relación la que, siguiendo el esquema incesantemente repetido en la *Fenomenología*, aparece a la consciencia como un nuevo objeto, lo orgánico” Hyppolite (1974), op. cit., p.215. Por este motivo Siep nos recuerda otra interpretación tradicional –la de Pöggeler– que se hace de este hecho: “En la segunda mitad de la *Fenomenología* es, para [Pöggeler], ‘menor el discurso de una experiencia, que hace la conciencia, cuanto más de una experiencia del espíritu’, como Hegel había determinado en el Prólogo –como movimiento de enajenación (*Entäusserung*) del espíritu y retorno (*Rückkehr*) a él” Siep (1979), op. cit., nota 207, p.334. Véase, en este sentido Pöggeler, O. *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes* (1973) op. cit., p. 222 ss.

² A este respecto Hegel nos aclara justo al comienzo del Capítulo V la dependencia que se establece, precisamente a partir del regreso, con el capítulo IV: “La conciencia regresa (*zurückgeht*) en sí misma en el pensamiento, el cual ha abarcado (*erfasst*), que la conciencia simple es en-sí esencia absoluta. Para la conciencia infeliz el Ser en-sí es el más allá (*Jenseits*) de sí mismo” G.W. 9 (*Phä*), p.132, líneas 1-3 (J. Redondo, p.337). En este sentido comenta Siep: “Las figuras siguientes de la *Fenomenología* son el intento de dejar descansar al Ser-otro o a la distinción y de contemplar en él igualmente el Selbst puro. El punto de partida del capítulo Razón, es mostrar la Certeza, la unidad del Selbst en el ser-otro independiente como unidad y mensura (*Gesetzmässigkeit*) del objeto” Siep (1979), op. cit., p. 214.

en la *Razón* y son tan específicos, que no se alteran cuando se les somete a contradicción.

La *Autoconciencia* trataba de explicar –en el modo de la conciencia infeliz o *escindida* (*entzweites Bewusstsein*)³– el tipo de movimiento interno que lleva a cabo en su exteriorización, cuando pasa a ser-otra distinta de la que fue. Por este motivo, el Capítulo V *Razón* fundamenta su constitución en el Ser-uno de la realidad, ya que necesita explicar el proceso que le ha llevado, desde la *Autoconciencia* a ser tal y como es. Dicho proceso se resume en el carácter de Movimiento o Devenir de la realidad que posee. Ambos términos surgían ya en el *Prólogo* a raíz de la exteriorización de la sustancia, sobre todo cuando se manifestaba como necesidad externa –a través del tiempo– o interna –y mentaba a la esencia. Precisamente la Esencia y su constitución en la Figura de la *Razón* como Ser-uno de la realidad, resultan de la acción final de la *Autoconciencia* cuando quiere ser, al mismo nivel, certeza y verdad.

El hilo conductor entre las dos figuras consiste en la *inalterabilidad* (*Unwandelbarkeit*) que comporta el ser-uno de la realidad. Dicha in-alterabilidad es capaz de reunir dos *figuras contradictorias* precisamente por la esencia, único elemento inalterable –estable– que permanece meramente exteriorizado:

“Mientras que ante todo sólo sea la unidad inmediata de ambas, aunque [ambas] no sean lo mismo para ella [la esencia], sino contrapuestas (*entgegengesetzte*), entonces ella no es más que la unidad inalterable, simple que es la esencia; aunque lo-otro, lo múltiple mutable (*wandelbar*) [sea] lo inesencial”⁴.

Una vez delimitado qué es lo esencial –producido junto con lo inalterable– y lo inesencial –que acompaña a lo mutable– la *conciencia* trata de asirse a ello para recuperar aquello que perdió⁵. De hecho no es más que su esencia –su ser-uno–

³ “Esta conciencia infeliz, escindida en sí misma, ha de ser expulsada otra vez [de esa inmediatez], porque la contradicción de su esencia es conciencia única, en la que ella [una conciencia] y cada una de las demás inmediatas, ha de tener siempre a otra, puesto que significa el haber venido a alcanzar la victoria (*Siege*) y la estabilidad (*Ruhe*) de la Unidad.” *G.W. 9 (Phä)*, p.122, líneas 1-5 (J. Redondo, p.314). Trede añade el origen común y filiación entre el Capítulo IV y el V por medio de la concepción *dialéctica* de la realidad: “En el recorrido a través de ser-independiente (*Selbstsein*) determinado dialécticamente de la conciencia como ‘conciencia infeliz’ Hegel extrae el mismo punto de origen, que el comprendido también para la ‘razón’, en efecto, la ‘certeza de la conciencia, en su singularidad absoluta en-sí, o de ser toda la realidad” Trede (1975), art. cit., pp. 201-202.

⁴ *G.W. 9 (Phä)*, p.122, líneas 12-15 (J. Redondo, p.314). “La primera forma de oposición es la oposición de lo mutable y lo inmutable, de la esencia y lo inesencial” Hyppolite (1974), op. cit., p.178.

⁵ “Por este motivo, la conciencia inalterable retiene en su configuración (*Gestaltung*) el carácter y el fundamento de Ser escindido y Ser para-sí frente a la conciencia simple” *G.W. 9 (Phä)*, p.123, líneas 38-39 y p.124, línea 1. (J. Redondo, p.315). “Por consiguiente, lo inmutable no es ya el término trascendente que la reflexión opone a la vida, es algo vinculado al ser, se presenta como una figura (*Gestalt*). Y es justamente la relación de la autoconciencia con lo inmutable figurado, *encarnado*, lo que en adelante va a constituir la meta del análisis hegeliano” Hyppolite (1974), op. cit., p.181.

confundido y triturado –hecho trizas; múltiple (*vielfache*)– en cada relación dual, polar e interna que lleva a cabo la *Autoconciencia*. La última lucha se produce frente sí misma, contra el interior desgajado y errabundo de su contenido interno: “Por eso ha surgido la lucha contra un enemigo, frente a lo que sucumbe (*Unterliegen*) es más bien algo que la victoria, al haber alcanzado lo uno en su contrario [que] es más bien la pérdida misma”⁶. Ella que se creía infinitamente potente, ya que poseía un contenido infinito y múltiple, llega finalmente a la conclusión de que dicho contenido no le es útil, cuando quiere que se reuna en torno a sí. De este modo, la resolución de la *Autoconciencia* pasa inexcusablemente por la posición que ha de ocupar, tanto en relación consigo mismo – respecto de su esencia– cuanto de la referencia necesaria a otra *autoconciencia*:

“La posición que hay en ambas, no puede ser un equilibrio mismo frente a sí, es decir, de sí-misma frente a lo inalterable; sino que es inmediatamente ambas mismas y para ella la referencia de ambas es una referencia de la esencia a lo inesencial (...) es sólo el movimiento que se contraponen, en el cual el contrario (*Gegenteil*) no viene a ser estable en él, sino que sólo se produce nuevamente en él como tal contrario”⁷.

Una vez establecida su posición, Hegel trata del movimiento como la alteración que se produce dentro de la inalterabilidad de la propia esencia. Su aplicación al tránsito del ser-múltiple sobre el ser-uno establece el proceso general de individualización. Proceso del que va a constar el Capítulo V *Razón*.

La explicación del movimiento dentro de la esfera del Ser consiste en la descripción de la superficie de las Figuras, cuyo contenido es el Devenir, el cual se toma como momento interno, bien sea en la forma del Ser para-sí –en la *Autoconciencia*– bien en su forma En-sí –caso de la *Conciencia*⁸. Por este motivo, en el interior del movimiento –en la doble operación de exteriorización e interiorización– se contienen

⁶ G.W. 9 (*Phä*), p.122, líneas 31-33 (J. Redondo, p.315). Bonsiepen analiza el carácter emergente y las relaciones que se producen entre la autoconciencia y la razón en: “Bedeutung und Grenzen der hermeneutischen Hegel-Interpretation. Bemerkungen zu Kaehler/Marx Die Vernunft in Hegels *Phänomenologie des Geistes*” In He-Stu nº 28 1993, pp.143-163. Por lo que comenta a este respecto: “La meta es una subjetivización radical del conocimiento, que ha de proporcionar (*soll verhelfen*) a la conciencia natural el conocimiento que es la autoconciencia como esencia de la conciencia” Bonsiepen (1993), art. cit., p.152

⁷ G.W. 9 (*Phä*), p.122, líneas 23-30 (J. Redondo, p.315)

⁸ Aquí se establece una clara diferenciación entre el Devenir inalterable –procesual externo– y el interno –o contenido: “Primero en tanto se contempla como conciencia pura, parece ser establecido lo inalterable que se configura (*gestaltete*), mientras es para la conciencia pura, como él es en-y-para-sí-mismo [Devenir]. Incluso como él es en-y-para-sí-mismo [Devenir], aún no ha surgido esto, [en el modo en que lo] interioriza (*erinnert*) ya” G.W. 9 (*Phä*), p.124, líneas 38-39 y p.125, líneas 1-2 (J. Redondo, p.319). “En esta dialéctica el ser otro desaparece en tanto que ser en sí. La conciencia suponía un ser en sí absolutamente independiente de ella, pero experimentaba la vanidad de esta suposición. El ser en sí acababa revelándose como en sí para ella y, a partir de entonces, desaparecía de su vista” Hyppolite (1974), op. cit., p.204.

los tres modos de relación (*Verhältniss*) del Ser-uno. Estos corresponden con: a) la Unidad, b) la simplicidad y c) la inalterabilidad⁹; tal y como Hegel los ha expuesto y dotado de sentido líneas más arriba. Los tres juntos corresponden, a su vez, correlativamente con: a) la relación misma (*Verhältniss*) –que implicará los procesos de exteriorización (*Ausserung*); b) la Figuración (*Gestaltung*)¹⁰, cuya realidad expresa el contenido de la Figura y c) la singularidad (*Einzelheit*), a partir de la cual cada extremo de la relación polar se reduce a uno, que se expresa en la realidad positiva o negativamente. La relación (*Verhältniss*) consiste, por tanto, en la experiencia en la que se hunde el movimiento –cuando se pierde– en sus distintos momentos determinadamente¹¹. De qué otro modo podría fundarse la realidad y extraer, al mismo tiempo, un sentido que reunido, nos ofrezca la visión del ser-uno completo y totalizado en todos y cada uno de los seres que la componen. Esto es: ¿cómo podría darse un *Dasein* tal que no contemplase su doble inserción en lo real como contenido y exteriorización?

El núcleo de contenido del Capítulo V *Razón* comporta –dentro de la importancia que posee el movimiento– el tránsito y el aterrizaje –en su sentido de “tomar tierra”– en la realidad que el Ser-uno lleva consigo, precisamente en su extensión por la multiplicidad de la contingencia¹². Dicho paso se efectúa en todos los niveles, ya que la *razón* constituye un reino, cuyas determinaciones llegan hasta el último recoveco de la realidad. Esto se produce mediante su forma, como Leyes de la Naturaleza o, bien como inteligibilidad –sentido interno racional– que posee todo lo que se “mueve” por la superficie de lo real.

Hegel instauro la Razón en el mundo al convertir su contenido en interno; en la racionalidad como elemento del Ser-pensado. De modo que, sólo a través del pensamiento, establecido como medio pragmático, el Ser puro puede ser-uno en la realidad: “Esto descansa en este medio, en que el pensamiento abstracto toca a la

⁹ Véase en especial *G.W. 9 (Phä)*, p.123, líneas 9-22 (J. Redondo, p.317)

¹⁰ La inserción del término figuración (*Gestaltung*) no es tan accesoria como podríamos pensar. En él se juega el proceso de “configuración” de la realidad, esto es, la relación del contenido de las figuras exteriorizado en la experiencia. Por este motivo traduciremos el término figuración, por configuración, ya que aclara aún más el sentido de movimiento que el primero no tiene en castellano.

¹¹ Véase *G.W. 9 (Phä)*, p.123, líneas 23-30 (J. Redondo, p.317)

¹² La única salvedad consiste en que su fundamento descansa precisamente en el Capítulo IV donde, como podemos ver, la distancia infinita entre el Ser-uno y lo real implica que: “A través de la naturaleza del Uno que es (*seiendes*), a través de la realidad (*Wirklichkeit*) que lo atrae (*angezogen*), sucede necesariamente que se ha alejado eliminado en el tiempo y en el espacio y permanece sencillamente remoto” *G.W. 9 (Phä)*, p.124, líneas 8-19 (J. Redondo, p.319)

simplicidad de la conciencia como tal simplicidad”¹³. No olvidemos el hecho de que la referencia –como lo pudimos ver en el apartado *el problema de la mediación* bajo el epígrafe la *referencia mediada*– es el medio que conecta realidades que están determinadas con la Realidad en la que las ubica en atención a su contenido especificado. En este caso, la referencia externa es la que extiende dicho movimiento por todos los recovecos del Ser y de la realidad: “Pero la referencia externa ha de superar el Devenir-uno absoluto en lo inalterable como algo real remoto”¹⁴.

El último de los elementos que forman parte del juego de la experiencia del –ser-uno de la realidad– lo constituye la simplicidad, que compone el contenido de la realidad entendida como conciencia unitariamente. Conciencia, simplicidad y pensamiento comparten espacio y realidad en la experiencia. Son las características de un ser-escindido que trata de reunirse –y reconciliar– en su interior, a todos los elementos que lo componen.

La razón se extiende por el mundo equilibradamente, mediante la racionalidad implícita de la que se compone. Esto nos pone frente al sentido de movimiento y al devenir externos. De este modo tan contundente se clausura la Figura de la *Autoconciencia*.

4.6.1. La razón corona el mundo extendiéndose por doquier: del regreso (*zurückgeht*) al retorno (*Zurückkehr*)¹⁵.

El propósito de la *Razón* interpretado desde el punto de vista de su Figura consiste en extenderse por doquier, sin dejar lugar alguno o estrato de la realidad sin *racionalizar*. Tamaño proyecto conlleva un desgaste esencial que tiene que compensarse, precisamente con su constitución infinita a la vez que determinada

¹³ G.W. 9 (*Phä*), p.125, líneas 14-15 (J. Redondo, p.321). “El saber de un objeto es saber de sí mismo y el saber de sí mismo es saber del ser en sí. Esta identidad del pensamiento y el ser se llama razón (*Vernunft*); es la síntesis dialéctica de la conciencia y de la autoconciencia, pero esta síntesis sólo es posible si la autoconciencia ha devenido realmente en sí misma autoconciencia universal” Hyppolite (1974), op. cit., p.197.

¹⁴ G.W. 9 (*Phä*), p.124, líneas 29-30 (J. Redondo, p.320)

¹⁵ En este sentido, como señala Trede, enajenación y retorno son las claves interpretativas del contenido de la *Fenomenología del Espíritu*: “Como dice la *Introducción*, la identidad de ‘esencia y fenómeno’ fue incluso objeto de su desarrollo, lo que no significa otra cosa que, para que se muestre el movimiento de la conciencia y el objeto –el fenómeno– como idéntico con el movimiento el espíritu –de la esencia– ha de tener su enajenación (*Entäusserung*) y retorno (*Rückkehr*) sobre sí mismo” Trede (1975), art. cit., p.208.

(*Bestimmtheit*). La Razón emerge en lugares concretos, en la realidad misma, en cuyo medio se muestra como inmediata¹⁶.

Así pues, el *medio* constituye la realidad preeminente donde la *Razón* busca “ser la certeza de toda verdad”¹⁷. Por este motivo la *Razón* contiene a la *Autoconciencia*, ya que la “envuelve” (*umschlägt*) adoptando, al mismo tiempo, su respecto positivo además del negativo, el cual pertenecía a la figura precedente. A partir de esta afirmación, descubrimos que la presenta figura se diferencia de la anterior en dos momentos fundamentales: a) en que ya no se encuentra escindida –sino unificada, aunque múltiple– por lo que su contenido podrá mostrarse impulsado (*Anstoss*)¹⁸ y no rechazado (*Abstoss*) –como en la figura anterior; y b) dicho contenido unificado se extenderá uniforme y sistemáticamente por la realidad (*Wirklichkeit*)¹⁹. Para llevar a cabo dicha extensión, la *Razón* posee unos medios efectivos –sus elementos– que consisten en a) las Características (*Merkmale*), b) los Principios (*Prinzip*) y, c) las Leyes (*Gesetze*)²⁰. Tengamos en cuenta que –como adelantamos anteriormente– existe una filiación entre los tres primeros capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* y el quinto, que no es meramente temática, ni obedece sólo a su forma externa, sino precisamente al contenido que desarrollan respecto a la atención al ser-uno de la realidad.

¹⁶ Precisamente para la aclaración de la inmediatez en relación directa con la *individualización* y, sobre todo, con la *mediación* en la *Razón*, nos remitimos a la sección III dedicada al *problema de la mediación* y al apartado 3.3. *La doble mediación desde el punto de vista de una operación*. Para completar dicha sección, Hyppolite nos dice: “La unidad inmediata, resultado de toda dialéctica anterior y que se presenta a la consciencia como una figura nueva que ha perdido en el olvido toda su génesis, es justamente razón, momento particular en el desarrollo general de la consciencia” Hyppolite (1974), op. cit., p.202.

¹⁷ Además dicho medio se constituye siempre como “referencia” bien sea mediada o inmediata hacia el ser-otro de la realidad. El texto completo es: “Este medio es la unidad inmediata de ambos [extremos] que se sabe y [a la que] se refiere y la conciencia de su unidad, que corresponde con la conciencia y, por tanto, consigo mismo de ser la certeza de toda verdad” *G.W. 9 (Phä)*, p.132, líneas 18-20 (J. Redondo, p.337). En este sentido nos lo aclara Bonsiepen: “El tránsito del capítulo de la autoconciencia al de la razón se produce a través de la certeza que tiene la conciencia de ser toda la realidad. Esto indica que se alcanza una posición donde ya no se pregunta más con poca perspectiva (*kurzsichtig*) por la armonización entre objeto y concepto, sino que aquí se cuestiona al objeto en su objetualidad, en su esencia, en su concepto” Bonsiepen (1993), art. cit., p.152.

¹⁸ *G.W. 9 (Phä)*, p.136, línea 22 (J. Redondo, p. 347)

¹⁹ Recordemos la diferencia que establecíamos entre la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y la realización (*Ausführung*) en la sección III *estructura de la realidad* notas 61 y 62 respectivamente, precisamente en relación con el Capítulo V *Razón*.

²⁰ Bonsiepen nos aclara qué son dichos términos y qué significan dentro del Capítulo V *Razón*. Respecto de las características: “La distinción de las cosas naturales entre ellas significa para Hegel, justamente la superación de la singularidad empírica en la universalidad, por lo que la característica empírica ha de ser considerada como unidad de lo determinado y lo universal” Bonsiepen (1993), art. cit., pp.161-62. Respecto de las leyes: “En la *Fenomenología* se contemplaron las leyes de un pueblo como abstracciones completas de las costumbres vitales de dicho pueblo, donde la conciencia singular ha de tener su *Dasein* completo en la costumbre universal” Bonsiepen (1993), art. cit., p.163.

El Capítulo I *Certeza sensible*, en el cual se establecía lo “mío propio” (*Meinung*), gira ahora hacia el lugar donde se produce “aquello propio” [la particularidad] (*Eigentum*) como tal²¹. Allí donde emergían las propiedades (*Eigenschaften*) de las cosas (*Dinge*) –Capítulo II *Percepción*–, lo hacen ahora las características (*Merkmale*) particulares (*Eigenheit*), los rasgos (*Züge*) y las señales (*Zeichnen*). Finalmente, al igual que en el Capítulo III *Entendimiento*, surgen también los principios y las Leyes (*Gesetze*), ahora con un sentido distinto, al margen de la analogía. Contrariamente a lo que se había establecido, en modo canónico, a partir de la epistemología kantiana. El surgimiento del Sistema será la expresión²² más elevada de las características internas-externas de la naturaleza, cuyas leyes responden a su sentido original, a partir de una posición determinada (*Ge-Setz*). La discusión de dicha emergencia constituye el núcleo de la epistemología hegeliana. El peligro que corre dicha epistemología hegeliana consiste en quedarse en la mera posición –lógica y especulativa– y no salir de ella –como Hegel achaca al idealismo del Yo=Yo de Fichte²³. En segundo término podría desarrollar un modelo analógico –como el

²¹ Hegel nos lo muestra con las siguientes palabras: “[La razón] busca su Otro, mientras que sabe por ello poseerse no como otro cuanto de sí misma; por tanto, busca sólo su propia infinitud (*eigene Unendlichkeit*)” *G.W. 9 (Phä)*, p.137, líneas 32-33 (J. Redondo, p. 348)

²² El término expresión (*Ausdruck*) proviene directamente del sentido lógico que adquiría la *proposición especulativa* inaugurada en el *Prólogo G.W. 9 (Phä)*, p.45, §65, línea 19 (J. Redondo, p. 164). En el capítulo *Razón* adquiere además la significación *real (wirklich)* que permite el tránsito efectivo entre lo interior y la exterioridad del sistema de la naturaleza: “Veamos entonces lo primero indicado (*gemeint*) aproximadamente bajo lo interior, lo segundo bajo lo exterior y su referencia que produce la ley, [por la] que lo externo es la expresión (*Ausdruck*) de lo interno” *G.W. 9 (Phä)*, p.149, líneas 22-24 (J. Redondo, p.372) Hyppolite también lo señala: “En ese campo se verá mejor que en otros que lo interno y lo externo no pueden ser considerados como dos determinaciones fijas idénticas y distintas a la vez. Con ello se medirá la ambigüedad del verbo “expresar” que sustituye a la relación de los diversos momentos de la ley y la ilusión que consiste en poner aquí un interior para sí y allá un exterior igualmente para sí” Hyppolite (1974), op. cit., pp.233-34.

²³ El influjo de Fichte y Schelling es esencial para la comprensión de las relaciones entre el yo y su reflejo en la naturaleza y el espíritu. De este modo, el primer nivel explicativo corresponde a Hyppolite: “Sin duda Fichte invocaba la autoconsciencia de cada consciencia singular para hacerla descubrir en ella misma la pura intuición intelectual que es la condición de toda consciencia, pero justamente al fundar su verdad sobre esta invocación, sobre el yo=yo que no puede recusar ninguna consciencia, puesto que no se trata más que de pensarse a sí mismo” Hyppolite (1974), op. cit., p.206. En segundo lugar, el reflejo especulativo supone también una separación entre la Naturaleza y la Razón que Hegel reúne en el concepto de *Ley*. Sobre este tema y, más en concreto, sobre las relaciones entre la naturaleza y la Razón, véase Riedel, M. “Hegels Kritik des Naturrechts” In *He-Stu* n° 4 (1967), pp.177-204: “El desmembramiento (*Zerstückung*) de la naturaleza a través del concepto, que se expresaba en el sistema de Fichte como ‘en su completa dureza (*Härte*)’, Hegel la opondrá a un concepto de Derecho natural (*Naturrecht*) que intenta ofrecer validez posteriormente al contexto original de derecho y Naturaleza (...) Fichte comprende la Naturaleza no como vitalidad, independencia, efectividad, como ‘exteriorización de la plenitud (*Fülle*) interior y de fuerza de los cuerpos’ ” Riedel (1967), art. cit., p.181-82 y nota 11. Finalmente Bonsiepen añade: “Al contrario [de Fichte y Kant] Hegel piensa la unidad del Yo y el No-yo al principio del capítulo Razón como categoría simple, que contiene en sí la distinción. Dicha distinción existe, aunque como perfecta, diáfana, es decir, como tal distinción que no es ninguna” Bonsiepen (1993), art. cit., p.146.

kantiano— atendiendo sólo a la “forma” de lo que se produce en la realidad, ya que desecha, desde el principio, conocimiento alguno de la cosa en-sí y, por tanto, de la sustancia.

Hegel afronta, sin embargo, la realidad desde un punto de vista orgánico²⁴. Puesto que éste es algo más que la expresión superficial de un género (*Gattung*) o una especie determinada. Precisamente de esta instancia surge el concepto de Vida (*Leben*) tal como se planteara en la *Autoconciencia: como ser-vital (lebendiges)*²⁵. Dicho concepto supone que cada “ser” se encuentra en una posición respecto de lo real —una ubicación precisa orientada frente a todo lo que le rodea— y que posee un contenido determinado sobre ello. El primer término expresa el carácter de sistema —que incluye a cada individuo y lo determina como algo más que un conjunto de propiedades— y el segundo comporta que dichos “seres” se orientan respecto de lo que existe, por medio de —los así denominados— signos (*Zeichnen*). Ambos términos se reúnen alrededor del *Dasein*, ya que su realidad va más allá de la ‘mera’ existencia (*Bestehens*). El sentido mentado se eleva hasta el origen (*Urgrund*) de su principio: hasta la lógica de la proposición especulativa. A partir de ella se establece el Medio —el *Dasein* mismo— que reúne lo Universal como carácter de Ley, con lo singular incardinado.

De este modo se desarrolla el Capítulo V *Razón*: como un ejercicio genuino de extensión de la racionalidad por toda la realidad. Al mismo tiempo que se explica, de paso, la importancia de cada individuo a partir de las características que le constituyen. Así pues, las barbas de una ballena, el hígado de un animal y otros tantos ‘órganos vitales’ poseen la racionalidad suficiente como para erigirse en muestra no sólo de su

²⁴ El concepto de lo orgánico se desarrolla en varias vertientes. La primera de ellas la señala Hyppolite cuando nos dice: “La misma razón es el concepto de estas cosas determinadas que forman los términos de la ley y sólo considerando la vida orgánica esta necesidad deviene para ella un objeto específico” Hyppolite (1974), op. cit., p.233. Por encima de la aportación de Hyppolite, Bonsiepen profundiza un poco más en la constitución de lo orgánico: “Se representa, entonces, concretamente la pregunta por cuánto le corresponde la naturaleza a su concepto —naturaleza orgánica— o por cuánto corresponden los estados sociales a su concepto —la vida moral verdadera. La subjetivización original del conocimiento se implica (*hineinziehen*) en otro proceso; la sustancia del mundo prefijado comporta validez y supera su desigualdad —al mismo tiempo que su oscuridad y carencia de fuerza— sobre sí misma” Bonsiepen (1993), art. cit., p.152.

²⁵ El hecho concreto de la vitalidad lo señala acertadamente Baum en relación con la vida y el sistema orgánico en Baum, M. “Zur Vorgeschichte des hegelschen Unendlichkeitsbegriffs” In He-Stu n° 11 (1976), pp. 89-124. “Lo vital ha de ser comprendido como organización aunque, como tal, se encuentre con otras vitalidades (*Lebendigen*) en la infinita variabilidad (*Mannigfaltigkeit*) de todas las vitalidades y se represente una completa expresión (*Ausprägung*) individual determinada de tales vitalidades. Dicha individualidad organizada es lo que sólo a través de la eliminación (*Aufhebung*) de todas las vitalidades no es nada. La parte del todo de la vida que, justamente a causa de su individualidad es algo transido (*Durchbestimmtes*) completamente se produce, por tanto, sólo como reunión de una multiplicidad (*Vielheit*) de determinaciones” Baum (1976), art. cit., p.102.

función adaptativa –cuestión meramente evolucionista, caso de Lamarck y Darwin²⁶– sino para demostrar que lo real conserva el “sentido-esencial” con que fue exteriorizado.

El primer peligro al que se somete la razón es, precisamente, la falta de contenido –o abstracción– a la que hay que llegar cuando se quiere explicar toda la realidad sin que exista excepción posible. Para salvar dicho peligro Hegel adopta una posición arriesgada, aunque consecuente con lo que será, a continuación, el fundamento de su sistema. Por ello, toma del idealismo su carácter contradictorio –lógico especulativo– y lo extiende por toda la realidad:

“[La razón lo hace] para salvarse y mantenerse (*sich retten und erhalten*) para sí misma a costa del mundo o de su propia realidad, [ya] que ambas aparecen para ella como lo negativo de su esencia. Aunque como Razón, segura de sí misma, ha recibido la estabilidad (*Ruhe*) frente a ella y la puede soportar; entonces ella es tan cierta de sí misma como de la realidad (*Realität*), o de que toda la realidad (*Wirklichkeit*) no es otra cosa que su pensamiento inmediatamente mismo, por tanto, se conduce como idealismo en ella [la realidad]”²⁷.

Esta conducción contradictoria nos muestra, sin embargo, el carácter sistemático de estabilidad que Hegel diseña para la realidad. De hecho, deja que la realidad se imbuya de racionalidad impregnándose de todo. Así se instaure la *Razón observante*²⁸. La única advertencia posible sería que el sistema mantuviese la coherencia propia del lugar donde pretendiera extenderse. Dicho lugar lo ocupa, precisamente la realidad al completo:

“Pero entonces la razón real (*wirkliche Vernunft*) no es tan inconsecuente, sino que la Certeza al ser primeramente toda la realidad es consciente en este concepto en cuanto tal certeza y Yo, de no ser aun en verdad la realidad y [se] ha

²⁶ Tengamos presente la teoría de la evolución de las especies de Darwin, donde lo importante consiste en resaltar las semejanzas orgánicas de los distintos individuos “por encima” de las diferencias que se producen entre ellos. De este modo la individualidad de las especies es una expresión “fenoménica” que muestra un origen común. Cada ser vivo, cada viviente, nos explica Hyppolite: “La individualidad viviente se adapta al medio, refleja esta exterioridad en su interioridad; pero dicha adaptación es ambigua por más de un motivo. Entre el aire y las alas del pájaro, el agua y la forma del pez no hay tránsito verdaderamente necesario” Hyppolite (1974), op. cit., p.216. Bonsiepen reflexiona, al respecto y profundiza más en el sentido vital de lo orgánico-real: “Hegel ve el problema de la clasificación en las ciencias naturales descriptivas de su tiempo. El sistema de clasificación artificial de Linneo exorta a los investigadores de la naturaleza a la búsqueda de un sistema natural, cuyo desarrollo es entonces posible en conjunción con las modernas teorías darvinistas. Hegel cree que puede encontrar la solución en una teoría determinada del Ser para-sí y de la característica, ambos empíricos” Bonsiepen (1993), art. cit., p.161.

²⁷ G.W. 9 (*Phä*), p.132, líneas 23-28 (J. Redondo, p.337)

²⁸ “La razón, que trata de ‘saber la verdad’, reúne a la ‘razón observante’ en una objetualidad previa a ella, algo así como un ‘Saber que se sabe’ –dicho con las palabras de la clasificación de una filosofía especulativa en la *Filosofía Real*. El paralelo entre la construcción sistemática de la *Fenomenología* y el estrato sistemático de la filosofía especulativa, como se bosqueja en *Filosofía Real*, se muestra no sólo en el modo de una exterioridad, sino en el centro de pensamiento mismo, que determina en él mismo la construcción de la *Fenomenología*” Trede (1975), art. cit., p.203.

impulsado a elevar su certeza a verdad y completar lo [que le es] propio [y] vacío
(*leere Mein*)”²⁹

4.6.1.1. La Razón que observa su ser real. El origen natural del sistema.

El comienzo de la realidad se inauguraba en la *Certeza sensible*. Su origen paradójico queda establecido como tensión cualitativa Yo=Cosa. De este mismo modo inaugurará Hegel el estrato natural de la *Razón*, en un ejercicio de despliegue a través de toda la realidad. Él mismo nos aclarará, en este apartado, que la referencia al ser-otro de la realidad –la búsqueda constante en las cosas– que ocurría en los tres primeros capítulos, experimentará un giro hacia lo “propio”. Dicho giro consiste en la definición del Ser como unidad del yo y su reflejo natural, es decir, del tránsito del Yo –supuesto lógicamente en Fichte y Schelling– a la categoría y, de esta, al ser-real vital³⁰. Este movimiento del pensamiento del idealismo pretende abarcar no sólo a la racionalidad constitutiva, sino al mundo que se constituye a partir de ella. La discusión de dicho tránsito consiste en las *Diferencias* entre los *Sistemas de Fichte y Schelling*³¹.

La *Razón que observa* establece una búsqueda racional en el interior de su propia realidad: “La conciencia observa; es decir, la Razón quiere encontrarse y tenerse como objeto que existe (*seienden*), como modo real, sensible-objetual”³². Por tanto, no existe un más allá de la realidad –ni supuesto, ni experimentado– por medio del cual se nos ofrezcan respuestas adecuadas a la consistencia de la experiencia. Todo lo que suceda con “orden” y sistemáticamente, ha de encontrar una explicación racional consistente. Para ello Hegel diseña un sistema que: 1) observe el *ser real* de la

²⁹ G.W. 9 (*Phä*), p.137, líneas 13-17 (J. Redondo, p.347). “Y es que dicha verdad ya no es el ser en sí de la conciencia, sino que es verdad (objetiva) y certeza (subjetiva) al mismo tiempo; es una verdad que es sujeto, devenir de sí. De esta manera es como, en nuestra opinión, debe entenderse la síntesis representada por la razón y como habrá que entender la razón consciente de sí misma que finalmente será espíritu (*Geist*)” Hyppolite (1974), op. cit., p.199.

³⁰ “El idealismo cae en esta contradicción porque ha afirmado como verdadero el concepto abstracto de la razón, la unidad de la realidad y del yo con la forma todavía abstracta de la categoría, pero la verdadera razón, la que estudiamos en este estadio de la *Fenomenología* no es tan inconsecuente” Hyppolite (1974), op. cit., p.207.

³¹ “Para Fichte, la primacía corresponde al yo práctico que hace un infinito esfuerzo por oponerse a sí mismo de forma absoluta, mientras que el yo teórico explicita sólo la resistencia que la libertad debe hallar necesariamente para ser libertad autoconsciente (...) Por el contrario, en Schelling la naturaleza y la libertad se reconcilian en una intuición de lo absoluto, concebido sobre el modelo de la intuición estética” Hyppolite (1974), op. cit., p.245.

³² G.W. 9 (*Phä*), p.138, líneas 11-12 (J. Redondo, p.348). “El conocimiento de las determinaciones (*Bestimmungen*) metafísicas, en contraposición con el movimiento dialéctico de la Lógica, de ser un devenir-superado (*Aufgehobenwerden*) a través de una reflexión exterior y, por eso, al ser una realidad verdadera o en-sí, es el argumento central para el conocimiento de la ‘razón’ en la *Fenomenología*” Trede (1975), art. cit., p.202.

experiencia, 2) lo clasifique, a continuación en: características, principios y leyes para que finalmente; 3) pueda reconocerse en las cosas mismas³³.

La posición filosófica más cercana a dicha fundamentación se encuentra en Schelling. No nos cabe la menor duda de que Hegel “se apropiará” –haciendo suyos– al menos en su intención fundamentadora, la proposición de equivalencia fichteana entre el *Yo* y el *no-Yo*³⁴. A partir de ella, Schelling³⁵ establece el reflejo entre *Naturaleza* y *Espíritu* al modo en que anteriormente lo había hecho Spinoza³⁶, aunque modificadamente, con la proposición “Deus sive Natura”. Por este motivo, el nivel de discusión al que llega Hegel critica la insuficiencia de una propuesta meramente lógica –unitaria– que él mismo completa con la duplicación de la proposición especulativa en dos *formas proposicionales*: “A=A” y “A=B” –como tuvimos la oportunidad de estudiar detenidamente. Una vez definido el sentido especulativo de la proposición, su aplicación en la realidad obtiene un resultado concreto y efectivo:

“La acción de la razón observante ha de contemplarse en los momentos de su movimiento, como recibe (*aufnimmt*) a la naturaleza, el espíritu y, finalmente, la referencia de ambas como Ser-sensible y [al] buscarse como realidad que existe (*seiende*)”³⁷.

³³ “Cuando [la conciencia] se hubiera encontrado en estas [las cosas], estaría cierto de ellas otra vez en la realidad, para contemplarlas en esta su expresión sensible, aunque [la conciencia] ahora mismo las tome esencialmente como concepto (...) entonces reconoce las cosas, transforma (*verwandelt*) su sensibilidad en conceptos, es decir, en un Ser que es al mismo tiempo Yo, por lo que el Pensamiento se muestra existente (*seiendes*) y el Ser pensado (*gedachtes*) al afirmar, en efecto, que las cosas sólo tienen Verdad [al ser] conceptos” *G.W. 9 (Phä)*, p.138, líneas 20-22 (J. Redondo, p.348)

³⁴ “El capítulo Razón de la *Fenomenología* comienza con una referencia a Fichte. La Razón es la certeza que tiene la conciencia de ser toda la realidad; este idealismo se articula en la frase: yo soy yo. Hegel reúne aquí de modo problemático el primer y segundo principio (*Grundsatz*) de la *Wissenschaftslehre* (1794). Para Fichte se establece, primero en el tercer principio del medio, del concepto de divisibilidad (*Teilbarkeit*) y de referencia recíproca (*Wechselbeziehung*) entre el yo y el no yo, toda la realidad para el yo” Bonsiepen (1993), art. cit., p.146.

³⁵ Riedel comenta al respecto: “En esto descansa la significación de la terminología de Hegel y la conexión cósmica en Schelling, como encontramos en los escritos de juventud del periodo de Jena. El concepto de naturaleza, que él toma de la filosofía natural, es el teleológico tradicional, cuya función fundamentadora del derecho natural, al emprenderlo, renueva Hegel fructíferamente” Riedel (1967), art. cit., p.181. Las relaciones entre Schelling y Hegel se nos muestran evidentes y paralelas en cuanto a la constitución de la naturaleza y el yo, aunque sus diferencias sean las siguientes: “En opinión de Hegel, no hay solución de continuidad entre una ciencia del mundo y una Filosofía de la naturaleza como la de Schelling. El único problema que se plantea es el de saber si esta filosofía de la naturaleza puede satisfacer plenamente al yo, es decir, si el yo se encuentra a sí mismo de forma absoluta en dicha naturaleza o si hay en ella una parte contingente irreductible en la cual el concepto sólo se esboza sin presentarse efectivamente” Hyppolite (1974), op. cit., p.208.

³⁶ La línea de pensamiento que recorre la fundamentación del concepto de naturaleza pasa necesariamente por Spinoza, pero también por Aristóteles como veremos más adelante. Por este motivo Riedel nos aclara: “Además se usa el concepto de naturaleza manifiestamente en dos aspectos distintos; 1. como totalidad, en el sentido de Spinoza, ‘deus sive natura’, y 2. como ‘esencia’, en el sentido de Aristóteles, que es la Polis ‘según la naturaleza’, como lo singular” Riedel (1967), art. cit., p.183.

³⁷ *G.W. 9 (Phä)*, p.138, líneas 37-39 (J. Redondo, p.349). Düsing nos aclara –como ningún otro lo hace– las dependencias entre la lógica y la realidad en la *Fenomenología del espíritu*: “La Lógica no tiene la función exclusivamente introductoria, sino que pertenece a la lógica especulativa, que es igualmente

Recordemos que en el Capítulo I *Certeza sensible*, se establecía el tránsito entre lo Universal y lo Singular a través del medio que posibilitaba la proposición especulativa. En este momento, en el Capítulo V *Razón* se nos muestra, además ampliado –extendido– e incardinado –individualizado– en toda la realidad³⁸: no sólo en la especulativa, sino también en la sensible y, finalmente en la racional. Precisamente la pretensión de Hegel consiste en explicar dicho tránsito sin que se produzca pérdida de contenido alguno.

La Naturaleza se nos muestra como un complejo de relaciones (*Verhältnisse*) y referencias (*Beziehungen*) que se entretajan, a partir de la determinación que lo universal recibe desde lo sensible. Dicho así, parece el mismo argumento esgrimido por la filosofía racionalista –a lo largo de la historia– que trata de fundamentar la realidad en base a esquemas puros aplicados –como las reglas, en el caso cartesiano, o las categorías, como en Kant– o bien de aquellos que, buscando un fundamento metafísico para la realidad lo encuentran siempre en el ámbito “trascendental” adecuada y convenientemente. Hegel se referirá posteriormente a Aristóteles, Spinoza y al mismo Kant. Todos ellos parten de unos principios a priori que aplicados, nos ofrecen un resultado determinado ya previamente. Por este motivo, Hegel huirá de las meras descripciones realizadas sobre lo real –empirismo– y avanzará hacia lo que se califica como el “contenido de la búsqueda”: el instinto (*Instinkt*)³⁹. Dichas descripciones se basan en aquello que encontramos frente a nosotros y que se nos revela como múltiple e

metafísica, en el sistema del absoluto mismo. Porque, sin embargo, la ciencia especulativa parece ser, en primer lugar, sólo una posición junto a otras muchas, [que] en todo caso inaugura históricamente de este modo, necesario para mostrar su posibilidad y necesidad de una introducción sistemática que la justifique, no obstante, con una concepción introductoria completamente nueva (...) que dicha introducción no puede ser otra cosa que Lógica, aunque permanezca como historia ideal de la autoconciencia en comunión con Fichte y Schelling y, además [sea] escepticismo científico” Düsing (1993), art. cit., p.118.

³⁸ Puesto que el objetivo final de la Razón es la individualización: “Pero el lado de la realidad no es otra cosa que el de la individualidad (...) entonces lo real es esencialmente para algo otro, o el Ser” *G.W.* 9 (*Phä*), p.212, líneas 8-9 y 15-16 (J. Redondo, p.489). Bonsiepen añade: “Hegel busca representar las observaciones empíricas desde un principio como momentos de una universalidad; él mismo sigue su propia convicción expuesta al comienzo de la *Fenomenología*, de que no hay como tales ‘esto’, ‘aquí’ y ‘ahora’, sino en cuanto momentos de la universalidad” Bonsiepen (1993), art. cit., p.162.

³⁹ Este término podría entenderse de múltiples modos. El más inmediato nos habla de un cierto pre-conocimiento de lo real –como exteriorización de aquello que poseemos constitutivamente en el interior– que nos lleva a actuar quasi automáticamente –y en este sentido necesariamente– frente a lo que nos rodea. La necesidad emerge, aunque Hegel la emplee aquí con el mismo sentido de inmediatez con que luego nos presentará la “astucia” (*List*) de la propia razón. Hyppolite nos lo pone a la mano con el siguiente comentario: “Se trata, efectivamente de la astucia de la razón de la que Hegel hablará más profundamente en el caso de la historia. La necesidad está escondida en lo que sucede y sólo se mostrará al final. En el momento de su operación lo orgánico se alcanza a sí mismo” Hyppolite (1974), op. cit., p.222.

indeterminado: “En esta serie de indeterminaciones de lo universal (...) no se puede saber más que, si esto que aparece ser en sí no es una contingencia”⁴⁰

Las únicas instancias determinadas –con contenido– que se mantienen estables en toda la realidad –independientemente del nivel en que se encuentre– se caracterizan como contraposiciones de lo que se entendían tradicionalmente por ellas. De este modo, estas tres definiciones renuevan su sentido, al mismo tiempo que adquieren relevancia para su Sistema –objetivo último de la racionalidad. Precisamente por ser lo más concreto las tres realidades –expresión de la totalidad– se nos presentan como:

a) *Características*; “Entonces la característica, la determinación universal, es la unidad de lo contrapuesto, de lo determinado y de lo universal en-sí, ella ha de separarse en este contrario”⁴¹.

b) *Principios*; “Lo que contempla, que las distingue [las esencialidades] ordenadamente y creía haber establecido en ellas algo firmemente, ve el extender desde lo otro sobre un principio y construirse tránsitos y errores, y reunir en ellos lo que en principio se encontraba separado y escindido”⁴².

c) *Leyes*: “Aunque la ley no tiene su verdad en el concepto, entonces sería contingente (...) sino que tiene en ello más bien un *Dasein* necesario que es para la Observación (...) Lo que sólo ha de ser, sin ser [realmente], no tiene verdad alguna”⁴³.

En sintonía con estas tres características, el *Sistema de la naturaleza* se puede afrontar de dos maneras: 1) mediante el empleo de la analogía para explicar la posición de las cosas dentro del continuo de la experiencia, como lo hizo Kant y, 2) mediante la referencia “necesaria” de las cosas a su lugar más propicio; natural, como lo hiciera Aristóteles. Ambas propuestas adolecen de la misma carencia⁴⁴. La primera porque no llega nunca a las cosas mismas –cuya sustancia niega– clausurando su contenido esencial para siempre y quedándose sólo con la “mera forma de los fenómenos”. Aquí

⁴⁰ *G.W. 9 (Phä)*, p.140, líneas 4 y 10-11 (J. Redondo, p.352)

⁴¹ *G.W. 9 (Phä)*, p.141, líneas 18-20 (J. Redondo, p.353)

⁴² *G.W. 9 (Phä)*, p.141, líneas 24-26 (J. Redondo, p.353)

⁴³ *G.W. 9 (Phä)*, p.142, líneas 14-15 y 17-18 (J. Redondo, p.357)

⁴⁴ Las podemos encontrar en: *G.W. 9 (Phä)*, p.143, líneas 3-10 y *G.W. 9 (Phä)*, p.143, líneas 21-26 (J. Redondo, p.359) respectivamente. Además, para Aristóteles la naturaleza, la esencia y el pueblo determinan su carácter incardinados en una comunidad política o Polis: “La moralidad, dicho paralelamente a su posición en el *Naturrechtsaufsatz* [cita de Hegel, tomada del *Naturrecht*, p.396]: ‘no puede expresar, cuando no es su alma (*Seele*), y sólo es algo universal o el espíritu puro de un pueblo. Lo positivo es, mayor que lo negativo, o como dice Aristóteles ‘El pueblo es más bien según la naturaleza, que lo singular’. La doble vertiente de este fundamento muestra que Hegel para la construcción del derecho natural, de lo que se denomina la ‘naturaleza moral’, se refiere igualmente a Aristóteles y a Spinoza’ ” Riedel (1967), art. cit., p.183.

entraría de lleno la fórmula de la analogía “als ob” [como sí], empleada profusamente por Kant en su *Crítica de la Razón pura*. Su significado consiste precisamente en el paralelo constitutivo razón-mundo, que nunca alcanza la isomorfía plena, del mismo modo que tampoco la alcanzó el *Tractatus* de Wittgenstein –última y sobresaliente muestra del formalismo proposicional. Recordemos que la primera proposición formal –trascendental– de Kant es: “El Yo debe acompañar necesariamente mis representaciones”⁴⁵. La analogía perfecta fundamenta un mundo de relaciones formales cuyo contenido se mantiene –al nivel natural– como dice el propio Kant en los *Opuscula* “oculto”⁴⁶. En segundo término, la posición de Aristóteles comporta el empleo de la teleología –bien para la naturaleza, bien como *felicidad* para la ética y la política– como elemento mediado, a través del cual pasan todas las relaciones que se dan en la experiencia. En este sentido, la *relación* de una piedra consiste en ser-pesada y caer donde le corresponde. Por tanto, con este gesto se elimina la capacidad de acción que tiene cada *Dasein* respecto de lo que le constituye –el Ser mismo– expresado en una forma y un contenido determinados. El movimiento consiste para Aristóteles en algo que se produce en el interior del Ser. Por tanto, será el paso de la potencia al acto –desde un acto primero previo⁴⁷. Entonces en el cambio sustancial lo que se modifica es, precisamente la sustancia y no los accidentes. Por lo que la ontología de Aristóteles posee más peso que su Metafísica en cuanto a la explicación del movimiento en la realidad.

En efecto, en el presente Capítulo V *Razón*, Hegel expone detalladamente aquello que en su *Filosofía Real* había prefijado de un modo esquemático, aunque

⁴⁵ “Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde *etwas* in mir vorgestellt werden ...”. *K.r.V.* § 16, B132. La importancia de esta famosísima frase descansa en un elemento que, casi siempre, pasa desapercibido: en *etwas*. Puesto que, cuando realizo cualquier operación desde mi pensamiento “algo” se produce. Tal *alicuidad* constituye, al mismo tiempo tres cosas en mí (*in mir*): una experiencia necesaria, una referencia y una instancia que acompaña todas mis representaciones. El Yo para Kant es algo más que una instancia meramente lógica, puesto que no es especulativo, sino trascendental.

⁴⁶ “Obviamente los planes de la naturaleza están más allá de las acciones humanas pero, como advierte Kant en su opúsculo “Das Ende aller Dinge” (edición Meiner, p.98) la regla de nuestra conducta práctica conforme a la razón ha de ser tomada ‘como si’ en todas las alteraciones de lo bueno a lo mejor, nuestra actitud moral (=el hombre noumeno) no experimentase cambio alguno. Así pues la actitud humana obra en el sentido marcado por la razón, suponiendo (*als ob*) la constancia noumenica, pero manteniéndose en el nivel meramente práctico y evitando una transferencia del mundo noumenico al empírico. Esto último sería una mística exaltada, *Schwärmerei*” Artola. In *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* nº35, (2002) p.189.

⁴⁷ “El tránsito de la potencia al acto, determinado por la inmanencia de dicho acto a la potencia, la explicitación de un sentido en análisis intencional, el desarrollo de una verdad ya poseída en sí pero que deviene para sí negando su forma inmediata, fórmulas todas ellas que se encuentran en Aristóteles hasta el pensamiento contemporáneo, nos ayudan a entrever esta concepción del sí mismo, del concepto que constituye el meollo de la filosofía de Hegel” Hyppolite (1974), op. cit., p.222.

preciso. Pero aquí, en la *Razón*, sólo tiene valor el sentido novedoso que posee una Figura que se está creando desde dentro ya que, caracterizada como “proceso”, expresa el giro y las contradicciones a las que se somete. Justo precio para la ganancia que pretende alcanzar:

“Ha de contemplarse qué giro (*Wendung*) toma para ella su resultado y qué nueva figura produce, por tanto, de su Observación (...) Esto, lo que en verdad es resultado y esencia, [lo] produce ya mismo para esta conciencia, pero como objeto (...) [puesto que] tal objeto, que tiene en él el proceso en la simplicidad del concepto es lo orgánico”⁴⁸.

El contenido de la presente figura intercambia las posiciones que se habían prefijado en el Capítulo IV *Autoconciencia* en las *figuras* de Amo y Esclavo, aunque modificadamente. De este modo, lo imperante en el mundo serán las relaciones reversibles y relativas a la posición que ocupa cada “cosa” dentro de la realidad. Entonces, una sustancia puede ser ácida o básica, dependiendo del medio con el que se relacione. No digamos, si tomásemos como ejemplo la electricidad. Positividad y negatividad son la expresión de una relación de conducción energética determinada. Dicha determinación es la que construirá la individualidad plena de contenido⁴⁹. Puesto que estos ejemplos físicos, parangonan el contenido de la realidad: “Tales elementos universales, que comportan la esencia simple e indeterminada de las individualidades (...) se establecen igualmente como referencias esenciales”⁵⁰. A partir de ellos se instaurarán las Leyes de la naturaleza en movimiento, es decir, como referencia: “Aquí existe la Ley, como la referencia de un elemento a la construcción de lo orgánico”⁵¹. Dicha construcción depende de la exteriorización del contenido esencial en la que el Ser –por medio de características, principios y leyes– expresa su realidad en el modo más elevado en que pueda hacerlo: mediante la necesidad. Ella misma consiste en una referencia externa (*äussere Beziehung*), cuya esencia permanece presente (*ist*

⁴⁸ G.W. 9 (*Phä*), p.144, líneas 34-35, 38-39 y p.145, líneas 4-5. (J. Redondo, p.362)

⁴⁹ “El individuo tiene su ser sólo a través de la referencia (*Beziehung*) interna a su variabilidad, pero dicha referencia de la multiplicidad en el individuo es sólo referencia de una tal multiplicidad, que también puede ser contemplada como completa multiplicidad sin referencia. En tanto que la referencia no es absoluta, sino relativa a una reunión en ella, no es menos relativa que la multiplicidad referida a ella” Baum (1976), art. cit., p.102. Frente al individuo se encuentra la realidad. Dicha relación la señala Hyppolite claramente: “La unidad de los dos términos, del mundo espiritual y de la individualidad, es lo que hay que captar, en vez de considerar el ser en sí y el ser para sí separadamente. Por tanto, la razón se ve obligada no a observar la individualidad como reflejo del mundo ambiente supuestamente dado, sino como un *todo concreto* en sí misma” Hyppolite (1974), op. cit., p.237.

⁵⁰ G.W. 9 (*Phä*), p.145, líneas 20-21 y 24-25. (J. Redondo, p.363)

⁵¹ G.W. 9 (*Phä*), p.145, líneas 27-28 (J. Redondo, p.363). En este sentido Bonsiepen nos aclara: “Así construye [Hegel] al organismo animal, como un proceso teleológico, que ha de componerse del concurso de sensibilidad, irritabilidad y reproducción” Bonsiepen (1993), art. cit., p.162.

vorhanden)⁵² e inalterable, como ya estudiamos en al final del Capítulo IV *Autoconciencia* y volvemos a ratificar en este.

La necesidad –este elemento primordial de la *estructura de la realidad*– poseía dos vertientes: la externa o el tiempo y la interna o la esencia, que encajan perfectamente con el tono que adquiere nuestra figura. Por ello, Hegel nos advierte: “La necesidad, porque no puede ser conceptuada como nada interior de la esencia, concluye al tener *Dasein* sensible, y no puede ser observada más en la realidad, sino que la ha extraído (*heraustretten*) de ella”⁵³. La presente afirmación refuerza el sentido que tiene la realidad como *resultado*, esto es, como maniobra que consiste en un ejercicio de regreso (*zurückgeht*) y retorno (*zurückkehrt*)⁵⁴ denominado circulación [inversión] (*Verkehrung*). Dicho término surgió expresamente en el capítulo III *Entendimiento* con respecto a las fuerzas y a su aplicación como fenómenos (*Erscheinungen*) –o manifestaciones– de la realidad.

El objetivo final de la *Razón observante* consiste, no sólo en buscar los medios adecuados para su extensión por toda la realidad –medios concretos e incardinados– sino también en superar su mismidad ya que, al buscar la realidad, se busca en definitiva a sí misma: “Así encuentra también sólo ella misma el instinto de la razón en su búsqueda (...) el instinto racional es igualmente Autoconciencia”⁵⁵. Por eso, las figuras de la *Autoconciencia* y de la *Razón* se encuentran emparentadas, porque comparten la inquietud de la búsqueda constante de medios exteriorizadores de su contenido interno. Hecho que se verá manifiestamente expresado en el apartado siguiente, cuando las ‘cosas’ aparezcan reunidas más allá de sus propiedades en características *externas* e *internas*. El giro que experimenta la *Razón* –emergente en este momento– responde a la superación del concepto de “finalidad” (*Zweckbegriff*) mediante su disolución, al considerar toda realidad compuesta de “cosas”. En ellas y no en el proceso mismo, será donde descansa –si la hay– dicha finalidad.

⁵² Véase especialmente *G.W. 9 (Phä)*, p.147, líneas 4-5 (J. Redondo, p.366)

⁵³ *G.W. 9 (Phä)*, p.146, líneas 17-19 (J. Redondo, p.366)

⁵⁴ Donde aparecen explícita y respectivamente dichos términos en: *G.W. 9 (Phä)*, p.147, líneas 15-16 y 17. (J. Redondo, p.) y p.148, línea 16 (J. Redondo, p.367).

⁵⁵ *G.W. 9 (Phä)*, p.147, líneas 29-32 (J. Redondo, p.368)

4.6.1.2. La Interioridad y la Exterioridad como determinaciones de la estructura forma-contenido de la realidad.

Uno de los apartados básicos para la comprensión del ser-uno de la realidad lo constituía el capítulo II *Percepción*, donde Hegel introduce el término propiedad “anclada” (*Eigen-schaft*) al interior de las cosas⁵⁶. Pero las propiedades consistían en algo más que la adquisición de un contenido esencial, puesto que su determinación las obligaba a contraponerse a las demás. En el caso que nos ocupa, la *Razón* parte del mencionado contenido esencial que, una vez estabilizado, permite construir a partir de él, los conceptos de Ley y Sistema.

El *sistema natural* de Hegel se basa en una concepción *orgánica* de la realidad tal que se podría hablar incluso de realismo –como lo hace Peirce⁵⁷. En dicha concepción, las propiedades emergen como momentos sintéticos que poseen, por un lado un contenido determinado –y estabilizado– al mismo tiempo que expresan en las cosas mismas su carácter de individualidad: “Sino que la esencia orgánica es inseparable fundamentalmente, como contenido de lo interno y lo externo, y la misma para ambos”⁵⁸. La expresión *interior*, viene por el camino de la referencia (*Beziehung*). Si, por contra lo es del *exterior*, aparecerá la relación (*Verhältniss*). Cada una de ellas, desarrolla a través de la propiedad –que sirve aquí como elemento– un aspecto complementario de la realidad, cuya reunión sólo es posible en el concepto de Ley, el cual las abarca a las dos determinadamente:

1) La *referencia* se establece siempre –como hemos visto en el *problema de la mediación*– frente a otra realidad. De hecho, el carácter de Ley emerge desde las

⁵⁶ “Lo que se resaltó como ulterior caracterización de la metafísica de Jena, fue repetir y tomar en la lógica las mencionadas determinaciones (*Bestimmungen*) en una nueva dimensión renovada, aplicables para la consecución del capítulo ‘razón’” Trede (1975), art. cit., p.202.

⁵⁷ Resulta que K.O. Apel señala este hecho en su libro *El camino del pensamiento de Ch. S. Peirce*. Madrid, Ed. Visor, 1997 donde se analizan las relaciones entre el Peirce realista y su origen en el sistema de Hegel: “En el folleto publicado en 1893, donde se anunciaba el proyecto –realizado ya en parte– (...) Peirce defendía su posición en los siguientes términos: ‘Los principios defendidos por Mr. Peirce reflejan una profunda afinidad con los de Hegel; quizá no son más que los que los principios de Hegel habrían podido ser, si éste se hubiera educado en un laboratorio físico en lugar de en un seminario de teología. Así, Mr. Peirce reconoce una lógica objetiva (aunque su movimiento se diferencia de la dialéctica de Hegel) y se esfuerza, al igual que Hegel, por asimilar una verdad que se obtiene a partir de muchos sistemas diferentes’ ”. In *Collective Papers.*, 8, p. 283. La edición que cita Apel es la de los *Collective Papers* (abreviado *C.P.*) Harvard University Press, Cambridge Mass. Vols I-VI 1931,1960(2) y Vols VII y VIII, 1958.

. “Pero cuando se considera el ser orgánico, se encuentra en él la primera realización del concepto en la forma de la finalidad, del fin (*τελος*). En realidad el ser orgánico es el fin real, él mismo es su fin –puesto que se conserva a sí mismo en su relación con otro” Hyppolite (1974), op. cit., p.220.

⁵⁸ *G.W.* 9 (*Phä*), p.149, líneas 29-31 (J. Redondo, p.372)

propiedades, del mismo modo que lo simple lo hace desde lo universal. Pues bien, a partir de esta referencia, las leyes se estructuran internamente:

“La ley, como la referencia de aquella interioridad a esta exterioridad expresa, en efecto, su contenido en primer lugar en la representación de los momentos universales o de las esencialidades simples y, en segundo lugar, de la esencialidad efectuada (*verwirklichen*) o la Figura”⁵⁹.

Como vemos, la referencia estabiliza las relaciones de exterioridad en base a un contenido determinado: la propiedad. Pero entonces, tendríamos que preguntarnos: ¿por qué la propiedad es tan importante, si sólo expresa las ‘características’ que se dan en las cosas? El mero hecho de su expresión nos indica que se remite a un contenido establecido, que puede ser válido para la fundamentación del sistema natural orgánico.

2) La *relación* implica, sin embargo, algo más. No sólo en cuanto atención a una exterioridad vacía, sino que la expresión misma se manifiesta en “figuras” en el modo ‘configurado’ (*gestaltete Weise*). Esto significa algo más que una “hilera de representaciones” o su simple consecución. El contenido de la exteriorización es, en efecto, la figura misma. Las implicaciones que posee para el desarrollo de la *Fenomenología del Espíritu* se nos muestran claramente: las Figuras no son meras formas, sino relaciones (*Verhältnisse*). Su contenido se expresa en distintos niveles, el más básico de los cuales –el especulativo– implicaba la búsqueda del ser-otro. Si ascendemos dentro de la *estructura de la realidad*, el siguiente nivel lo componen las cosas mismas y sus propiedades, cuyo concepto lo constituía el Ser para-sí a través de las leyes:

“La relación se produce para una ley, que la propiedad universal orgánica se produce en las cosas, en un sistema orgánico, así que ambas esencias existirían, primero como momento universal y, segundo, como cosa”⁶⁰.

Finalmente la Ley se nos muestra tanto en relación –su forma figurada– como en referencia al contenido expresado por ella. No hay leyes meramente formales, ni nuestra acción habrá de orientarse “por la mera forma de la ley”⁶¹. La Ley contiene una

⁵⁹ G.W. 9 (*Phä*), p.150, líneas 13-16 (J. Redondo, p.373)

⁶⁰ G.W. 9 (*Phä*), p.151, líneas 29-32 (J. Redondo, p.375)

⁶¹ Caso de la *Crítica de la Razón práctica* y la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* de Kant. Artola nos aclara este hecho, como siempre, magistralmente: “Advierte Kant que se puede tener a la historia de la humanidad como cumplimiento de un plan de la naturaleza. Esto daría apoyo al esfuerzo humano por lograr una organización del Estado que, conforme a la disposición de la naturaleza, fuera el único modo del que dispone el hombre para lograr ese desarrollo de las capacidades humanas. El Estado se hace necesario precisamente porque, dada la condición humana que, en sí misma, lleva la inclinación a

referencia a la propiedad que se expresa en una característica universal: “una referencia de las acciones universales orgánicas o las propiedades entre ellas”⁶². Las leyes poseen una distinción cualitativa que encaja perfectamente –en correspondencia con su referencia– con una multiplicidad cuantitativa, la variabilidad de la realidad⁶³. La Ley reúne, sintetiza y establece el tránsito entre lo universal y lo singular “en” la realidad. Y aquí comienza la ejemplificación para Hegel.

A partir de este esquema de Ley ocurrirá toda la realidad. De hecho se utiliza como ejemplo de las magnitudes extensivas al tamaño (*Grösse*) y a la figura, ya que implican el acrecentamiento (*Zunehmens*) o la mengua (*Abnehmens*) incluso de cualquier “agujero” (*Loch*)⁶⁴. Sea como fuere, el agujero –y, sobre todo su concepto– siguen siendo el mismo, por mucho que lo agrandemos (*vermehrt*) o lo acortemos (*vermindert*). Por tanto, el concepto no depende de la cantidad, sino de su contenido cualitativo. Hegel explica, por tanto, lo orgánico como relación –exterior– cualitativa sin emplear para ello ninguna “analogía”. Por ello la caracteriza –al igual que sucede en los polos de la tierra y su magnetismo– como intensión y extensión⁶⁵. Entonces, las Leyes de la naturaleza se encuentran por encima de su independencia –mero esquema formal– o de su dependencia –mera aplicabilidad en la realidad. Dicha superación se lleva a cabo mediante la *referencia*.

El panorama que se nos presenta ante nosotros –el sistema natural– tiene el peligro de caer en la falacia expuesta al principio del *Prólogo*, la cual nos hablaba de los “cadáveres” que aparecen como las figuras sin contenido, como meras formas –o espectros– de la realidad⁶⁶. De este modo, podríamos decir, que toda precaución es poca. De hecho, la primera de ellas consiste en que consideremos el movimiento interno de la cada figura como una sucesión de momentos con “contenido”, cuyo resultado expresará finalmente: “lo que se denomina el sistema simple de la figura”⁶⁷. Aquí nos jugamos algo más que una comparación simple entre figuras, sus contenidos y la

proceder contra la sociabilidad humana, hay que asegurar al hombre de la mutua *violencia* (*Metafísica de las costumbres*, §§ 44-45)” Artola (2002), art. cit., p.188.

⁶² *G.W. 9 (Phä)*, p.151, líneas 34-35 (J. Redondo, p.375)

⁶³ Véase especialmente *G.W. 9 (Phä)*, p.152, líneas 23-26 (J. Redondo, p.377)

⁶⁴ Ejemplificación a la que da mucha importancia porque quiere resaltar su paradójica cualidad. Dicha elasticidad se empleó también para definir en la *Filosofía Real* el concepto de materia y de Ser. Véase especialmente *G.W. 9 (Phä)*, p.153, líneas 2-37 (J. Redondo, p.378) y Kimmerle (1982), op. cit., pp.155-162, donde explicita el tránsito de la Idea a la Realidad en el periodo de Jena.

⁶⁵ En especial *G.W. 9 (Phä)*, p.153, línea 23 (J. Redondo, p.379)

⁶⁶ Véase respectivamente *G.W. 9 (Phä)*, p.9, §1, líneas 17-21 y p.153, línea 23 (J. Redondo, p.111 y 379 respectivamente)

⁶⁷ *G.W. 9 (Phä)*, p.155, líneas 4-5 (J. Redondo, p.381)

realidad. En efecto, la referencia que se pone bajo el rótulo –o la característica– de lo orgánico se desarrolla dinámicamente, es decir, en relación con todo lo que la rodea. Éste es el fundamento de la experiencia y aquella –la característica– su resultado:

“Cuando el Ser del organismo es en sí mismo universalidad esencial o reflexión, entonces el ser del todo (*Ganzen*) tiene la potencia, como existen (*bestehens*) sus momentos no en un sistema anatómico, sino que la expresión real y su exterioridad han existido (*ist vorhanden*) principalmente como un movimiento, que se recorre a través de distintas partes de las Figuras”⁶⁸.

Las leyes son referencias que se hacen desde lo universal a lo determinado (*Bestimmtheit*). En este sentido la Ley se compone de universalidad –interna– y figura –externa– lo que provoca que pierda, por ello, su carácter de determinación y entre en el juego del movimiento que la lleve a ser-otra. Puesto que las leyes tampoco están a salvo de encontrar su ser-otro y cambiar, moviéndose. De hecho, esta consideración de la Ley en movimiento, añade un punto de apoyo más a la concepción “momentánea” del contenido que expresa.

Entonces, nos abalanzamos al nivel de la inmediatez, cuyo *Dasein* sólo cambia sus determinaciones –bien sean propiedades o leyes, etc.– con respecto a su distinción cualitativa. No olvidemos que el *Dasein* se encuentra constituido como “universalidad simple” ya que es, al mismo tiempo, una realidad que existe, cuya necesidad es tanto externa –tiempo– como interna –esencia. Por tanto, dicho *Dasein* posee la capacidad –como existencia– de encontrarse en todos los niveles de la realidad. Y, en efecto, incardinarse en las cosas, afectando tanto a su ser-uno como contenido como a su determinación modificadamente. Es decir, que todas las ‘cosas’ que se encuentran en la realidad, deben sus propiedades a la especial capacidad de movimiento y fijación que consiguen en la experiencia. Dicha experiencia es plena, cuando posee todo el contenido que le es pertinente en “propiedades”:

“Si lo objetual, que se contempla como determinación orgánica, tiene el concepto en él mismo, y por ello se distingue de él [del concepto] (...) entonces, mantiene el modo de una determinación estable (*fest*), la forma de una propiedad inmediata o de un fenómeno estable (*ruhend*)”⁶⁹.

De la inmediatez a la individualización sólo existe un breve trecho que Hegel acorta aún más, como pudimos ver en nuestra sección dedicada al *problema de la mediación*.

⁶⁸ G.W. 9 (*Phä*), p.155, líneas 19-24 (J. Redondo, p.381)

⁶⁹ G.W. 9 (*Phä*), p.157, líneas 18-19 y 23-25 (J. Redondo, pp.386-87)

4.6.1.3. El medio como lugar de desarrollo de la Figura.

No existe un lugar más adecuado para el desarrollo de las figuras de la *Fenomenología del Espíritu* que la experiencia misma. Ella constituye el campo privilegiado donde toda acción es posible y efectiva –es decir, racional. De hecho, la muestra más evidente de dicha racionalidad lo constituyen el desarrollo de las relaciones que, al nivel de la exterioridad, llevan implícitas las Leyes. De este modo, en la exterioridad –en la experiencia misma– coincidirán todos los niveles de exteriorización en un concepto al cual denominamos Sistema:

“Lo exterior contemplado para-sí, es la Configuración (*Gestaltung*) principalmente, el sistema de la vida que se clasifica en los elementos del Ser y, al mismo tiempo, esencialmente el Ser de la esencia orgánica para-un-otro –esencia objetual en su ser para-sí⁷⁰”.

Desde la realidad del sistema podemos explicar las relaciones –al nivel de la exterioridad– que comportan su incardinación orgánica. Así pues, un sistema orgánico ha de basarse en, al menos, una concreción elemental que reúna –en un concepto– la potencia que le constituye. Nos referimos, por tanto, al concepto de Vida (*Leben*)⁷¹ y a sus múltiples manifestaciones: como viviente (*Lebendiges*) –exterior– y como vitalidad (*Lebendigkeit*) –interior. Tengamos en cuenta que: “La esencia de la vida es la simplicidad de la existencia”⁷². Por tanto, ambos términos se encuentran reunidos, a su vez, esencialmente mediante el concepto de género (*Gattung*), el cual –como vimos en la *Autoconciencia*– es algo más que una abstracción. Además, si consideramos las relaciones exteriorizadas cualitativamente⁷³, surgirá en la realidad un mundo repleto de experiencias figuradas o de procesos. Aunque dichos procesos no consistan en otra cosa que en el desarrollo de sus momentos (*Entwicklung seiner Momente*), apoyando cada

⁷⁰ *G.W. 9 (Phä)*, p.159, líneas 4-7 (J. Redondo, p.389)

⁷¹ “Este concepto o la pura libertad es una y la misma Vida ” *G.W. 9 (Phä)*, p.159, línea 27 (J. Redondo, p.389). En este sentido añade Baum: “En esta determinación universal de lo vital y de su contexto con otras vitalidades torna Hegel a la relación de los seres humanos y de su vida individual en ‘toda infinitud de la vida fuera de ella’. Lo vital fue tanto variabilidad que se separa, como referencia de esto múltiple a lo otro, ninguna de estas propiedades fue absolutamente [similar] a la otra. Entonces también lo relativo en la vitalidad individual fue elemento inorgánico, una multiplicidad infinita de elementos que surgen en una referencia interna como aquella organización” Baum (1976), art. cit., p.103.

⁷² *G.W. 9 (Phä)*, p.159, líneas 35-36 (J. Redondo, p.390)

⁷³ “La crítica de Hegel es aquí una crítica de la categoría de cantidad y sin duda, más precisamente, de la filosofía de Schelling, quien, en opinión de Hegel, al ser incapaz de pensar las oposiciones cualitativas, trata de encontrar en forma de potencias o grados una misma intuición absoluta en todo lo real. La cantidad es la determinación indiferente. Traducir cuantitativamente lo real significa borrar las oposiciones cualitativas, hacer desaparecer el concepto en provecho de la diferencia indiferente y, por tanto, quedarse en la identidad homogénea que no llega a distinguirse ni a oponerse en ella misma” Hyppolite (1974), op. cit., p.226.

suceso que se produce en la realidad, en un contenido determinado y establecido: en la propiedad misma.

El nivel de discusión al que llega Hegel respecto de la realidad exterior, toma en cuenta los elementos que la constituyen y que son, en este caso: a) la vida, b) el género y c) la cifra (*Zahl*). Este último consiste en la reunión cualitativa de lo que en el respecto interno de la realidad lo comportaba el tamaño (*Grösse*). De este modo, Hegel construye la exterioridad como el Medio donde: “la esencia es una determinación (*Bestimmtheit*) simple, universal no-sensible y puede ser sólo lo que se expresa como Cifra (*Zahl*)”⁷⁴.

Resulta asombrosa la adición de este elemento cualitativo, el cual indica que algo se encuentra constitutivamente determinado, al margen de que adquiriera un carácter positivo o, por contra, negativo. La cifra reúne sintéticamente el tránsito exterior-interior, justo en el lugar donde lo habían dejado las propiedades intensas-extensas de la realidad natural⁷⁵. Por tanto, la cifra es una magnitud que expresa como tal, el medio genuino donde la realidad se desarrolla plenamente como experiencia. Una cifra no significa nada si no se pone en relación –y se establece una referencia– con “algo” y ese ‘algo’ se encuentra determinado. Así pues, el conocido ejemplo kantiano de la proposición analítica: “ $5+7=12$ ”⁷⁶, no indica nada si no se considera que, más allá de una intuición pura –Espacio, tiempo y categorías– existe una concreción, bien positiva o negativa, que implique una actuación distinta en la realidad, aunque no modifique en definitiva, su contenido cuantitativo. Esto es, que las cifras se componen de algo más que abstracciones y cantidades numéricas.

De igual modo la realidad y su figura son vida *configurada* –bien positiva o negativamente– más que abstracta exterioridad, puesto que al considerarlos como inorgánica⁷⁷ e indeterminada o, bien, orgánica o determinada resulta que: “Ella [la cifra]

⁷⁴ *G.W. 9 (Phä)*, p.159, líneas 38-39 (J. Redondo, p.390)

⁷⁵ Precisamente Hegel se refiere a este hecho al huir de la abstracción: “Aquella intensidad sin extensión de la referencia es la abstracción más insignificante (*gehaltlos*), entonces la extensión comporta el *Dasein* de la intensidad” *G.W. 9 (Phä)*, p.161, líneas 32-34 (J. Redondo, p.395)

⁷⁶ “Man sollte anfänglich zwar denken: $7+5=12$ ein bloss analytischer Satz sei, einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruchs erfolge” *K.r.V.* Introducción, B15. Precisamente Hegel incluye la contradicción dentro de su *proposición* original (*anfänglicher Satz*) que no es analítica ni, por supuesto sintética, sino especulativa. El alcance de ésta última es mayor que las precedentes, limitadas al carácter simétrico que poseen con la *Razón pura*, es decir, trascendental.

⁷⁷ Véase en especial *G.W. 9 (Phä)*, p.163, líneas 9-21 (J. Redondo, p.397) respecto de la determinación en-sí y *G.W. 9 (Phä)*, p.163, líneas 26-37 (J. Redondo, p.) para la del para-sí. Ambos estratos de realidad quedan completamente delimitados bien en lo inorgánico, bien en lo orgánico –vital. Tanto es así que Hyppolite nos dice: “Antes de resumir en una visión global este saber de la naturaleza, Hegel insiste sobre la naturaleza inorgánica, pues en realidad la observación de lo orgánico como exterioridad es un retorno a la naturaleza inorgánica. En la naturaleza inorgánica se puede intentar formar una serie de cuerpos siguiendo una gradación continua” Hyppolite (1974), op. cit., p.230.

es el medio de la figura, que reúne a la vida indeterminada con la real”⁷⁸. En este sentido, vemos la importancia que alcanza “lo orgánico” en la determinación del medio *adecuado* para su desarrollo. Dicho medio se lleva a cabo considerando cada cifra como un elemento mediado de la realidad, donde suceden estabilizas todas las características que –al nivel de lo interno– pertenecían a las propiedades:

“Entonces la cifra es la determinación completamente estable, muerta e indiferente (*gänzlich ruhende, todte und gleichgültige*), en que todo movimiento y referencia se desarrollan (*erschliessen*) y que ha roto el puente con el impulso vital, el modo vital y el *Dasein* sensible ajeno (*sonstig*)”⁷⁹.

Esto significa que la inmediatez del tránsito entre lo sensible y lo racional –que comporta la individualización– ha de encontrarse mediada. Para efectuar tal mediación la cifra sirve como elemento cualitativo que facilita el tránsito entre las cosas y sus propiedades en el *Dasein* –determinado– de la realidad misma: “Figura, color, consistencia, dureza y una incontable (*unzählige*) serie de propiedades comportarían juntas la cara exterior [que] ha de expresar la determinación de lo interno, la cifra, para que lo uno tuviera en lo otro su contra-imagen [contraste] (*Gegenbild*)”⁸⁰.

Ahora bien, tenemos que advertir que tanta potencia de expresión de la realidad tiene un límite que coincide, justamente con dos estratos de la misma que se encuentran plenamente determinados. Me refiero: a) a la cifra y su capacidad de ejercer el tránsito (*Übergang*)⁸¹ de una propiedad a otra y, b) a la propiedad misma, que se encuentra clausurada (*ausgeschlossen*)⁸² en virtud de la estabilidad del sistema. Ambas realidades engloban a la “característica” puesto que se constituye cualitativamente: “Para ordenar esto en-sí y reunirlo en un todo existen, por una parte, las determinaciones de la extensión (*Grösse*) de estas propiedades de toda clase para la Observación aunque, por otra, introducen su distinción como cualitativa”⁸³.

Una vez determinado el sentido elemental de la realidad a partir de la cifra –que Hegel caracteriza como exterioridad plena– pasamos directamente a la construcción del “medio” más adecuado para su desarrollo. En este estado emergente que es la realidad, el medio se nos muestra como lo *universal determinado*, es decir, la existencia simple.

⁷⁸ G. W. 9 (*Phä*), p.160, líneas 1-2 (J. Redondo, p.391)

⁷⁹ G. W. 9 (*Phä*), p.160, líneas 14-17 (J. Redondo, p.391)

⁸⁰ G. W. 9 (*Phä*), p.160, líneas 32-35 (J. Redondo, p.391)

⁸¹ G. W. 9 (*Phä*), p.162, línea 6 (J. Redondo, p.395)

⁸² G. W. 9 (*Phä*), p.162, línea 22 (J. Redondo, p.396)

⁸³ G. W. 9 (*Phä*), p.162, líneas 15-17 (J. Redondo, p.396)

Ambos conceptos se encuentran reunidos a través de la proposición especulativa y determinan, finalmente, el sentido elemental de la vida en la realidad:

“Vemos en ello una conclusión [silogismo] (*Schluss*) donde, por un lado, el extremo de la vida universal se da como [término] universal, o género, aunque el otro extremo sea lo mismo [pero] como vida simple, o individuo universal; aunque el medio esté compuesto de ambas. El primer extremo parece enviar a él como universalidad determinada o Modo (*Art*), al segundo [término] propiamente como singularidad singular”⁸⁴.

Por tanto, en este momento podemos ver la importancia del medio, a través del cual pasan todas las relaciones exteriores pero, sobre todo, las referencias internas. El medio constituye el “campo de juego” de la realidad. El lugar adecuado donde la experiencia es movimiento, tránsito y, finalmente determinación. Puesto que el medio construye dichas relaciones, podemos decir que es la “parte exterior del sistema”, del mismo modo que la necesidad lo era de la interna. De este modo, dicho sistema manifiesta ser algo más que una serie de características ordenadas o de cifras calificativas, y se muestra en toda su excelencia como “individualidad universal”, como *Dasein*. Entonces, podremos buscar en la realidad el tránsito efectivo entre la realidad sensible –que pertenecía a la Conciencia– y la realidad racionalizada –que pertenece a la Razón. Esto es, podemos buscar el punto de unión entre la inmediatez y la mediación. Dicho punto –el lugar donde es posible– se nos mostraba ya expuesto en el *problema de la mediación* como operación mediada o “individualidad”. Precisamente este término dota de sentido al tránsito que se realiza entre lo universal y lo singular en las cosas. La realidad que se produce determinadamente no es sólo ésta o aquélla, sino que siempre se encuentra “entre” (*zwischen*) la una y la otra, es decir, pendiente de modificación:

“Entonces la conciencia tiene, entre el espíritu universal y su simplicidad o la conciencia sensible, en el medio, el sistema de las figuras de la conciencia, como un todo en que se ordena la vida del espíritu, –el sistema que aquí se contempla y que tiene como historia su *Dasein* objetual. Aunque la naturaleza orgánica no tenga tal historia”⁸⁵.

En efecto, volver a la mediación supone que nos atengamos a la superación de la inmediatez, que dejaría incompleto al Ser, ya que lo tomaría sólo en su respecto Universal –manteniéndolo abstracto para siempre– al mismo tiempo que ubica a la experiencia al completo, por encima de la mera contingencia, dotándola de “existencia

⁸⁴ G.W. 9 (*Phä*), p.164, líneas 36-39 y p.165, línea 1 (J. Redondo, pp.396-97)

⁸⁵ G.W. 9 (*Phä*), p.165, líneas 32-36 (J. Redondo, p.403)

real”. La experiencia que se nos propone, completa el sentido –vacío y perdido– de la contingencia que emerge, plena de valor, como medio donde se lleva a cabo la realidad:

“Mientras que la universalidad en su realidad de la vida orgánica se deja caer (*herunterfallen*) inmediatamente en el extremo de la simplicidad, sin la verdadera mediación (*Vermittlung*) que es para-sí, entonces la conciencia observante tiene sólo lo propio (*Meinen*) como cosa”⁸⁶.

En definitiva, cuando la Razón muestra interés por observar dicha realidad inmediata, ha de circunscribirse a las relaciones naturales, lo cual no es de su agrado, ya que su deseo consiste en racionalizar –sin restricciones– la realidad por completo. Así pues, nos encontramos en la caracterización no-natural de la Ley. Puesto que entramos otra vez en el terreno del contenido infinito, es decir, de la Autoconciencia

4.6.1.4. Las Leyes y su contenido.

Cuando se piensa en las Leyes, se tiene siempre la tentación de hacerlo sólo en su respecto normativo –en su carácter formal– la mayor parte de las veces impositivo. Pero, lejos de esta realidad, las leyes poseen un contenido consistente, establecido con respecto a su aplicación. Ya que señalan –con mucha precisión– el movimiento de nuestra voluntad sobre las cosas –sean estas materiales o morales. Tanto da que juzguemos sobre la temperatura de esta habitación y lo certifiquemos –más o menos objetivamente– con la cifra que leemos en un termómetro. El concepto temperatura –y su ley termodinámica– seguirá inalterable, sintamos por ello frío o calor.

En otro orden de cosas, las Leyes se nos muestran en toda su crudeza. Pensemos, por ejemplo en el concepto de “violencia” y en su aplicación positiva –como imposición– o negativa –como defensa. Ambos términos llevan asociado siempre una descarga de poder –ejercido abruptamente– que dejará a sus integrantes contaminados por él. Ni siquiera el resultado parcial de una victoria momentánea, le quita a la violencia su carácter disimétrico. Sea cual sea el resultado, la violencia contagia a

⁸⁶ G.W. 9 (*Phä*), p.166, líneas 13-16 (J. Redondo, p.405). En cuanto al alcance del tránsito sustancia-sujeto Hyppolite nos dice: “La razón corresponde a la forma de la sustancia y el espíritu es la sustancia que deviene sujeto; dicha forma de la sustancia se alcanza cuando la autoconciencia ha pasado a ser universal para sí, cuando lleva en ella el elemento del saber que es la identidad del ser en sí y del ser para la consciencia, pero este elemento ha sido engendrado por toda dialéctica anterior, la del amo y el esclavo, del estoicismo y el escepticismo, la da la consciencia desgraciada” Hyppolite (1974), op. cit., p.200. Respecto de la mediación, como operación individualizadora, Riedel nos aclara: “La justificación del Ser de lo singular a través del ‘concepto’ (=Yo), en que son mediados la universalidad y la singularidad, es la consecuencia de aquella comprensión (*Einsicht*), que Hegel gana a la salida de su periodo de Jena, por la que ‘todo’ depende de ‘que lo verdadero no sea sólo sustancia, sino que se exprese y comprenda (*Auffassung*) mejor como Sujeto” Riedel (1967), art. cit., p.195.

ambas partes. No digamos, cuando analizamos los elementos que la llevan a cabo: armas⁸⁷ –del tipo que sean– insultos, amenazas y un catálogo de medios –muchas de ellos legales– con que se desarrolla. Pensemos, por ejemplo en la *defensa preventiva* que consiste en atacar antes de que lo haga el adversario.

Por tanto, hemos de tener cuidado –como Hegel lo tiene– con el carácter de Ley que imponemos sobre la realidad. Sólo podrá haber un estrato reflexivo, donde las leyes desarrollen todo su potencial adecuadamente. Me refiero a su concepto libre –o el elemento de la vida– que las lleva a su pleno reconocimiento. Consecuentemente con la fundamentación hegeliana, dicho reconocimiento sólo se puede encontrar en la *Autoconciencia*. Éste es el único modo de despegarnos de las cosas mismas y sus propiedades –estrato natural– y avanzar sobre el contenido infinito de la realidad –estrato artificial– que coincide, perfectamente con el esquema-vacío (*rein*) de una Ley. Veamos hasta dónde podemos llegar.

Desde la perspectiva de la *Autoconciencia*, se nos presenta un doble panorama respecto de la consideración de las leyes: a) en cuanto a su vaciedad (*Reinheit*) y referencia a la realidad externa y, b) respecto de la referencia a la realidad inmediata⁸⁸. Ambos apartados constituyen el regreso en sí mismo (*in sich selbst kehrt*) –concepto emparentado directamente con el de circulación [inversión] (*Verkehrung*)⁸⁹– del Ser exteriorizado que busca, en este momento de su desarrollo, alcanzar la individualización.

La construcción de dicha realidad individualizada constituye el primer problema para la Ley, ya que tiene que compatibilizar –en todos los niveles en que pueda encontrarse– su contenido y su forma exteriorizada, con la “cosa” en la que pretenda incardinarse –momento final de todas ellas. De este modo la ley tiene que sintonizar “adecuadamente” con la cosa. Esto es, no ha de distinguirse de ella salvo en su calidad

⁸⁷ Las armas son lo contrario a la virtud, aunque se compongan de lo mismo que ella. De este modo son herramientas que desarrollan en una exteriorización concreta: “Las armas son lo mismo; capacidades y fuerzas” *G.W. 9 (Phä)*, p.210, líneas 21-22 (J. Redondo, p.486)

⁸⁸ Ambos epígrafes corresponden con las secciones ‘b’ *Leyes lógicas y psicológicas* pp. 167-171 y ‘c’ *fisionómica y ciencia craneal*, pp.171-193 y de la *Razón observante* (J. Redondo, pp.167-208). Y, aunque aparecen con tan peculiares subtítulos, el estudio que lleva a cabo Hegel se muestra más interesado, en definitiva, en el tránsito de lo universal a lo singular, que corresponde con el tránsito de la ley a la individualización, que en individualizaciones ‘craneales específicas’.

⁸⁹ “Pero la Observación no es el Saber (*Wissen*) mismo y no lo conoce, sino que invierte (*verkehrt*) su naturaleza en la figura del Ser, es decir, abarca su negatividad sólo como Ley” *G.W. 9 (Phä)*, p.168, líneas 16-18 (J. Redondo, p.407)

de momento⁹⁰ que constituye su contenido aunque, sin embargo, le tenga que corresponder la misma esencia: “Las leyes son conceptos absolutos e inseparables tanto de la esencialidad de la forma, como de las cosas”⁹¹. A partir de esta isomorfía, Hegel rescata la ecuación Pensamiento=Ser que encontrábamos como mera equivalencia polar en el estrato absoluto de la realidad.

Por tanto, las Leyes son múltiples a la vez que se encuentran en relación directa con las cosas a las que individualizan. Sólo este hecho supone ya que no contradigan la esencia del propio Ser, sino que sean –esencialmente– sus momentos especificados. Dicha especificación consiste en una realidad compuesta de momentos determinados, cuyo contenido corresponda, a su vez, con el nivel experiencial en el que se encuentran. Así pues, habrá momentos *universales y particulares, mediados e inmediatos, generales e individualizados*⁹². Todos ellos constituyen el marco en que la experiencia no sólo es posible, sino real. El nivel concreto de especificación conllevará, entonces un momento concreto de determinación.

Éste es el sentido unitario de la experiencia, la reunión en un estrato concreto individualizado –en el medio exteriorizado de la realidad– de las instancias universales-singulares, cuya derivación especulativa se produce mediatamente: “El desarrollo siguiente pertenece a la filosofía especulativa, donde se muestra como lo mismo que son en verdad los momentos singulares eliminados [y] cuya verdad es sólo el todo del movimiento que piensa el Saber mismo”⁹³.

Por este mismo motivo, toda realidad individualizada ha de superarse por medio de los momentos que la constituyen. Éstos, como lo han hecho a lo largo de la *Fenomenología del Espíritu*, se componen de negatividad; contenido interno e infinito del Ser para-sí, conformando su virtualidad –su fuerza– en la realidad. Entonces: “Los momentos que componen el contenido de la ley son, por un lado, la individualidad misma y, por otro, la naturaleza inorgánica universal, en efecto, [en] lo que se encuentra: estados, situaciones, hábitos, costumbres, Religión, etc”⁹⁴. Todos estas

⁹⁰ “[El concepto] es el contenido que no se separa ni en contradicción con la forma, ni de ella principalmente, sino que es [la forma] esencial misma [y] entonces, no es otra cosa que la universalidad que se separa en momentos vacíos” *G.W. 9 (Phä)*, p.167, líneas 30-32 (J. Redondo, p.407)

⁹¹ *G.W. 9 (Phä)*, p.167, líneas 26-27 (J. Redondo, p.407)

⁹² “También en las tres figuras siguientes del capítulo de la Razón, en que la autoconciencia se valida a través del conocimiento de la unidad del Ser para-í y del Ser en-sí, de la singularidad y de la universalidad en la sustancia moral, hay experiencias de acción de sobra en la sección dedicada al ‘reino animal espiritual’” Siep (1979), art. cit., p.216.

⁹³ *G.W. 9 (Phä)*, p.168, líneas 20-23 (J. Redondo, p.408)

⁹⁴ *G.W. 9 (Phä)*, p.169, líneas 37-39 (J. Redondo, p.411)

individualizaciones, como por ejemplo la religión, constituirán el estrato “manifiesto” (*offenbar*) de la exteriorización de las leyes en la realidad.

Finalmente sólo nos resta decir que la individualización no es particularización (*Eigenheit*), sino más bien al contrario, la extensión de dicho estado de individualidad al carácter de Ley. Hecho que se muestra cotidianamente, cuando la naturaleza se desarrolla al margen de la causalidad del ser humano o, por contra, cuando extraemos de la propia naturaleza leyes que son adecuadas para orientarnos en la realidad: “La ley de esta relación de ambos lados tendría que contener lo que los estados determinados ejercitan para el efecto e influjo de la individualidad”⁹⁵

4.6.1.5. El Ser es la encarnación de la individualidad⁹⁶.

La sola mención del título de este apartado, se dispone como aclaración de la importancia que supone la individualidad para la construcción del sistema –racional–hegeliano. La filosofía moderna había concedido al individuo un estatuto importante dentro del plexo de la ontología modal, aunque dependiente siempre de la subjetividad. Sin embargo, semejante papel venía acompañado del vaciamiento de su contenido ya que, cuanto más abstracto permaneciese, más arquetípico y mejor podría insertarse en las realidades subjetivas. Hegel cambiará definitivamente el esquema de la modernidad que se basaba en la modalidad, rompiendo la tensión sujeto-objeto al renovarla por medio del momento sintético que es el *Dasein*. Este elemento determinado de la *estructura de la realidad* porta el sentido de la individualidad, y lo expresa a través de signos externos que corresponden igualmente con unos “rasgos” internos: “Los rasgos son este Ser como expresión de lo interno, de la conciencia y del movimiento del individuo establecido”⁹⁷. Aquélla individualización –expresada por medio del lenguaje exteriorizado– que tuvimos la oportunidad de ver en el apartado *problema de la mediación*, se completa ahora con las características que imprimen los rasgos, entendidas como elementos mediados de la exterioridad: “Una exterioridad que es incluso movimiento, rasgos estables, que son incluso esencialmente un Ser mediado”⁹⁸.

Nos encontramos en disposición de cerrar definitivamente el *problema de la mediación*, puesto que contamos ya con todos los elementos que permiten transitar hacia lo inmediato mediante la individualización. Ella mantendrá el carácter estable que

⁹⁵ G.W. 9 (*Phä*), p.170, líneas 4-6 (J. Redondo, p.411)

⁹⁶ Véase especialmente G.W. 9 (*Phä*), p.172, líneas 4-5 (J. Redondo, p.415)

⁹⁷ G.W. 9 (*Phä*), p.172, líneas 29-31 (J. Redondo, p.415)

⁹⁸ G.W. 9 (*Phä*), p.179, líneas 35-37 (J. Redondo, p.415)

debe poseer cualquier realidad con contenido, para que sirva de base a la experiencia, puesta siempre en constante movimiento: “La individualidad (...) se establece (*festgesetzt*) como lo que ha de ser para ella su interioridad y exterioridad”⁹⁹.

Una vez establecida firmemente la individualidad pasamos, a partir de ella, al siguiente estrato de la realidad: al *Espíritu*¹⁰⁰. Pero, actuemos con cautela, ya que todavía no tenemos, en este momento, todas sus características desarrolladas. Pensemos en el carácter que debería tener la individualidad para llegar a ser espíritu y comprobemos si resistiría semejante tarea:

“Esta última exteriorización es presente inmediato sensible del espíritu individual; la interioridad (*Innerlichkeit*), que ha de ser verdadera es la particularidad (*Eigenheit*) de la intención y la simplicidad del Ser para-sí; ambos son el *Espíritu* mentado [referido] (*gemeint*). Lo que tiene la Observación en su objeto es el *Dasein* mentado (*gemeint*) y, entre ambos lo busca la ley”¹⁰¹.

De modo que la relación que se establece entre la individualidad y el *Dasein* pasa necesariamente por el *Espíritu*. Este elemento representa la plenitud de contenido de la realidad, la individualización plena que puede incardinarse en cualquiera de los estratos de la experiencia. Por este motivo el *Espíritu* es libre, porque su constitución le permite bajar o subir de nivel en la experiencia. Posee tanta movilidad cuanto más se encuentra circunscrito en las cosas, ya que forma parte de la individualidad más concreta: “En tanto que el *Espíritu* mismo no es algo abstracto-singular, sino un sistema en movimiento, en el cual se distingue en momentos, permanece libre en la distinción misma”¹⁰². Tengamos en cuenta que el *Dasein* es a lo incardinado, lo que el *Espíritu* es a la incardinación. El primero consiste en algo fijo, establecido –y no meramente estático– frente a lo segundo que es móvil –y no etéreo, ni abstracto– aunque sea concreto. El *Espíritu* debe su capacidad de movimiento e incardinación a su constitutivo interno (*Insichsein*). Dicho constitutivo permite añadir un elemento nuevo a la *estructura de la realidad*. Un elemento que ya existía como Ser para-sí pero que, cuando quiere reconocerse plenamente –y esta es la clave– se encuentra vacío y necesita de algo más: de un ser-otro distinto. El *Espíritu* lo encuentra en el Ser-interiorizado (*Insichsein*) ya que posee: “la propiedad osificante (*knochernde*) del *Espíritu*”. Es decir, que el *Espíritu* cala hasta los huesos.

⁹⁹ G.W. 9 (*Phä*), p.176, líneas 31 y 35 (J. Redondo, p.423)

¹⁰⁰ “El individuo que pretende realizarse en el mundo como ser para sí, debe ganar o reconquistar sus sutancia, el espíritu” Hyppolite (1974), op. cit., p.251.

¹⁰¹ G.W. 9 (*Phä*), p.177, líneas 12-16 (J. Redondo, p.423)

¹⁰² G.W. 9 (*Phä*), p.181, líneas 7-9 (J. Redondo, p.432)

Este *Espíritu* que consiste en Ser-interiorizado es un signo, una cifra, el rasgo cualitativo y móvil de la realidad de la experiencia. Siempre en movimiento, aunque obligado siempre a concretarse, incardinándose. En dicha concreción aparece la existencia (*Seiendes*) como algo más que una “cosa”, puesta en relación con un *Dasein*. Lo cual provoca que la realidad emerja como “acción espiritual” y no mera contingencia, ni vacía ni abstracta: “[El Seiende] se contempla como exterioridad del espíritu, puesto que es entonces la realidad existente (*seiende*)”¹⁰³. Qué duda cabe de que el “rasgo” más evidente de la existencia de la realidad –su exterioridad– consista en su carácter de existencia y, por tanto de concreción, mediante los cuales podremos, no sólo distinguirla de entre las demás, sino sumergirnos en ella, al hacernos a la vez uno con ella.

De este modo la experiencia será siempre *acción* y *retorno*. Un ir de lo universal a las cosas –y viceversa– cuya tarea la asume plenamente del *Espíritu*: “La autoconciencia infeliz se enajena de su independencia y hace que sobresalga su Ser para-sí en las cosas. Por ello regresa (*zurückkehrt*) en la conciencia de la autoconciencia”¹⁰⁴. Justo en este momento comprendemos porqué la conciencia infeliz se constituía como tal. Porque no podía resolverse en su interior y necesitaba ser-una; ser conciencia. Aquí puede ser, al mismo tiempo y, sin contradicción, ambas: *Conciencia racional* y *Razón*.

4.6.2. Los problemas de la individualización: el individuo frente a los estados exteriorizados: el reconocimiento propio y el ajeno.

Cada uno de los cuatro últimos Capítulos –del IV *Autoconciencia*, al VIII *Absoluto*– desarrollan en su parte final una conclusión parcial que los ubica dentro de la obra al completo, como el comienzo de la figura siguiente. De este modo, el reflejo –la dependencia especulativa– que manifestaba el Capítulo I *Certeza sensible* respecto del Absoluto, ejemplifica totalmente su dependencia –e inserción– como inicio paradójico de la *Fenomenología del Espíritu*.

De este mismo modo vemos que en el Capítulo V *Razón* se prepara exhaustivamente el advenimiento de la Figura –y la realidad– que supone el *Espíritu*. Esta tarea se lleva a cabo, a partir de la delimitación precisa del sentido de la

¹⁰³ G.W. 9 (*Phä*), p.188, líneas 6-7 (J. Redondo, p.444)

¹⁰⁴ G.W. 9 (*Phä*), p.190, líneas 33-35 (J. Redondo, p.449)

individualidad –constitutivo interno necesario del *Espíritu*. Dicha individualidad será aplicada posteriormente –como parangón– al propio *Espíritu* al completo.

La búsqueda constante de referencias y relaciones externas que se producía al nivel de la *conciencia racional* y que configuraba el *sistema de la naturaleza* –o la *Razón observante*– gira en esta sección, hacia la realización efectiva (*Verwirklichung*) de la propia individualidad respecto de sí misma. Es decir, se ocupa de la posición y de los medios que emplea para “reconocerse”. Así pues emerge, en toda su grandeza, el tema principal del Capítulo V *Razón* bajo el rótulo ‘los problemas de la individualidad’.

Dichos problemas surgen cuando la *Razón* –lejos de buscarse en el modo *conciencia racional*– se encuentra individualizada como *Autoconciencia racional*. Por este motivo transitará, a lo largo de esta sección, de su conocimiento como cosa (*Ding*) –con sus respectivas propiedades– al reconocimiento como tal ‘cosa’ (*Sache*) –y su correspondiente bagaje cualitativo.

Estos son los problemas efectivos a los que se enfrenta la *Razón* –puesta ante sí como *Autoconciencia*. El primer paso para solucionarlos consiste, evidentemente en superarlos (*aufgehoben*). A continuación, Hegel construye un objeto que pueda reconocerse (*sich anerkennt*) en todo tiempo y ante cualquier realidad. Con este hecho mentamos, por primera vez al *Espíritu*: “Aunque tiene la Certeza de que este objeto independiente no es algo ajeno (*fremdes*) para ella [la autoconciencia]: se sabe por ello que es reconocido por ella en-sí; es el *Espíritu*”¹⁰⁵. Dicho objeto –el *Espíritu* objetivo– se nos muestra en primer término como lo-propio del reconocimiento –no lo olvidemos– que se hacía explícito en el Capítulo IV *Autoconciencia*. El objeto de esta sección consiste en mostrar la posición que ostenta el individuo frente a los estados (*Umstände*) exteriorizados que le rodean. Puesto que su pretensión es hacerse-uno con ellos, ya que comparte lugar de realización –la realidad exteriorizada– al mismo tiempo que su esencia. Expresión, a su vez, del contenido interno. Esto se produce, por ejemplo, en la sustancia moral (*sittliche Substanz*) y en la conciencia singular (*einzelnes Bewusstsein*), ya que ambos son los *representamens* de la universalidad y la singularidad respectivamente¹⁰⁶.

En esta sección hablaremos, por tanto, de aquéllas realidades incardinadas que, como paradigma de la exterioridad, orientan a la individualidad a través de la experiencia. Me refiero: a) al pueblo (*Volk*), cuyo medio exterioriza la acción e

¹⁰⁵ G.W. 9 (*Phä*), p.193, líneas 12-14 (J. Redondo, p.454)

¹⁰⁶ Véase G.W. 9 (*Phä*), p.194, líneas 11-16 (J. Redondo, p.456)

impulsos (*Tun und Triebe*) de los individuos –además de sus intereses; y b) al Lenguaje (*Sprache*), que exterioriza: trabajo (*Arbeit*), costumbres (*Sitten*) y ley (*Gesetz*), expresiones todas de la individualidad tomada creativamente: “Dicha sustancia universal habla su lenguaje universal en las costumbres (*Sitten*) y leyes de su pueblo; esta esencia inalterable existente no es más que la expresión de su individualidad misma [que es] singular, contrastada y manifiesta”¹⁰⁷.

Para que todas estas realidades puedan llevarse a cabo de forma individualizada y plena, Hegel ha de incluir una realidad –aunque todavía sea un elemento para la *Razón*– como es el *Espíritu*, cuya función consiste en encontrarse a sí mismo –reunido– precisamente en la propia realidad¹⁰⁸. El carácter sintético del *Espíritu*, debido a que ejerce de elemento mediado de la realidad racional permite, tanto su reunión como su realización plena en un espacio determinado y en una realidad concreta: en el pueblo libre (*freies Volk*)¹⁰⁹. Por supuesto, el sentido de dicho pueblo-libre no consiste en otra cosa que en la vitalidad y la presencialidad del *Espíritu* (*gegenwärtigen lebendiger Geist*). Sólo de este modo –mediante la vitalidad– el *Espíritu* se muestra plenamente mediado, es decir, inmediato en la realidad. Y aquí comienza el segundo problema de la individualización: ¿hasta dónde se puede llegar *racionalmente*, sin caer en los errores y despropósitos en que cayera la *Autoconciencia*?¹¹⁰ No olvidemos que nos encontramos todavía en el respecto autoconsciente de la realidad racional.

El primer error fue la *dominación*, que aquí se trata de salvar mediante la expresión de la vida de un pueblo –su espíritu subjetivo– cuyo contenido descansa en

¹⁰⁷ G.W. 9 (*Phä*), p.195, líneas 11-14 (J. Redondo, p.457)

¹⁰⁸ “*nichts anders in der seienden Wirklichkeit zu finden*”. G.W. 9 (*Phä*), p.195, líneas 18-19 (J. Redondo, p.457).

¹⁰⁹ No puede ser más explícita la relación que se establece en este párrafo con respecto al pueblo (*Volk*), que aparecía en el *System der Sittlichkeit* y, por supuesto, en el *Naturrechtaufsatz*. Hyppolite lo contempla desde este punto de vista: “La sustancia ética es el pueblo; y este pueblo se llama libre cuando reina una armonía entre el todo y sus partes, entre las voluntades individuales y la voluntad general. El *System der Sittlichkeit* (término que se opone a la moralidad y que traducimos por orden ético), el artículo sobre el *derecho natural*, son representaciones de la ciudad humana donde todos los momentos del espíritu se captan y se desarrollan como abstracciones con respecto a la organización colectiva” Hyppolite (1974), op. cit., p.246. Riedel profundiza un poco más en esta cuestión: “Que Hegel determina sencillamente en el bosquejo del *System der Sittlichkeit* y del *Naturrechts* al Ser de lo singular como lo negativo, y sumergido (*versenkte*) en la ‘naturaleza moral’ del todo, no tenía su fundamento en que en este periodo lo negativo predominante en efecto con la ‘nada’, de la –tendencialmente– pura negación (*Vernichtung*) (...) Aquí descansa aquél tránsito a la moralidad absoluta, que en el primer bosquejo del *System* y en el *Naturrechts* se concluía en tanto que posición natural del ‘Pueblo’ ” Riedel (1967), art. cit., p.189.

¹¹⁰ “Pero por la suerte de haber alcanzado su determinación (*Bestimmtheit*) y vivir en ella [en la virtud], la autoconciencia es, aquello que era primero e inmediatamente el concepto según el *Espíritu*” G.W. 9 (*Phä*), p.195, líneas 31-33 (J. Redondo, p.458)

una moralidad vivida y real¹¹¹. De este modo, la conciencia simple –individualizada y aislada para-sí– se enfrenta con ello en tres lugares concretos:

a) en la separación del individuo respecto de la ley: lo concreto frente a lo abstracto.

b) en la incapacidad de la autoconciencia para ser espíritu: la obligación de retorno¹¹².

c) en las dos vertientes de la experiencia-moral (*sittlichen Welterfahrung*) en cuanto impulso-natural (*Naturtrieb*): el querer inmediato frente a la individualidad¹¹³.

Estos tres apartados confirman la tendencia que tiene la razón a restringirse –a diferencia de la ilimitación de la *Autoconciencia*– sacrificando lo bueno, en favor de la virtud. Asunto que vemos resuelto, a continuación, en sintonía con la sustancia moral de la individualidad. Expresión del contenido de un Pueblo.

Lo que podemos preguntarnos a continuación será: ¿es necesario que exista una limitación moral –de contenido sustancial– dentro de las expresiones individualizadas de la racionalidad –las leyes y las costumbres que configuran la vida de un pueblo– para que dicha individualización no se extralimite? La contestación a esta pregunta nos lleva al siguiente cuestionamiento: ¿Es capaz la razón de encontrar un límite-racional a sus medios exteriorizados? Ante este problema sólo cabe una acción moral-sustancial.

Qué duda cabe de que la acción moral lleva consigo un sentido positivo –el disfrute (*Lust*) de aquella realidad a la que categoriza– y otro negativo, aunque inseparable de él, que consiste en la necesidad –o la restricción sustancial¹¹⁴.

¹¹¹ “En la *Fenomenología*, el espíritu es la sustancia ética, la vida de un pueblo libre en la cual cada conciencia singular existe como reconocida por las otras; también podría decirse, igualmente, que existe por su vínculo ontológico con las otras conciencias singulares” Hyppolite (1974), op. cit., p.247.

¹¹² El siguiente texto resume las dos primeras posturas, frente a las que Hegel establece la Figura elemental del *Espíritu* como contraste ante la pérdida y la desorientación a la que le puede llevar una autoconciencia en exceso racional: “O la autoconciencia no ha conseguido aún esta suerte de ser la sustancia moral, el espíritu de un pueblo, entonces regresa a la [razón] observante, que el espíritu aún no se ha realizado (*verwirklicht*) como tal a través de sí mismo; y [se] ha establecido sólo cómo esencia interna o abstracción. O [finalmente] es inmediato” *G.W. 9 (Phä)*, p.196, líneas 23-27 (J. Redondo, p.459)

¹¹³ A este respecto véanse las dos tendencias del *Impulso natural* en *G.W. 9 (Phä)*, p.197, líneas 3-12 (J. Redondo, p.460) respectivamente. Riedel comenta: “Hegel tampoco realiza esta presuposición en las lecciones de 1803/4. En casi toda la correspondencia semántica en el *System* y en el *Journalaufsatz* [que se encuentran en *G.W. 4 (J.K.E)*] [en que] dice de este modo, donde se completa el tránsito de la singularidad a la universalidad: ‘El individuo singular como integrante (*Mitglied*) de un pueblo es una esencia moral, cuya esencia la sustancia vital de la moralidad universal, como singular, es una forma ideal del *Seiendes* (individuo *existente*), sólo como Ser-superado (*Aufgehobenes*). El Ser de lo moral en su diversidad son las costumbres del Pueblo’ [nota tomada de *G.W. 8 (F.R II)*, p.232]” Riedel (1967), art. cit., p.190.

¹¹⁴ *G.W. 9 (Phä)*, p.199, líneas 33-36 (J. Redondo, p.465). “La exterioridad cae en el acto realizado, la palabra o la obra, pero esas acciones caen a su vez en el elemento del ser; el individuo se reconoce en ellas de forma absoluta y entonces no son más que internas (dado que son solo para la conciencia que las

Precisamente la realización de una acción moral, lleva consigo que asumamos ambas categorizaciones. Puesto que la realidad no se encuentra vinculada a una sola, sino que se muestra exteriorizada en toda su plenitud y pluralidad. De este modo, el disfrute parte de algo determinado –y no meramente abstracto– por lo que tiene que estar individualizado. En este sentido, la única realidad que cumple con ambos requerimientos –concreta e individualizada– es el *Dasein*: “El elemento en que el anhelo y su objeto existen indiferentemente contrastados e independientes, es el *Dasein* vital (*lebendiges*)”¹¹⁵. Precisamente la “vitalidad” es la que permite que se le tome además de cómo elemento, como categoría del sistema de las Leyes. Dichas leyes son los únicos órganos concretos individualizados –del sistema natural– que no son abstractos, ya que surgen de la exteriorización de un contenido determinado, o impulso-natural al que Hegel llama “instinto”. De este modo la discusión se establece en los siguientes términos:

-que la *Ley*, lejos de ser sólo un esquema inferencial teórico, formal y abstracto, consiste en una vivencia del individuo que la realiza.

-que la ulterior *categorización* de la realidad, que no tiene en cuenta la individualidad de ésta, adolece del mismo defecto que poseía la ley abstracta.

De este modo, tanto las *leyes* como las *categorías* han de ponerse en contacto relacionalmente¹¹⁶ –como Hegel nos lo avisó en la razón observante– ya que han de estar sometidas a contraste (*gegenübersteht*) continuo y superación (*Aufhebung*). Ellas constituyen el principio del retorno.

Sin embargo, si continuamos por la línea marcada por la abstracción –y la pérdida de contenido esencial– sólo mantendremos la forma de la Ley, cayendo de cabeza en la paradoja del formalismo –aplicable, eso sí, a toda realidad universalmente. De hecho, Hegel nos advierte de que dicho camino nos lleva al error –y a lo que

pone en el ser) o bien se niega a reconocerse (dado que en ellas son solamente como exterioridad pura o como datos para otros individuos)” Hyppolite (1974), op. cit., p.239.

¹¹⁵ *G.W. 9 (Phä)*, p.199, líneas 16-17 (J. Redondo, p.465). “El ser humano no es completamente un metabolismo (*Stoffwechsel*) con su organismo presente elemental o entorno organizado, sino un ser-vital (*Lebendiges*) o, también una vida, que se sabe presente como contraposición y referencia al resto de la vida, reflejada en sí y en ella misma [la vida] y, por eso, se sabe como ser humano en contraposición a la naturaleza como vida reflexionante que descansa en él, por ello sólo en el sentimiento y en la creencia de la unidad emergente de la vida” Baum (1976), art. cit., p.103.

¹¹⁶ Esto sólo puede llevarse a cabo en el modo relacional (*verhältnismässig*) superando la mera finalidad (*zweckmassig*) kantiana.

posteriormente denominará la errancia (*Irrtum*)¹¹⁷ de la razón– al que se llega toda vez que se pierde definitivamente el contenido del que partíamos. La pérdida más absoluta se produce cuando la necesidad se incardina en el porvenir (*Schicksaal*) destruyendo la individualidad completamente: “La necesidad abstracta vale, por tanto, sólo para la fuerza (*Macht*) negativa e inconceptuable (*unbegriffene*) de la universalidad, en que la individualidad se resquebraja (*zerschmettert*)”¹¹⁸.

4.6.2.1. El Individuo frente a las Leyes, el orden establecido y el nepotismo.

Tomemos como primer punto de nuestro estudio la vivencia efectiva que cada individuo hace de las leyes. Dicha vivencia¹¹⁹ se asume incardinada de tal modo que llega a ser una Ley-cordial (*Gesetz des Herzens*) para cada uno de ellos¹²⁰. En este sentido, la ley constituye para el individuo su *reconocimiento*, ya que le muestra la expresión de su ser en la realidad, en este caso, reconocido (*Anerkanntsein*)¹²¹.

El hecho del reconocimiento implica que la distancia entre el individuo y la ley –cuyos orígenes natural y artificial se aclararon en la razón observante– se hace mínima¹²². En efecto, llega a hacerse tan ínfima que incluso desaparece. Precisamente este movimiento de eliminación (*Verschwindung*) es el origen del *orden universal* y del despotismo.

¹¹⁷ En un, tan acertado como bonito juego de palabras fonético, Hegel nos dice que el error (*Irrtum*) es su propia acción (*Ihr Tun*). Actuar –y determinarse– lleva consigo una carga de adecuación y acierto o, de inadecuación y error. De este modo queda anulado el sentido metafísico del término error, ya que se le incluye dentro de las acciones propias de los seres humanos, al no ser un lugar al margen de la experiencia, donde tradicionalmente residía el no-ser.

¹¹⁸ *G.W. 9 (Phä)*, p.201, líneas 27-29 (J. Redondo, p.468)

¹¹⁹ Asombrosa y magnífica comparece la vivencia (*Lebendigkeit*) como tema fundamental de las relaciones que se establecen entre los individuos y las leyes. Incluso, nos recuerda Hegel, la vivencia se produce hasta de la necesidad: “Lo mismo, en el lugar donde no se reconoce, no es la necesidad muerta, sino la vivificante (*belebt*) a través de la individualidad universal” *G.W. 9 (Phä)*, p.204, línea 37 y p.205, líneas 1-2 (J. Redondo, p.473) Sin dicha vivencia, las leyes son meros esquemas formas al margen de cada individuo que los cumpliría –como nos recuerda magistralmente Kant– sin conexión con su convencimiento personal. A este respecto Julian Carvajal nos aclara en “La virtud en el contexto del formalismo ético” In *Convivium* Universitat de Barcelona nº20 (2007), pp.113-144 que: “Este primer fundamento que constituye el ‘carácter’ moral del hombre es ‘su intención con respecto a la ley moral’. Esta intención no puede ser nunca indiferente” Carvajal (2007), art. cit., p.127.

¹²⁰ “En lo que es ley, ha de reconocerse cada corazón (...) Lo que se realiza es la ley misma y su goce (*Lust*) al mismo tiempo [es] lo universal de todos los corazones” *G.W. 9 (Phä)*, p.203, líneas 4-5 y p.204, línea 19 (J. Redondo, p.471)

¹²¹ “El concepto que se realiza no es otra cosa que el movimiento del reconocimiento (*Anerkennung*); éste no transita inmediatamente en la ‘sustancia absoluta’ de la moralidad, que era únicamente positiva en las lecciones de 1803/4, sino que lo hace en la ‘moralidad principalmente’, al mismo tiempo que su inmediatez, el Derecho” Riedel (1967), art. cit., pp.192-93.

¹²² “El individuo realiza completamente (*vollbringen*) por tanto la ley de su corazón; que será orden universal” *G.W. 9 (Phä)*, p.203, líneas 28-29(J. Redondo, p.).

El individuo no es consciente, la mayor parte de las veces, de que una ley asumida, incardinada y vivida, le pertenece tanto como el sol que le calienta agradablemente en primavera. Puesto que los individuos que forman parte –además del contenido numérico– del pueblo, componen también su sustancia moral. Una tal sustancia moral se expresa a través de leyes y las imprime un sentido determinado. Pues bien, un individuo que experimenta de este modo las leyes, puede querer para ellas un desarrollo autoconsciente –y, por consiguiente, ilimitado– que llega a ser absolutamente desproporcionado. Este uso desmedido de la ley responde a que se mezclan en la realidad –sin solución de continuidad– los intereses de los individuos con el mantenimiento –podríamos decir, a toda costa– del orden establecido:

“Contemplemos ambos lados del orden universal el uno frente al otro, entonces la última universalidad tiene en su contenido a la individualidad inalterable (*unruhige*), para la que lo propio (*Meinung*), o la ley-singular, [esto es] la realidad irreal es irrealidad real”¹²³.

Dicho orden establecido es el conjunto normativo –vivido y asumido– de las leyes que, al nivel de la conciencia invierten su sentido fundamental –ser meros puntos de conexión con los elementos incardinados de la realidad– para responder al interés determinado ante el que se orientan. De este modo Hegel nos advierte de que:

“El alocamiento (*Verrückheit*) no puede ser contenido [restringido] (*gehalten*) para algo que se contenga [restrinja] esencialmente sin esencia, realmente sin realidad, ya que entonces, eso esencial o real no sería para uno lo mismo que para otro y la conciencia de la realidad coincidiría con la de lo no-real, del mismo modo que la esencial con la no-esencial”¹²⁴.

Hegel es consciente de los peligros de la individualización y, sobre todo, del uso excesivamente vivencial –por otro lado inexcusable– que se hace de las leyes. De modo que, para evitar tamaño nepotismo extra la virtud precisamente de la sustancia moral, cuya función consistirá en restringir a la singularidad mediatamente. Por tanto, los medios para tal restricción serán a) la disciplina (*Zucht*), que sacrifica la personalidad¹²⁵; b) la limitación del goze (*Lust*) y disfrute (*Genuss*) a lo simple de la realidad. Estos dos primeros medios evitan que nos encaminemos al *efecto negativo de*

¹²³ G.W. 9 (*Phä*), p.207, líneas 29-31 (J. Redondo, p.480). Veámos ambos lados desde el punto de vista de Riedel: “Esta medida (*Masstab*) es la capacidad de justificación universal, o la persona como concepto puro= Yo de los seres humanos, cuyo descubrimiento presupone una ruptura con todo el orden preestablecido de la naturaleza y de sus leyes” Riedel (1967), art. cit., p.193.

¹²⁴ G.W. 9 (*Phä*), p.205, líneas 27-32 (J. Redondo, p.476).

¹²⁵ G.W. 9 (*Phä*), p.208, líneas 14-15 (J. Redondo, p.481).

la acción sin contenido¹²⁶ ya que, de este modo todo lo que no se encuentra incardinado, es vacío o inútil. Finalmente, c) la expresión de dicha virtud se produce en una conciencia virtuosa o creencia, cuya expresión es *experiencia mundana como lo interno*¹²⁷. Estos tres medios consiguen contener el ánimo desaforado del *corazón*, invirtiendo su fuerza vivencial, por medio de la cual, la virtud se convierte en un nuevo elemento de la realidad. Dicho elemento constituirá el contenido de la individualidad más relevante: del *Espíritu* que emerge vivificado (*belebt*): “[Lo bueno o universal] es un modo de ser espiritual, en que lo que se representa como universal, necesita su vivificación y movimiento del principio de la individualidad¹²⁸”.

Las restricciones e inversiones que la virtud lleva a cabo sobre la individualidad constituyen la vuelta (*Kehr*) que se produce en esta figura ya que, una vez individualizada, todas las acciones que se desarrollen en ella podrían ser sólo genuinas o, por el contrario, pervertidas. Ahora bien, de una forma u otra, su sentido descansará en la orientación que el agente imponga sobre sus intereses determinadamente: “Entonces, lo mismo que vuelve (*kehrt*) frente a un enemigo, se encuentra de regreso (*sich gekehrt*) frente a sí”¹²⁹.

La conciencia virtuosa se vivifica, entonces, como individualidad. De este modo no existirá una individualidad vacía –o un esquema abstracto idealista del yo=no-yo. La realidad individualizada estará incardinada, mediada y su desarrollo se verá expresado en la experiencia no de un modo ilimitado y sin restricciones, sino invirtiendo lo inalterable, es decir, siendo conscientes de que la ley se puede cambiar: “Invierte (*verkehrt*) lo inalterable, pero lo invierte en efecto, de la nada (*Nichts*) de la abstracción en el ser de la realidad”¹³⁰.

El último detalle de la virtud lo pone la dependencia y el propio deseo de Hegel de que éste descansa en la “antigua virtud”, cuyo origen clásico griego rescata el *System der Sittlichkeit* bajo la atenta mirada de la virtud del Pueblo¹³¹. Único contenido

¹²⁶ En especial: “*negative Rückwirkung und inhaltloses Tun*” *G.W. 9 (Phä)*, p.209, líneas 1-4 (J. Redondo, p.483).

¹²⁷ En especial: “*Weltlauffe als Inneres*” *G.W. 9 (Phä)*, p.208, líneas 31-35 (J. Redondo, p.482).

¹²⁸ *G.W. 9 (Phä)*, p.210, líneas 9-11 (J. Redondo, p.485).

¹²⁹ *G.W. 9 (Phä)*, p.210, líneas 29-30 (J. Redondo, p.486).

¹³⁰ *G.W. 9 (Phä)*, p.212, líneas 20-22 (J. Redondo, p.489).

¹³¹ “La lucha por el reconocimiento media aquí sólo primordialmente entre la moralidad ‘natural’ de la *Familia* y la ‘absoluta’ del *Pueblo*, en la que dicha moralidad sigue inscribiéndose en su origen con las categorías aristotélico-spinozista” Riedel (1967), art. cit., p.191. Baum especifica aún más las formas mediadas de los pueblos: “La introducción a la parte metafísica y lógica se muestra significativamente en la construcción del denominado *System der Sittlichkeit*, así como en ambas ‘Filosofías del Espíritu’ de 1803/4 y 1805/6. Ellas se componen, en un primer momento, de los momentos fundamentales de las

sustancial que no se “altera” en su movimiento y vivificación: “El medio cae (*hinwegfällt*) con esta experiencia, a través del sacrificio de la individualidad al extraer lo bueno; puesto que entonces la individualidad es justamente la realización del Ser en-sí¹³²”

4.6.2.2. La individualidad como muestra exteriorizada de su contenido exterior: las obras vitales y la sustancia moral del pueblo.

La solución de los problemas que lleva consigo la individualidad no puede acarrear que el surgimiento de otros nuevos. Ya que sería muy fácil asumir una individualidad que implicase directamente un orden establecido y, a partir de él, regularizase la realidad de modo universal y necesario¹³³. Más al contrario, con esta acción se perdería el sentido propio de la individualidad –del Espíritu emergente– disuelta precisamente, al establecer una relación directa –y no mediada– con las leyes.

Por este motivo surge una estrecha relación con el Capítulo I *Certeza sensible*, en el cual se establecía la “cosa misma” como la unidad incardinada más básica por la

relaciones sociales de los seres humanos –Lenguaje, Trabajo, Familia– en el sentido singular, en que se abren los momentos liminares y se trasladan a través del desarrollo de las mismas en dichas singularizaciones (*Vereinzelung*) de la negatividad adherente (*anhaftenden*) en la esfera de moralidad real como organismo estatal pensado” Trede (1975), art. cit., p.200.

¹³² G.W. 9 (*Phä*), p.212, líneas 16-19 (J. Redondo, p.489).

¹³³ Este es, precisamente el planteamiento que Kimmerle propone en *Das Problem der Abgeschlossenheit des Seins* para explicar cómo surge la *Fenomenología del Espíritu* del periodo de Jena. El carácter necesario y sistemático de las distintas figuras de la Conciencia se interpreta como cierre circular o, más específicamente, como clausura (*abgeschlossen*) del mismo. Dicha clausura sería una herencia directa de los sistemas de Fichte y Schelling: “[Dicha concepción] descansa en conexión con el hecho, de que ha de ser aclarado el todo del mundo en este sistema de un principio universal, como se pretende a través del fundamento Fichteano del Yo infinito que se determina y, también la construcción del sistema de la filosofía de Schelling, según el cual [sistema], la indiferencia absoluta entre sujeto y objeto ha de diferenciarse en una multiplicidad de figuras singulares y retornar (*zurückkehren*), finalmente a la unidad de su identidad absoluta. En el conocimiento (*Erkennen*) absoluto en el sentido hegeliano, se desarrolla la forma lógica adecuada para este modo de sistemática filosófica”. Kimmerle (1982), op. cit., p. 89. Por supuesto que Hegel lo señala, pero la discusión a la que nos aboca –algo así como un sistema spinoziano– queda desestimada, debido a su componente móvil y dialéctico. Esta tarea la asume el Espíritu, frente a la inmovilidad propia de los sistemas sustancialistas –en el sentido de Spinoza– monistas: “Lo que Spinoza había enseñado universalmente sobre la esencia de lo finito, aquello negativo que puede existir para-sí, se equipara con lo relativamente especial de Aristóteles, es decir, la tesis política por la que de lo singular no se aísla nada independiente, sino se muestra ‘por naturaleza’ en la Polis” Riedel (1967), art. cit., p.183. De hecho, no nos encontramos en un lugar cerrado, preconstituido y determinado necesariamente, donde todas las acciones –vengan de donde vengan– determinan un sistema de la naturaleza orientado teleológicamente sino, por el contrario, en el medio de lo real: en la experiencia, donde el sistema es la expresión y el desarrollo de un contenido sustancial pleno. Y no un mero despliegue de modos –como podrían ser las figuras incardinación del sujeto– y atributos –al hacerlas corresponder con la esencia o sustancia de lo real: “El reino se clausura (*ist abgeschlossen*) por tanto, con sus Figuras pretéritas; ellas descansan tras ella [la autoconciencia] en el olvido (*Vergessenheit*) [y] no lo enfrentan como su mundo encontrado [pre-constituido] (*vorgefunden*), sino que se desarrollan sólo en el interior de sí mismas como momentos transparentes [penetrables] (*durchsichtig*)” G.W. 9 (*Phä*), p.215, líneas 7-10 (J. Redondo, p.495).

que pasaba la realidad especulativamente. Tengamos en cuenta que la diferencia esencial entre la cosa tomada cuantitativamente (*Ding*) y la ‘cosa’ cualitativa (*Sache*) es similar a la que se produce entre las figuras *Certeza sensible* y *Percepción*. El establecimiento de la realidad como esencia simple, en el primer caso y, aunque no menos importante, la contingencia, en el segundo¹³⁴. Constituida así la relación cuantitativo-cualitativa de la realidad y, por tanto, el medio donde se desarrolla la realidad, podemos añadir a ella el carácter de elementareidad que lleva consigo el Espíritu.

Esta realidad elemental tiene su espacio de desarrollo en la experiencia misma, la cual se compone de: a) su capacidad de individualización en todo tiempo y ante toda realidad, al mismo tiempo que, b) el carácter de movilidad a través de la sustancia denominada transparente (*durchsichtig*). Ambas características conforman en el sistema natural y en el de las leyes, el renio propio del espíritu. Su lugar relevante de surgimiento y, finalmente de desarrollo completo.

De este modo, la realidad plenamente individualizada –la espiritual– es una experiencia circular que se inscribe en el devenir –en la realidad que es *en-y-para-sí*– puesto que no tiene inicio o fin¹³⁵, más que aquél que le vincula con su origen especulativo. Su único constitutivo *real* podrán ser aquellos elementos que medien *efectivamente* –y subjetivamente– la experiencia: el talento (*Talent*), las capacidades (*Fähigkeiten*) y los dones (*Gaben*). Todos ellos son características propias de lo que Kant denominara en la *Crítica del Juicio* Genio (*Genius*), aunque salvando el matiz atemporal –al margen de la teleología– que se le impone a tal figura. Precisamente Hegel quiere rescatar la temporalidad y la incardinación propias del Espíritu para emplearlas como exteriorizaciones del contenido de lo interno que expresan tanto el talento, como las capacidades y dones.

¹³⁴ “La cosa (*Ding*) de la Certeza y de la Percepción tiene para la autoconciencia, no obstante, su significación a través de ella; por lo que respecta a la distinción entre una cosa (*Ding*) y una ‘cosa’ (*Sache*). Ella [la cosa] las ha recorrido por ello, en el movimiento correspondiente de la certeza sensible y la percepción” *G.W. 9 (Phä)*, p.223, líneas 31-34 (J. Redondo, p.511).

¹³⁵ El matiz castellano de inicio se asocia comúnmente con el de principio, el cual pierde su sentido filosófico –principio como fundamento– en favor de otro más mundano como es el de comienzo. Pues bien, toda realidad que no tiene inicio o fin, se encuentra al margen de la teleología, ya que se la eleva metafísicamente al estrato de la divinidad –Dios es alfa y omega para el cristianismo– o al de la Sustancia –como lo hizo Spinoza, tomándola como género supremo o *causa sui*. Contrariamente a esta interpretación Hegel desciende a la propia realidad para que, a partir de su composición y características, pueda elevarla al lugar donde merece residir: el espacio de desarrollo de la experiencia. Asunto de vital importancia para el Espíritu, ya que él es el encargado de realizar tan costosa tarea.

Lo que Kant incluía en la *Crítica del Juicio* como características sobresalientes del Genio, serán aquí precisamente el contenido de una exteriorización a través de la obra (*Werk*)¹³⁶. Ella posee una doble cara –como casi todo lo que se encuentra en la realidad– que Hegel asocia con la noche y el día:

“Lo que es, lo que se hace (...) sólo puede ser la conciencia de la pura traducción (*Übersetzung*) de sí misma, de la noche de la posibilidad al día del presente, del En-sí abstracto en la significación del Ser real y de tener la certeza, de que lo que existe en la primera [en el día], no es otra cosa que aquello que se sueña en aquella [la noche]. La conciencia de esta unidad es igualmente una comparación (*Vergleichung*), aunque lo que se compara tiene sólo la apariencia (*Schein*) de la contradicción; una apariencia [que es] la forma, que para la autoconciencia de la razón, no es más que apariencia, [para] la que la individualidad es en ella misma la realidad”¹³⁷.

La noche, al exteriorizar su potencia negativa, desarrolla su posibilidad completamente. Por el contrario, en el día, la única realidad es la presente y, por tanto determinada. Sometida a la necesidad –la sombra que proyecta el sol– que la ilumina¹³⁸. Pero la experiencia no es sólo una parte escindida de la realidad en la que tenemos bien su presencia o su potencialidad. La experiencia es un movimiento que surge de la búsqueda constante de su ser-otro –la exteriorización– y culmina, o desemboca, en la reunión –el ser-uno de la realidad– a la que el individuo llega, una vez más *vellis nollis*. Por tanto, cuando queremos explicar la realidad completamente, hemos de reafirmarla –esto es, asegurarla– como momento. Hemos de ir, según nos aclara Hegel a las cosas mismas (*die Sache selbst*). De este modo, la experiencia será movimiento dialéctico que, en este caso, comporta a) la penetración (*durchdringen*) –o taladro– de la realidad por parte de la individualidad y b) la superación (*aufgehoben*) de sus momentos –estáticos– particulares¹³⁹. Sólo de este modo, la realidad es, al mismo tiempo forma y contenido plenos. Entonces, podríamos preguntarnos, qué tipo de realidad estamos

¹³⁶ “Toda obra, al ser *expresión* de una individualidad, es algo positivo. La única comparación posible es la que tiene un sentido en el seno mismo de la individualidad. La naturaleza originaria de la individualidad es el en sí y la medida del juicio a pronunciar sobre la obra. Ahora bien, la obra es la expresión de la individualidad, nada menos, pero tampoco nada más. Por tanto, no hay de qué enorgullecerse, lamentarse o arrepentirse. El individuo consigue siempre su fin, su obra es él mismo” Hyppolite (1974), op. cit., p.275.

¹³⁷ *G.W. 9 (Phä)*, p.220, líneas 6-14 (J. Redondo, p.504).

¹³⁸ Recordemos el lejano ejemplo de las horas del reloj que aparecía en el Capítulo *Certeza sensible*. En él quedaba completamente determinado lo que comportaba tomar la realidad de día (*Tag*), es decir, real, determinada y sensiblemente. Podríamos decir que el punto de unión entre el mentado Capítulo I y el V consiste en que ambos se toman *inmediatamente*: *G.W. 9 (Phä)*, p.229, línea 28 (J. Redondo, p.522). La sección dedicada al problema de la mediación nos lo aclaró aunque, quizá sea bueno que lo tengamos presente, precisamente ahora.

¹³⁹ Véanse ambos movimientos en *G.W. 9 (Phä)*, p.223, líneas 19-21 para la penetración y líneas 26-29 para la superación (J. Redondo, p.510). El resumen de este movimiento dialéctico se encuentra en: *G.W. 9 (Phä)*, p.226, líneas 6-19 (J. Redondo, p.517).

describiendo: ¿un mero proceso o, por el contrario, un movimiento sustantivo? No hace falta más que nos fijemos en el carácter de movimiento que tiene la realidad: el tránsito de la sustancia al sujeto, para que nuestra pregunta se responda inmediatamente¹⁴⁰.

Lo que nos interesa de la realidad es su movimiento. Pero de ningún modo hacer de él una mera figuración formal, o un recorrido superficial por sus distintas capas, como si éstas se dispusieran concéntricamente –o en espiral– y su resultado fuera el discurso de lo que ocurre, un poema épico sobre las hazañas del espíritu en la realidad – como se le ha achacado tantas veces a la Filosofía Hegeliana el ser un mero idealismo dentro de las *fenomenologías*. Al contrario, Hegel nos relata la sucesión *sustantiva* de los momentos que recorre la realidad y que conforman la experiencia. Al mismo tiempo, establece entre ellos un vínculo esencial que se manifiesta *exteriorizado* –o mediado– inmediatamente –individualizadamente– y que es el *Espíritu*. No por otra cosa esta *Fenomenología* es del *Espíritu*, ya que pertenece *esencialmente* a la *Ciencia* que tiene la *Conciencia* –el ser-uno de la realidad– su propia experiencia dentro de sí.

De este modo, siendo algo más que un mero juego de palabras –o de individualidades– la experiencia es variación, alternancia (*Abwechslung*)¹⁴¹: a) en primer lugar de lo interno (*Innern*), b) en segundo de la exposición (*Ausstellung*) de la conservación del Para-sí y, c) finalmente de sí misma respecto de las demás. A partir de estas tres características, quedará definido sustantivamente aquél elemento de la realidad que la desarrolla en su subjetividad plenamente: el Espíritu.

¹⁴⁰ La experiencia es tránsito porque se compone de una sustancialidad, que como dice Hegel, puede dejarse penetrar –o taladrar– completamente. Por eso surge, en lo más concreto e incardinado, el elemento que hace posible tal penetración: “La cosa misma pierde por ello la relación (*Verhältniss*) del predicado y la determinación (*Bestimmtheit*) de la universalidad abstracta, ella es principalmente la sustancia penetrada por la individualidad; el sujeto” *G.W. 9 (Phä)*, p.228, líneas 5-7 (J. Redondo, p.521).

¹⁴¹ *G.W. 9 (Phä)*, p.226, líneas 8, 14 y 15 (J. Redondo, p.517).

4.7. El *Espíritu*.

4.7.0. Surgimiento paradójico del *Espíritu* como realidad incompleta.

Atrás dejamos ya la primera mitad de la *Fenomenología del Espíritu* y lo hacemos clausurando las tres figuras más importantes en su proceso de constitución: la *Conciencia*, la *Autoconciencia* y la *Razón*. La constante sucesión de las figuras que han aparecido hasta ahora, nos han mostrado la cara fenoménica de la realidad. Y digo fenoménica en el estricto sentido de la palabra: manifiestamente. De modo que en ellas se desarrollaban plenamente las relaciones entre el ser-uno y el ser-múltiple de la realidad. Al mismo tiempo que se exteriorizaba el contenido esencial –original– de la experiencia. Hasta este momento, la *Conciencia* representaba un contenido y una realidad que reunidos, constituían el ser-uno finito, fenoménico y limitado. Por otra parte, la *Autoconciencia* ejercía un papel complementario en la tarea de la exteriorización, aunque éste fuera primordialmente el ser-múltiple ilimitado, infinito y contrario propio del ser-otro. Ambas figuras reunían su potencial constitutivo para determinar conjuntamente en la *Razón*, la realidad de una exterioridad plena¹. Este hecho supone un punto de vista diferente respecto de la experiencia ya que, toda realidad que se encuentre plenamente exteriorizada ha de poseer un contenido, cuyo nivel de individualización –es decir, de inserción y acción en la realidad– le corresponda adecuadamente. Por este motivo, a las figuras *Conciencia*, *Autoconciencia* y *Razón* les corresponde el nivel de la reflexión².

¹ En *G.W. 9 (Phä)*, p.239, líneas 25-39 (J. Redondo, p.540) se realiza el mencionado resumen del recorrido de las distintas figuras hasta este momento.

² Por ello se abre un catálogo de referencias al tema de la reflexión, cuyo sentido corresponde con la visión de conjunto de las figuras pretéritas en la propia *Fenomenología del Espíritu*. La primera de ellas nos recuerda: “Aquí, donde el *Espíritu*, o la reflexión misma se ha establecido en sí, puede penetrar (*erinnern*) nuestra reflexión en ella según el modo en que fueron conciencia, autoconciencia y razón” *G.W. 9 (Phä)*, p.239, líneas 23-25 (J. Redondo, p.540). A continuación se matiza: “Su referencia a ella [igualdad y desigualdad] (...) será igualmente reflexión en sí misma” *G.W. 9 (Phä)*, p.271, líneas 33 y 35 (J. Redondo, p.599). Finalmente, como conclusión Hegel nos recuerda que, todo lo que ha sucedido hasta ahora, prepara la llegada del *Espíritu* a la realidad: “Dichos [Ser en-sí y para-sí] ambos modos de la referencia han de establecerse (*festzuhalten*) incluso como las distintas figuras de la conciencia” *G.W. 9 (Phä)*, p.273, líneas 1-2 (J. Redondo, p.603). La reflexión constituye para Wiehl en “Hegels Transformation der aristotelischen Wahrnehmungslehre” in *He-Stu*, n° 23 (1988), pp. 95-138, uno de los modos privilegiados de la relación: “En esta relación de reflexión se conducen el espíritu y la naturaleza el uno respecto de la otra tanto positiva como negativamente. Cada uno de ambos lados es en la relación en el mismo y en el otro tanto posición como negación. De este modo, aparece cada lado, aunque condiciona y bajo aspecto específico como reflejo del otro. Dicha condición (*Bedingtheit*) se encamina hacia un desequilibrio (*Ungleichgewicht*), una asimetría de ambos lados en la expresión, en tanto que la naturaleza es, en comparación con el espíritu, lo primero para nosotros. En tanto que la naturaleza refleja la esencia actual del espíritu, es ella más que naturaleza simple; y en tanto que el espíritu se contiene en el reflejo de la naturaleza, él es aún en su propia verdad puro espíritu absoluto” Wiehl (1988), art. cit., p.127.

El *Espíritu* será, en cambio, algo otro muy distinto. Puesto que surgió desde la *Razón* –como elemento de la realidad moral (*sittlich*) de un pueblo– al reunir en torno a sí, todas las potencias constituyentes de las tres figuras anteriores, aunque sólo en el nivel representativo que le corresponde³. Por ello, será capaz de responder al contenido unificado que posee, al exteriorizarlo adecuadamente en todas y cada una de sus acciones. Esto supone que actúe como elemento sintético en la experiencia –por tanto incardinadamente y no flotando sobre ella– tal cual lo realizó el *Dasein*⁴. Su única limitación consiste, como siempre, en la doble necesidad que le ata: su esencia interna y el tiempo exteriormente. A partir de ésta realidad, las figuras que culminan la *Fenomenología del Espíritu* abandonan la herencia limitada de la conciencia, al ampliarla por medio de su inserción en el mundo, cuya propiedad –o elemento– es precisamente, el *Espíritu* mismo⁵.

El *Espíritu* emerge como realidad que no es sólo sustancia –y contenido pleno al modo del género supremo spinoziano– sino sobre todo Sujeto y, como tal, inmediato, vigente, mediado e individual⁶. Por este motivo, no es suficiente que surja desde una animalidad espiritual, en algo así como un organismo con alas, aunque sin patas para aterrizar, ni cola para estabilizarse en el vuelo. El *Espíritu* constituye la base ontológica que desarrollará un proyecto al que los humanos denominamos cultura (*Bildung*). Puesto que, precisamente en la formación –configuración (*Gestaltung*)– se juega el papel determinante de una experiencia completa, que quiera ser algo más que mera existencia, en los tres niveles en que la considera Hegel: a) como tal existencia; *Bestehens* y duración *Bestand*; b) en el plano subjetivo-objetivo: bien como *Seiendes* –

³ “La esencia que es en y para-sí, que se representa al mismo tiempo como conciencia real que como en sí misma, es el *Espíritu*” *G.W. 9 (Phä)*, p.238, líneas 25-27 (J. Redondo, p.538)

⁴ “El primer mundo del espíritu es el reino que se propaga de su *Dasein* destruido y de la certeza particularizada (*vereinzelt*) de sí mismo” *G.W. 9 (Phä)*, p.315, líneas 28-30 (J. Redondo, p.686). A este respecto Artola nos dice: “Tengamos bien en cuenta que el ser-ahí o *Dasein* no es una añadidura accidental a dicha realidad indeterminada, sino su necesaria concreción, a fin de poder ser tenido en cuenta dentro del orbe total del *Espíritu* o, en términos de la ontología hegeliana, de la idea absoluta” Artola (1970), art. cit., p.474.

⁵ “En vez de Figuras sólo de la conciencia, serán figuras de un mundo (*Welt*)” *G.W. 9 (Phä)*, p.240, líneas 6-7 (J. Redondo, p.541)

⁶ El problema consiste en que el *Espíritu* se despegue de la Sustancia porque es lo-otro de ella. Esta acción conlleva movimiento, determinación, retorno y finalmente subjetividad: “Esta eliminación (*Auflösung*) y particularización [aislamiento] (*Vereinzeltung*) de la esencia es el momento de la acción y del *Selbst* [mismidad] de todo; es el movimiento y el alma [como protoespíritu] (*Seele*) de la sustancia y la esencia universal originada (*bewirkt*)” *G.W. 9 (Phä)*, p.239, líneas 11-14 (J. Redondo, p.538). A este respecto nos dice Wiehl: “Una transformación de la ontología, en efecto, de la sustancia a otra del sujeto. Cuando Hegel criticaba, del mismo modo, a la ontología antigua y moderna como ontología sustancial, entonces esto sucedía en la conciencia de una diferencia epocal existente filosófica, que comprende (*einschloss*) una valoración (*Bewertung*) y, al mismo tiempo, [que se produce] a favor de la ontología antigua” Wiehl (1988), art. cit., p.125.

que es el viviente particular— bien como *Existenz* —objetiva e inmodificablemente; y c) incardinada, aunque apegada a las cosas —y a sus propiedades— como *Dasein*⁷. No obstante, a partir de ellas surgía —desde el fondo mismo de la moralidad— la sustancia del *Espíritu* y, por tanto, la individualización más completa que podamos contemplar en toda la experiencia.

El *Espíritu* emerge inmediatamente de la sustancia moral del Pueblo, aunque no termina de hacerlo por completo⁸. Puesto que le falta *determinación* (*Bestimmung*), aunque no contenido interno. Esta carencia se suplirá con un desarrollo que, sólo la experiencia y la exteriorización en la cultura —que es algo más que una tribu o un pueblo— determinarán su realidad. Podríamos decir, que al *Espíritu* le falta mundo, es decir, experiencia donde ser-pleno. Precisamente por este hecho, al *Espíritu* se le caracteriza como mundano, puesto que dicho adjetivo no significa más que su residencia plena en aquello que le rodea y le constituye⁹.

Entonces, si el *Espíritu* es lo más concreto¹⁰ y, por tanto, incardinado e individualizado en la realidad —salvo el *Dasein*— todas las demás realidades, sobre todo las que se ubican con anterioridad a su nivel constitutivo, comportarán un carácter abstracto contrario sustancialmente al suyo propio. De hecho, toda la realidad anterior a la espiritual se contempla, desde el *Espíritu* mismo, como el desarrollo sucesivo de sus momentos esenciales desplegados completamente en la *Conciencia*, la *Autoconciencia* y

⁷ Tengamos en cuenta que, sobre todo en los tres primeros capítulos de la *Fenomenología del Espíritu*, la referencia se establecía entre el yo y la cosa —cualitativa—, entre la cosa y sus propiedades —cuantitativamente— y entre el yo y la categoría —Capítulo V. Dicha referencia renueva aquello que en el Capítulo I correspondía con el Ahora (*Jetzt*), que se atenía al elemento constante de la realidad determinada y que ahora lo hará con el presente (*Gegenwart*) en tanto que realización mundana de la presencia estable del *Espíritu* en el mundo: “La categoría contemplada (*angeschaute*), la Cosa (*Ding*) que se encuentra, entra (*tritt*) en la Conciencia como el Ser para-sí del Yo, que se sabe en la esencia objetual como el *Selbst* (mismidad)” *G.W. 9 (Phä)*, p.238, líneas 11-14 (J. Redondo, p.537). En cuanto a la relación del *Espíritu* con el tiempo, Wandschneider/Holse nos lo aclaran en “Die Entäusserung der Idee zur Natur” In *He-Stu*, nº18 (1983), pp.173-199: “Primeramente ha de constatarse que, para Hegel el tiempo tiene desde antaño, una afinidad propia con el espíritu. Una tal correspondencia se produce, por ello, en el contexto formal en que el tiempo es, en cierto modo, una pre-condición (*Vorverweis*) que remite a aquella primera superación completa del espíritu en la naturaleza totalmente” Wandschneider (1983), art. cit., p.186.

⁸ “El *Espíritu* es la vida moral de un pueblo, en tanto que es su verdad inmediata; el individuo que es [su] mundo” *G.W. 9 (Phä)*, p.240, líneas 1-2 (J. Redondo, p.541)

⁹ “El mundo significa para Hegel la totalidad exterior a la conciencia, pero concreta y determinada por la conciencia misma. Por esta razón la primera forma espiritual es la del individuo que es un mundo, esto es, la unidad racional que ha conformado un mundo inmediatamente. Es el mundo de la ciudad antigua, la eticidad” Artola (1970), art. cit., pp.469-70.

¹⁰ “Esta conciencia tiene su esencia en el *Espíritu* simple y la certeza de sí misma en la realidad de su espíritu, que es el pueblo al completo y, por ello su verdad inmediatamente, que no es algo que no sea real, sino que existe y vale (*gilt*) en un *Espíritu*” *G.W. 9 (Phä)*, p.242, líneas 14-17 (J. Redondo, p.544)

la *Razón*¹¹. Frente a ellas, el *Espíritu* desarrolla, a partir de sus características constitutivas, la proyección sobre la realidad –precisamente la realidad externa de la *Razón*– en que consiste el mundo. De este modo el *Espíritu* se encuentra vivificado (*belebend*), hecho que quedó expuesto en la *Autoconciencia* y que se aplica a toda relación (*Verhältniss*) de contenido¹² que se encamine más allá de la mera referencia (*Beziehung*).

El *Espíritu* vivificado existe plenamente en la realidad, tanto que es capaz de generar, por sí mismo, el contexto en que se desarrollará; la experiencia que le sirve como espacio de juego. Esto sólo lo puede llevar a cabo de dos formas:

a) como *Cultura (Bildung)*, en cuyo mundo se abre y despliega (*Verbreitung*) como elemento de la realidad (*Wirklichkeit*), a través de dos estratos bien diferenciados. El primero de ellos es la comprensión (*Einsicht*) y el segundo la Ilustración (*Aufklärung*). Ambos son las herramientas que emplea el *Espíritu* para dotar de valor a la parcela de la realidad que se nos da desde nuestro nacimiento y que, casi por sí sola, determina lo que seremos en un futuro más o menos inmediato. En este sentido, lo que nos jugamos corresponde –como correspondió en los tres primeros capítulos de la *Fenomenología*– con la conciencia.

b) como *Creencia (Glauben)*, cuyo espacio de juego es la esencia y cuyo elemento inmediato es el pensamiento. En este nivel se juega la lucha entre las dos instancias tradicionales del Más allá (*Jenseits*) y el más acá (*Diesseits*) –la mundanidad– por medio de las cuales opera la moralidad *manifestamente*. Su herramienta fundamental consiste en –paradójicamente– el retorno (*Rückkehr*) al que se ve sometido ya que responde, en última instancia, al contenido de la autoconciencia.

Por tanto, el *Espíritu* emerge desde muchos estratos distintos, prueba de que posee el contenido más diversificado que podamos encontrar en toda la realidad. El hecho paradójico de su surgimiento no obsta para que sea la realidad privilegiada, a través de la cual se vean las precedentes y, sobre todo, las siguientes.

¹¹ “El *Espíritu* es, por tanto, la esencia real absoluta que se porta a sí misma (*selbsttragende*). Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones mismas; son en lo que [el *Espíritu*] se analiza, distingue sus momentos y se demora al singularizarlos” G.W. 9 (*Phä*), p.239, líneas 15-17 (J. Redondo, p.538).

¹² Wiehl nos aclara que existen hasta tres niveles de relación que se conectan, respectivamente entre sí, para ofrecernos la realidad del *Espíritu como entelequia de la naturaleza*. Por tanto tendremos una relación: a) entre la naturaleza y la exterioridad, b) como reflexión –señalado ya en la nota 2 del presente apartado– y c) como capacidad de manifestación de la relación de verdad (*Wahrheitsverhältniss*) –hecho que señalaremos en su perspectiva de retorno.

4.7.1. La sustancia moral se constituye como herencia de una realidad exteriorizada.

Pocos son los elementos que definen completamente la realidad del *Espíritu*, con la contundencia que requiere su contenido. Me refiero a la herencia constitutiva que, desde el Capítulo V *Razón* se traslada al VI *Espíritu*, mediante el reconocimiento (*Anerkennung*) y la individualidad. Ambos son los medios, a través de los cuales el *Espíritu* se vincula con el contenido sustancial del cual emerge¹³. Que el *Espíritu* sea Sujeto implica que la Sustancia de la que parte se encuentre enajenada (*sich entäussert*)¹⁴, esto es, más allá del ser-uno al mismo tiempo que, más allá del ser-múltiple. De este modo el *Espíritu* se muestra en la realidad del mundo –asunto que pudimos ver en la *Razón*– como superación de las instancias anteriores y, por tanto, en un nivel superior que las abarca a ambas, como extremo –la Conciencia– o como medio –la Autoconciencia. Por tanto, más allá de la *Razón* –muestra de la exteriorización y construcción de la realidad interno-externa– se encuentra el *Espíritu*. Esta realidad, comienza a constituirse en el momento en que la individualidad se despega de su contenido sustancial, al cual abandona definitivamente, para adoptar una posición esencial diferente, cuyo fundamento es vital y moral (*lebendiges und sittliches*). Por ello, el reconocimiento es el elemento que actúa de baliza indicadora del nivel en que se encuentra cada individualidad¹⁵. Sólo cuando ésta es plena, comenzará el desarrollo del *Espíritu*: “Pero por aquello que soy reconocido, me igualo principalmente con todo lo contrario de lo que excluye”¹⁶. En efecto, aquella realidad que se encuentre reconocida, poseerá la capacidad de abarcarlo todo –al menos con su acción e impulso– y nada le resultará ajeno e impropio. Por este motivo, el *Espíritu* es un elemento mundano,

¹³ “La sustancia moral es, por tanto, en esta determinación (*Bestimmung*) la sustancia real, el espíritu absoluto realizado en la multiplicidad de la conciencia que existe (*daseiend*)” *G.W. 9 (Phä)*, p.242, líneas 5-7 (J. Redondo, p.544). A este respecto comenta Wiehl: “Entonces no se distinguen sólo distintas capacidades y efectividades del alma (*Seele*) [además de] objetos correspondientes, que están regidos (*gerichtet*) en dicha capacidad y efectividad, sino que estas distintas capacidades y acciones corresponden a almas distintas o sujetos, como pretende la teoría especulativa hegeliana de la subjetividad: almas vegetales, animales y humanas, bajo las que se admiten (*zugestanden*) incluso ambas ulteriores denominaciones, la capacidad y efectividad actual de la percepción” Wiehl (1988), art. cit., p.123.

¹⁴ “El desarrollo de estas formas espirituales obedece a una doble clave. Por una parte, es el resultado de un ritmo metodológico conocido: inmediatez, alienación y retorno a la unidad” Artola (1970), art. cit., p.470.

¹⁵ “La filosofía es para Hegel, según la filosofía del espíritu, su concepto universal meta-histórico. Su tarea es, por tanto, conocer la esencia del espíritu, al mismo tiempo que, como tal, y en su contexto con la naturaleza. Por ello se establece, al mismo tiempo, la tarea de indagar (*ermitteln*) el concepto del conocimiento filosófico y con este concepto, hacerlo al mismo tiempo, al concepto del concepto, que corresponde con aquél contexto esencial y es capaz de ser regido por él mismo” Wiehl (1988), art. cit., p.124.

¹⁶ *G.W. 9 (Phä)*, p.234, líneas 1-3 (J. Redondo, p.531).

individualizado y concreto en la realidad, porque pertenece a ella plenamente y no se abstiene ni desecha por completo, ninguno de sus planos. Tan sólo los visita, residiendo en ellos con mayor o menor adecuación¹⁷.

El esquema que desarrolla el *Espíritu* consiste en la extracción y separación de su realidad respecto de los extremos y el medio correspondiente a su reflejo especulativo. En este sentido opera con la siguiente forma proposicional, al modo de equivalencia básica de su propia realidad: Conciencia=Autoconciencia=Conciencia. Notemos que, por un lado, la Autoconciencia se encuentra en el centro de su realidad. Este hecho implica que el *Espíritu* está plenamente mediado en la experiencia. En segundo término, los extremos –a los que corresponde la conciencia– denotan una escisión básica (*Entzweiung*) que los ubica irreconciliablemente alejados el uno del otro¹⁸. Este es el proceso que lleva a cabo el *Espíritu*. Aquél que rastrea su origen – como decimos incompleto– en la realidad que le precede –Conciencia, Autoconciencia y Razón– y le proyecta hacia un futuro que no es otra cosa que presente (*Gegenwart*)¹⁹. Dicho proceso consiste en la separación definitiva de la Sustancia –de la que proviene–

¹⁷ Este hecho llega incluso a lo propio del *Espíritu*, que consiste en la diferencia esencial entre su ubicación como *Dasein* y su realidad en el mundo. Hegel lo señala en el siguiente texto: “Lo que yo poseo (*besitze*) es una cosa, es decir, un ser para otro, completamente universal e indeterminado al ser sólo para mí; que yo lo poseo contradice sólo a su coseidad universal” *G.W. 9 (Phä)*, p.234, líneas 3-5 (J. Redondo, p.531). Como podemos ver, la posesión de una realidad no implica más que su residencia temporal –y, en este sentido efímera– en ella. Si trasladamos este hecho al *Espíritu* emergente, podremos comprobar que, precisamente a través de su propiedad –el mundo entero– muestra el carácter efímero de su residencia en él. Mundo y *Espíritu* se copertenece tanto como la Cosa y el *Dasein*. Hegel lo señalaba ya en *Filosofía Real* cuando nos decía: “Una estaca clavada en una isla indica que yo quiero haber tomado posesión de ella”. “Ein Pfahl auf einer Insel eingeschlagen bedeutet, dass ich Besitz will von ihr genommen haben”. *G.W. 8 (F.R.II)*, p. 199, líneas 20-21 (Ripalda p.177). Clavar una estaca –o proclamar un decreto– consiste en algo más que realizarlo, ya que en este proceso se juega nuestro propio reconocimiento. Y esto es lo que importa, no sólo ser-reconocido, sino sentirse como tal reconocimiento.

¹⁸ Llega a ser tal la separación que Hegel reconocerá en este mismo capítulo, aunque un poco más adelante, que el Ser se encuentra entre dos nada: aquella de la que surge y la que queda, después de que ha perecido: *G.W. 9 (Phä)*, p.304, líneas 10-14 (J. Redondo, p.662). Puesto que no es otro asunto al que se refiere más que a la mencionada y, ulterior, derivación especulativa.

¹⁹ Un presente que se hace pasado y futuro ya que constituye la propiedad más elemental del *Espíritu*. Este hecho se puede ver desde dos perspectivas fundamentales. La primera de ellas consiste en que el presente constituye el espacio donde la moralidad puede desarrollarse como realidad: “En el presente la moralidad se toma como existente y la realidad (*Wirklichkeit*) se establece de tal modo que no pueda encontrarse en armonía con ella” *G.W. 9 (Phä)*, p.333, líneas 13-15 (J. Redondo, p.720). Por tanto, el presente es la sustitución de la inmediatez que nos proporcionaba –en figuras anteriores– el *Dasein*. Y, en segundo término se establece la disimetría establecida entre la realidad y la moralidad: “Al mismo tiempo es la realización completa (*Vollbringung*) de la acción para la conciencia, [puesto que] ella es el presente de esta unidad de la realidad y del fin” *G.W. 9 (Phä)*, p.333, líneas 20-22 (J. Redondo, p.720). Dicha disimetría no representa otra cosa que la importancia del fin en la acción. Hecho que veremos explicado convenientemente en el apartado que dedicamos a la búsqueda que realiza el *Espíritu* de lo cierto en sí mismo, o la moralidad.

y su constitución plena como Sujeto –como individualidad mediada²⁰. Y, precisamente por este motivo, comienzan los problemas.

4.7.1.1. Nivel máximo de elevación del *Espíritu* en la realidad.

El primero de ellos consiste en una advertencia previa, frente al proceso de constitución de la cultura y la ilustración, a partir de la realidad del *Espíritu*. Cuanto más alto se eleva tal realidad, más se aleja de la sustancia y mayor es el peligro de que no sepa “retornar” a ella finalmente –ya que este es el objetivo último de la *Fenomenología del Espíritu*: exteriorización y retorno²¹. Para solventar este problema, Hegel asentará su concepción del *Espíritu* en el mundo moral, sin otro motivo que el de apegarlo lo más posible a la tierra. Esto es, al pueblo y a la moralidad que lleva consigo. En este sentido surge la *Familia* como elemento de concreción moral: “de la realidad del Pueblo”²². Por tanto, no hay más que circunstancias mundanas que atan al *Espíritu* a su realidad, tanto que determinarán incluso las leyes ‘humanas y divinas’²³. Lo único que nos queda realmente claro es que la limitación de la individualidad en la mundanidad –del *Espíritu* emergente– pasa por su muerte, es decir, por la anulación de sus fuerzas pulsionales. El *Espíritu* se representa entonces como la fuerza emergente que, desde la sustancia del pueblo, se reconoce como individualidad plena. Esto sólo lo puede llevar a cabo enajenándose de ella, esto es, siendo su alteridad más absoluta²⁴. Este es el principio de la vitalidad (*Lebendigkeit*) en el regir (*Regierung*) la realidad:

²⁰ La tarea del *Espíritu* consiste en mostrar dicho proceso: “Aquí se produce, sin embargo, una dificultad: la procesualidad corresponde con el viviente (*Seiendes*) natural, porque y en tanto que ocupa una existencia espacial –en contraposición con la idea. Aunque el espíritu, como fuera significante, no pertenece, como tal, a la naturaleza, sino que se introduce ulteriormente en la determinación de la idea (‘idealidad’ del espíritu)” Wandschneider (1983), art. cit., p.186.

²¹ El Capítulo VI se encuentra lleno de estas advertencias que cristalizarán en la sección que, modestamente, considero de las más esclarecedoras –junto con el *Prólogo*– de toda la *Fenomenología del Espíritu*. Me refiero a la *Libertad absoluta y el Terror* G.W. 9 (*Phä*), pp.316-323 (J. Redondo, pp.688-702). En ellas se verá claramente el peligro real de la ausencia de límites –salvo los autoimpuestos– que el *Espíritu*, en su acción incansable, no puede siquiera reconocerse como tal. La carencia de reconocimiento se denomina tiranía y su resultado es el terror y la nada. Es decir, la ausencia de contenido –moral– real, de un mundo frío y “sin más significación que la de cortar la cabeza de una col o de beberse un sorbo de agua” mentado un poco más adelante en G.W. 9 (*Phä*), p.320, líneas 12-13 (J. Redondo, p.695).

²² G.W. 9 (*Phä*), p.243, línea 3 (J. Redondo, p.546). Al mismo tiempo que todos los integrantes de la familia: padre, mujer e hijos, no son más que universalizaciones de este o aquél integrante como podemos ver en: G.W. 9 (*Phä*), p.247, líneas 31-33 (J. Redondo, p.554).

²³ Véase especialmente G.W. 9 (*Phä*), p.242, líneas 18-22 y 26-27 respectivamente (J. Redondo, p.544).

²⁴ “Entonces se transforma la unidad sustancial de espíritu y naturaleza. De dicha unidad será la unidad de la subjetividad del espíritu. Después espíritu y naturaleza no serán más modos de ser originalmente iguales, cuya esencia se entreteje (*verwoben*) en su interior. Fundamento de una transformación mediada de la dialéctica, el concepto será, en aquella unidad, la entelequia y autoposición (*Selbsttätigkeit*) del espíritu absoluto. Dicha [autoposición] extráe la naturaleza de sí y la contrapone como ‘lo otro de sí mismo’ ”Wiehl (1988), art. cit., p.125.

“La comunidad (*Gemeinwesen*), la Ley superior y manifiesta que vale a la luz del Sol, tiene vitalidad real en el regir, tanto en cuanto es individuo. [Dicho regir] es el espíritu real que reflexiona en sí, el *Selbst* simple del todo de la sustancia moral. Esta fuerza simple (*einfach*) posibilita que la esencia se expanda igualmente en su desglose (*Gegliederung*) y de dar a cada parte existencia y Ser para-sí propio. El *Espíritu* tiene en esto su realidad o su *Dasein* [puesto que] la familia es el elemento de dicha realidad”²⁵.

Semejante mezcla de temas y elementos; familia, espíritu, individualidad, etc., cristalizan en una comunidad a la que Hegel asocia con la esencia de lo real ya que es, por un lado común (*Gemein*) y, por el otro, requiere de un complemento que sólo la esencia (*Wesen*) puede ofrecerle. Dicha asociación comporta, como podemos ver, tanto el origen del *Espíritu*, su atención al contenido del que parte como, finalmente aquella realidad a la que se vincula. A partir de estos elementos surgirá un conjunto de relaciones morales que comienzan –como lo hicieron ya en el Capítulo V– con el ‘orden establecido’, la ‘virtud’ y el ‘equilibrio y la legalidad’.

En cuanto al orden establecido, queda definido como: “orden y Derecho de la independencia”²⁶. En cuanto a la virtud, podemos ver claramente el paralelo que representa con respecto a la *Razón*: “La Virtud es la ley en los corazones, en tanto que ley de todos los corazones, la conciencia de saber del *Selbst* (mismidad) como orden reconocido universal”²⁷. Finalmente en cuanto a la legalidad: “Dicho equilibrio (*Gleichgewicht*) puede ser sólo por ello vital, tal que lo desigual surja en él y se restituya (*zurückgebracht*) a la igualdad desde la legalidad”²⁸. Una vez más la mezcolanza de temas comporta un elemento común: el mantenimiento de lo real –de la sustancia moral– expresado en estos tres niveles concretos que son el orden establecido, reconocido y la legalidad. Ambos expresan el deseo de que ‘todo siga igual que siempre’. Vano intento para la mayor de las individualidades en que consiste el *Espíritu*.

El *Espíritu* encuentra una solución anticipada en parte, que le coloca al nivel adecuado en que debe ubicarse, si quiere residir en todas las realidades mundanas: “El *Espíritu* rechaza (*abwehrt*) a través de esta eliminación de la forma de la existencia (*Bestehens*), el hundimiento (*Versinken*) en el *Dasein* natural de lo moral y mantiene [al

²⁵ G. W. 9 (*Phä*), p.246, líneas 1-6 (J. Redondo, p.552). Completando dicho comentario Wiehl aclara: “Y la efectividad (*Wirksamkeit*) actual, la entelequia del espíritu es, con respecto a este fenómeno, fundamento del movimiento y del conocimiento. Entonces, en aquél fenómeno, la esencia de una vitalidad y cada modo específico del espíritu, se encamina a la expresión”. Wiehl (1988), art. cit., p.122.

²⁶ G. W. 9 (*Phä*), p.246, línea 17 (J. Redondo, p.552).

²⁷ G. W. 9 (*Phä*), p.249, líneas 18-20 (J. Redondo, p.558).

²⁸ G. W. 9 (*Phä*), p.249, líneas 32-33 (J. Redondo, p.558).

mismo tiempo que] supera al *Selbst* de su conciencia en la libertad y en su fuerza”²⁹. La solución sólo se nos muestra al completo, cuando tomamos al reconocimiento como el elemento propio –autorre restrictivo– de la realidad espiritual. En él encuentra su equilibrio y destino (*Schicksaal*), en forma de momento privilegiado:

“La indiferencia de la singularidad y la contingencia moral misma no han existido (*vorhanden*) por ello en esta relación; sino que el momento del *Selbst* que reconoce y es reconocido singularmente permite afirmar aquí su derecho, porque está reunido con el equilibrio de la sangre y la referencia desidiosa (*begierdeloser*)”³⁰.

4.7.1.2. Asentamiento y firmeza del *Espíritu*.

Por tanto, el *Espíritu* no tiene más remedio que constituirse con firmeza, si no quiere desmenuzarse por el camino. Puesto que éste es el segundo peligro al que se ve sometido. Tengamos en cuenta que alejarse –enajenarse (*sich entäussert*)– de la Sustancia implica una pérdida de contenido irremplazable. Mucho más si la realidad espiritual pretende ser el sujeto de su acción en la experiencia –o su individualidad plena³¹. Precisamente la individualidad –y el individualismo– son los grandes temas de la contemporaneidad puesto que, quienes se conocen como privilegiados –y se exteriorizan como si la realidad les debiese el que residieran sobre ella– no se reconocen, sin embargo, como tales:

“Ambas esencias del mundo moral tienen su individualidad por ello en la autoconciencia natural distinta, porque el espíritu moral es la unidad inmediata de la sustancia con la autoconciencia; –una inmediatez que aparece por el lado de la realidad y de la distinción, al mismo tiempo como el *Dasein* natural de [dicha] distinción”³².

El hecho del reconocimiento les ataría, inexcusablemente a la realidad –al mundo– y tendrían que admitir que, por el hecho de ser individuos, son mundanos. Su acción no tendría más peso que otra sino que sería, tan sólo, un momento diferente dentro de la determinación³³. Por este motivo se contempla a la conciencia como la

²⁹ *G.W. 9 (Phä)*, p.246, líneas 21-23 (J. Redondo, p.553).

³⁰ *G.W. 9 (Phä)*, p.248, líneas 5-9 (J. Redondo, p.558). “La acción moral de la conciencia, sin embargo, no es capaz, sin más, de lograr aquel reconocimiento que es necesario, para que pueda decirse, en verdad, que es una acción espiritual. Una vez más Hegel hace hincapié en el carácter determinado que lleva consigo toda acción. Ahora bien, la determinación se contraponen a la libertad que la conciencia de sí, como *Gewissen*, tiene frente a todo contenido” Artola (1970), art. cit., pp.480-81.

³¹ “Por mor de esa unidad la individualidad es la forma pura de la sustancia” *G.W. 9 (Phä)*, p.253, líneas 24-25 (J. Redondo, p.565).

³² *G.W. 9 (Phä)*, p.248, líneas 22-27 (J. Redondo, p.558).

³³ Resulta notable cómo el desarrollo de la contemporaneidad –como herencia directa de la cultura inglesa– corre paralela a la creación de *clubes*, cuyos miembros pertenecen a ellos por exclusión (*Ausschliessung*), esto es, a través de una selección frente a los que ‘por sus características’, no son

acción y sustancia moral de la realidad del *Espíritu*. Ya que es el extremo desde donde surge y se desarrolla su acción propia. Dicha acción –independientemente de la instancia de la que proceda– consiste siempre en una proyección polar y, por tanto, efectiva de una realidad con contenido. Pero, como el *Espíritu* carece de dicho contenido, ya que se separa conscientemente de él y la moralidad –como parte de la acción– no puede inventarlo ni extraerlo de cualquier sitio, puesto que resultaría artificial o arbitrario, no tiene más remedio que hundirse en él, como nos dice Hegel, hasta que se ahoga:

“La conciencia moral ha bebido (*getrunken*) en el caliz (*Schaale*) de la sustancia absoluta el olvido de toda unicidad (*Einseitigkeit*) del Ser para-sí, de su fin y concepto propio (*eigentumlich*) y, por ello, ahoga (*ertränkt*) en esta laguna Estigia, al mismo tiempo, toda esencialidad propia y significación independiente de la realidad objetual”³⁴.

El *Espíritu* quiere olvidar la sustancia y el contenido del que proviene, puesto que obstaculizan su carrera imparable por la adquisición de la individualidad plena en el mundo. Pero, precisamente dicho olvido y abandono, le obliga a hundir aun más si cabe sus raíces en lo moral, ya que, fuera de su ámbito se encuentra perdido, desorientado y se reconoce como vacío: “Lo moral, en tanto que esencia absoluta y fuerza no puede experimentar (*erleiden*) ninguna inversión (*Verkehrung*) de su contenido”³⁵. Así las cosas, el *Espíritu* tiene que contar con la moralidad, aunque sólo sea como la expresión formal del contenido de la sustancia, que ejerce de referente inmediato para toda acción que quiera mostrarse como completa. De este modo, cada acción moral contribuirá al acrecentamiento de la realidad. Tanto da que sea positiva, en cuyo caso no conlleva mayores problemas, como que sea negativa –culpable– y responsable completamente de ella³⁶. Precisamente la paradoja propia de la moralidad consiste en el abandono de la

merecedores de serlo. En el Club el ‘socio’ o integrante (*Mitglieder*) se encuentra plenamente individualizado al creer reconocerse, por una o varias características personales –sea dinero, raza, status social, idioma etc. Dichas características determinan, a la vez que excluyen, el resto de la realidad. Quieren ser islas dentro de la mundanidad, cuando no se percatan de que tan sólo son penínsulas, cuya conexión con lo que les rodea, aunque pequeña, existe. A este respecto J. Bohnert nos aclara en “Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft im Naturrechtsaufsatz von 1802” In *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35:3/4 (1981: Juli/Dec), pp.531-551, las implicaciones que tiene el ser miembro de una sociedad: “La sociedad burguesa es la oposición a la positividad del organismo ético [en el *Naturrechtsaufsatz*]. Es la esfera de la singularidad, de la variabilidad, determinaciones (*Bestimmtheiten*), sentimientos, necesidades, moralidad y del criminal (*Verbrechen*). Es lo negativo y ha de ser el segundo estadio, en tanto que sus miembros integrantes (*Mitglieder*) tienen la limitación y necesidades [dentro] de su contenido vital” Bohnert (1981), art. cit., p.548.

³⁴ G.W. 9 (*Phä*), p.253, líneas 11-15 (J. Redondo, p.565).

³⁵ G.W. 9 (*Phä*), p.253, líneas 18-20 (J. Redondo, p.565).

³⁶ “Por medio de la acción se ofrece la determinación (*Bestimmtheit*) de la moralidad, la certeza simple de ser la verdad inmediata y ubica la separación de sí misma, en sí como lo activo (*Tätige*) y en lo que surge

inocencia (*unschuldig*), cuya acción consistiría, simplemente en no hacer nada. Tal ausencia de acción nos lleva a desestimarla de la realidad del mundo³⁷. Sin embargo el culpable (*schuldig*), es aquél que actúa sólo bajo su propio interés, porque posee un contenido consistente, que tendrá que ser evaluado de acuerdo con aquella realidad que consiga determinar. Hasta un niño se percataría de ello, ya que su acción es siempre interesada. Es la cultura –la educación en valores– lo que les enseña a compartir y ser generosos con los demás. Difícil tarea que algunos, incluso, no consiguen aprender a lo largo de su vida.

Estas características sólo nos muestran la conjunción de tres elementos: la acción, el fin y la realidad. Depende de cómo los conjuguemos, mantendremos su coherencia interna frente a los desasosiegos propios de las morales prácticas –de los sistemas morales racionales– que buscan la armonización de la acción respecto del fin –meramente formal– aunque racionalmente. Este es el caso de Kant.

Frente a esta concepción, Hegel propone una adecuación más genérica aunque, por ser tal, se encuentre completamente reconocida e inserta plenamente en la realidad. En ella, el reconocimiento juega el papel positivo de acción eficaz, al mismo tiempo que constituye el límite restrictivo del *Espíritu*, donde se separa conscientemente el fin de la realidad. En caso contrario, sólo podríamos realizar acciones conformadas de antemano a un fin:

“Lo que es moral, tendría que ser real; entonces la realidad del fin sería el fin de la acción. La acción corresponde justamente con la unidad de la realidad y de la sustancia que, a su vez, corresponde con que la realidad no es contingente en la esencia, sino que no se reúne con ella de otro modo que [como] derecho verdadero. La conciencia moral ha de reconocer su enfrentamiento por mor de su realidad y de su acción, como la suya propia que reconoce su culpa”³⁸.

contrapuesto para la realidad (*Wirklichkeit*) negativa” *G.W. 9 (Phä)*, p.254, líneas 4-7 (J. Redondo, p.566).

³⁷ “Inocente (*Unschuldig*) es, por tanto, sólo la pasividad (*Nichttun*), como el Ser de una piedra, no de un niño” *G.W. 9 (Phä)*, p.254, líneas 17-18 (J. Redondo, p.566). Notemos que la contraposición que se lleva a cabo Hegel en el concepto de acción incluye al inocente y al culpable, vinculados por el término alemán *schuld*. Tengamos en cuenta que en castellano se pierde el sentido que Hegel quiere ofrecernos. Aquél que actúa es responsable –y culpable– de lo que está haciendo, independientemente de ser consciente de ello. El refrán: “el infierno está plagado de buenas intenciones” ilustraría claramente nuestro ejemplo”. Por ello Artola especifica: “En última instancia, la reconciliación no es un remedio a una inocencia que pudo haber existido. No puede existir inocencia. El mal es necesario como momento del proceso. Pero la reconciliación es su disolución” Artola (1970), art. cit., p.492.

Completando el sentido de la acción y la pasión, Bienstock comenta en “Zu Hegels erstem Begriff des Geistes” In *He-Stu* n° 24 (1989), pp. 27-54: “Este punto de origen, que Hegel denomina también ‘punto de origen de la conciencia común’, presupone una oposición entre sujeto y objeto, entre el ‘polo de la acción’ y ‘el polo de la pasividad de la conciencia’ (...) es válido comprender que la conciencia no es otra cosa que ‘espíritu’ o, mejor dicho, ‘concepto del espíritu’ ”. Bienstock (1989), art. cit., p.27.

³⁸ *G.W. 9 (Phä)*, p.255, líneas 32-37 (J. Redondo, p.569).

El proceso de exteriorización del contenido del *Espíritu* –o enajenación de la sustancia– conlleva un deseo consciente de alcanzar, por medio de sus acciones, un reconocimiento que sea pleno en el mundo. Y, desde allí, alzarse como única realidad que posea una vigencia tal, que le permita determinar el mundo con un solo movimiento³⁹. Este es el proyecto de la Ilustración, una cuestión de libertad, igualdad, y fraternidad. Precisamente este último elemento es el que nos iguala a todos los integrantes del ‘pueblo elegido’ –el pueblo ilustrado, racional– capaz de llevar a cabo un proyecto tan ambicioso. La fraternidad es, cuando menos, la característica básica –fundamental– de la ilustración, puesto que lo que nos hace *hermanos* –e hijos de la misma madre; la *razón*– nos puede llevar a una lucha fratricida⁴⁰. Nuestro destino consiste en la búsqueda de nuestra sustancia –de nuestra identidad– expresada en la doble característica que posee el espíritu: la individualidad y la comunidad⁴¹. Ambas colaboran efectivamente para la producción del mundo real, vivido y reconocido que será *nuestra ilustración*. Y que cristaliza, a continuación en el Estado de Derecho.

4.7.1.3. Inserción en el derecho y legalidad: el contexto del *Espíritu*⁴².

El tercer problema al que se enfrenta Hegel –respecto de la instauración del *Espíritu* en la realidad– nos lo ofrece la constitución moral del Estado de derecho. No hay otro camino para alcanzar un reconocimiento pleno que el del Derecho y la legalidad. Ahora bien, tengamos presente qué representa –e implica– cada uno de estos términos cuando quieren llevarse a cabo completamente. En primer lugar, alcanzar un reconocimiento pleno implica dos acciones básicas: una autolimitación en la pretensión

³⁹ Por este motivo, comenta Hegel: “Su victoria (*Sieg*) es principalmente, su propio hundimiento (*Untergang*)” *G.W. 9 (Phä)*, p.258, líneas 8-9 (J. Redondo, p.574). Querer ganarlo todo en la realidad conlleva el peligro de perderla en la misma medida. Por ello es necesario una restricción que sólo puede ofrecernos el reconocimiento, como veremos en concreto en el Estado de derecho.

⁴⁰ En tal lucha, el poder y la facción se encuentran separados sólo por el lugar que ocupan: “La comunidad (*Gemeinwesen*) se mantiene a la defensiva y ofensiva de la pura singularidad (*Einzelheit*) y los hermanos encuentran su hundimiento recíproco los unos en los otros” *G.W. 9 (Phä)*, p.257, líneas 21-23 (J. Redondo, p.573). A continuación Hegel nos dice: “El lado negativo de la comunidad, que reprime interiormente la particularización (*Vereinzelung*) de los individuos y exteriormente la acción misma, tiene en la individualidad sus armas” *G.W. 9 (Phä)*, p.259, líneas 25-27 (J. Redondo, p.577). Esta llamada a las armas de la individualidad refleja el carácter opuesto de los que actúan legítimamente, frente a los que lo hacen sin tal condición.

⁴¹ “Entonces un pueblo es incluso individualidad y tan esencial sólo para sí, que las otras individualidades son [también] para él, [por eso] se saben excluidas y dependientes de él” *G.W. 9 (Phä)*, p.259, líneas 22-25 (J. Redondo, p.577).

⁴² “Mientras que en el *Naturrechtsaufsatz* se hace comprensible el contexto del derecho y de la autodeterminación del pensamiento, Hegel después de la publicación de su gran ‘Lógica’ en su ‘Filosofía del Derecho’, cuya representación [realizaba] como despliegue (*Ausfaltung*) del sistema según este modo, podía mostrar su lógica, por lo tanto, como figura particular (*besonders*) del *Espíritu* y mantenerla libre de tales consonantes representaciones” Bohnert (1981), art. cit., p.532.

omniabarcante del *Espíritu*, al mismo tiempo que un retorno a las instancias originales, de las cuales surge tal realidad espiritual. Por tanto, retornar consiste en descender lo más bajo posible en el orden de la sustancialidad para que, una vez en ella, seamos autoconscientes –y reconozcamos– que nuestra propia realidad, no es otra cosa que el ser-mediado –e inmediato– de acción individualizada⁴³. El retorno a la sustancia no es un deseo personal, ni siquiera una obligación asumida. Su alcance es mucho mayor, puesto que consiste en una necesidad insalvable e inapelable para la constitución de la individualidad plena. En caso contrario, cuando el individuo no quiere retornar, su constitución queda incompleta, ya que le falta el complemento que sólo puede ofrecer la acción sustancial. En este caso sólo habría exteriorización –y acción impositiva– en la realidad. El retorno, junto con el reconocimiento, son las únicas herramientas legítimas para la determinación completa de la realidad individualizada en que consiste el *Espíritu*⁴⁴.

Pero, como podemos ver, este tercer problema no concluye con un retorno de primera instancia, sino que requiere de un segundo, mucho más profundo y efectivo, puesto que atañe directamente a la realidad propia del *Espíritu*, esto es, a su mismidad: “Porque la sustancia sólo es espíritu verdadero, por eso retorna en la certeza de sí misma de aquella [sustancia] como universalidad positiva, aunque su realidad haya de ser el *Selbst* universal negativo”⁴⁵. Dicho retorno implica entonces una acción directa de la sustancia respecto del *Espíritu* y de su exteriorización. De este modo retornar sería la primera parte de un proceso donde la sustancia se convierte plenamente en sujeto –a través del elemento del *Espíritu* y del reconocimiento– para, a continuación, completarse mediante acciones –o determinaciones– adecuadas a la realidad mundana que él mismo construye.

⁴³ “Este reconocimiento expresa el desacuerdo (*Zwiespalt*) superado del fin moral y de la realidad, [como] el retorno (*Rückkehr*) al disfrute moral que sabe, que nada es válido, que no sea Derecho” *G.W. 9 (Phä)*, p.256, líneas 2-4 (J. Redondo, p.570).

⁴⁴ “La sustancia aparece igualmente en la individualidad como el pathos mismo, dicha individualidad [la] vivifica (*belebt*) [la sustancia] y se ubica por encima de ella; aunque ella sea un pathos que es, al mismo tiempo, su carácter; la individualidad moral es inmediata y se hace una con ésta, su universalidad. Ella tiene su existencia sólo en él [pathos] que hace posible no sobrevivir al hundimiento (*Untergang zu überleben*), que esta fuerza moral sufre a través de su enfrentamiento” *G.W. 9 (Phä)*, p.256, líneas 9-14 (J. Redondo, p.570).

⁴⁵ *G.W. 9 (Phä)*, p.261, líneas 4-7 (J. Redondo, p.579).

En tal realidad surge el Estado de derecho como acción estable, moral y real⁴⁶. En él, la conciencia y la autoconciencia juegan el mismo papel que en la constitución de la acción humana, ya que recubren su realidad –conciencia– o ejercen de instancia mediadora en ella misma –autoconciencia. Aunque, tengámoslo en cuenta, con la acción determinante comienza también la tiranía en el mundo. Puesto que, si no se separa la acción de la necesidad del retorno –y no se retorna en efecto– la acción continúa sin que haya límite físico –o moral– posible. En este caso la restricción se convierte, precisamente, en la ausencia de ella, con lo que podemos encontrarnos con el siguiente estado de cosas:

“Al saberse como concepto interno de todas las fuerzas reales, la autoconciencia monstruosa (*ungeheure*) es el señor del mundo, que se sabe como dios real; en tanto que sólo es lo formal mismo, no es capaz de domarlo (*vermag zu bändigen*), el libertinaje (*Ausschweifung*) monstruoso es su movimiento y autosatisfacción”⁴⁷.

Hasta aquí puede llegar un *Espíritu* que se crea absoluto en su acción determinante. Puesto que no permite que su autoconciencia mediadora sufra el tan necesario, como conveniente proceso de retorno que implica, finalmente el reconocimiento propio de su realidad. Podríamos decir que el *Espíritu* que se niega a retornar, niega a su vez la realidad que le constituye. Si dicha negación se efectúa conscientemente, nos encontramos con el caso más grave de enajenación que pueda darse: un espíritu carente de sustancia: “[Dicha autoconciencia] vale, por lo tanto, mucho más que la esencia en y para sí; este ser-reconocido es su sustancialidad; aunque ella sea la universalidad abstracta, porque su contenido de este *Selbst* frágil (*spröde*), no está disuelto en la sustancia”⁴⁸. Tomemos conciencia de que el *Espíritu* más fuerte es el que no se encuentra reconocido, porque cree que lo puede todo aunque, su victoria no consista en otra cosa que en el hundimiento –en este caso fragilidad (*Sprödigkeit*)– de su propia constitución. Éste es nuestro gigante con pies de barro.

4.7.2. Cultura, enajenación y retorno: la realidad del *Espíritu*.

El mundo que constituye la totalidad de las relaciones del *Espíritu* se llama cultura. Puesto que es la única instancia con peso suficiente como para soportar las

⁴⁶ “El problema del Derecho como una figura del *Espíritu* lo trata el *Naturrechtsaufsatz* inmediatamente, de tal modo que se aclaran las formas de Filosofía del Derecho –Derecho abstracto, Moralidad, Eiticidad en estas: Sociedad y Estado– como Unidades categoriales lógicas, donde antes no fueran de ningún modo pensables” Bohnert (1981), art. cit., p.532.

⁴⁷ *G.W. 9 (Phä)*, p.263, líneas 9-12 (J. Redondo, p.584).

⁴⁸ *G.W. 9 (Phä)*, p.261, líneas 12-15 (J. Redondo, p.580).

acciones determinadoras de sus integrantes: todas y cada una de las realidades espirituales. El mundo se compone de exterioridad que, para ser legítimamente *Espíritu*, tiene que horadar al Ser, al mismo tiempo que la individualidad: “Y el mundo tiene aquí la determinación de ser algo exterior; lo negativo de la autoconciencia. Pero este mundo es esencia espiritual, él es en sí penetración (*Durchdringung*) del Ser y de la individualidad; éste su *Dasein* es la obra de la autoconciencia”⁴⁹.

Hegel considera imprescindible que la cultura se constituya en base a las operaciones de enajenación y retorno de la Sustancia. Por lo que, cuando se produzca cualquier referencia a su contenido, la única respuesta posible será la que surja desde la Autoconciencia. En ella se juega el nivel propio de infinitud e individualidad que la mediación aporta a la *estructura de la realidad*. Como pudimos ver, el *Espíritu* mantenía la realidad como segundo nivel de concreción, incluso más básico que el de la propia autoconciencia. En este orden de cosas, nos hemos de referir al *Dasein* –que constituye el nivel básico de realidad– como elemento estable que mantiene la realidad desde su fundamento. Ante este apoyo el sujeto que ha abandonado la sustancia –y la ha disuelto– por medio de la enajenación:

“Mantiene su *Dasein* a través de la propia enajenación y liberación de contaminaciones (*Entwesung*) de la autoconciencia, la cual en la devastación (*Verwüstung*) que domina en el mundo del derecho, parece atentar contra la violencia exterior de los elementos desatados (*losgebunden*)”⁵⁰.

Este pequeño texto nos recuerda la composición escindida –y violenta– de la Autoconciencia que, para liberarse de ella, hubo de surgir otra figura nueva –la Razón– donde la precedente pudiera resolver su contenido definitivamente. Este proceso se llevó a cabo a partir de la sustancia moral –culminación del proceso de exteriorización e individualización de la realidad– completamente. Por este motivo, cuando el *Espíritu* adopta la disposición mediada de la autoconciencia hereda, junto con ella, el sentido polar y violento –de dominación– que la acompaña. Si este proceso lo trasladamos al contexto de la cultura, donde todas las relaciones se producen en el mundo real y formal de la moralidad, tendremos el campo abonado para la tiranía y la dominación unilaterales. Por ello nos vemos en la necesidad de convertir las relaciones parciales –unilaterales– en totales y, de este modo, pasarlas por el filtro del reconocimiento. Tema

⁴⁹ G.W. 9 (*Phä*), p.264, líneas 18-21 (J. Redondo, p.586).

⁵⁰ G.W. 9 (*Phä*), p.264, líneas 27-29 (J. Redondo, p.586).

que abordaremos completamente cuando lleguemos al apartado dedicado a la Ilustración.

Además, en segundo lugar, nos interesa que la operación de enajenación se corresponda, en un primer nivel, con lo que denominamos *Entwesung* o “contaminación” y, en un segundo nivel, con el de “desustancialización”. Tengamos en cuenta que si el *Espíritu* se aleja de la sustancia y la rechaza como núcleo constitutivo de su realidad, habrá de vaciarse de ella desustancializándose. Esto provoca que pierda tanto su influjo como su realidad y se adecue al lugar donde va a habitar desde ahora: el mundo que será lo propio para él. El *Espíritu* se compone, por tanto, de dos constitutivos fundamentales: la acción –y, en consecuencia, la superación de su ser-otro– y el retorno –a su realidad originaria. Ambas constituyen el reino propio de su realidad, el camino de ida y vuelta que se anticipaba ya desde el *Prólogo*. De este modo, su realidad es presente –como reflejo del ahora que fue de la conciencia– que se opone a los momentos que lo constituyen esencialmente ya que, todos reunidos forman parte de la sustancia del mundo, diversificada sólo para que pueda ser, no sólo conocida sino, sobre todo, reconocida hasta lo que su límite permita. Dicho límite no es otra cosa que el Ser mismo al que todo retorna: a) en forma de *Selbst*, de modo inmediato, b) en forma mediada, a través de la enajenación⁵¹. Este segundo retorno –en orden de aparición– es, como en el caso de la mediación, más básico constitutivamente. De hecho, los problemas de la mediación y el retorno caminan parejos dentro de la *Fenomenología del Espíritu*, ya que son temas articulares para la constitución y completud de la realidad, en este caso, del *Espíritu*.

4.7.2.1. Lo propio, lo mismo: el *Selbst*⁵².

Consecuentemente con lo que hemos expuesto en el apartado anterior, el *Espíritu* no puede ser plenamente Sujeto si no se despega de la Sustancia y se convierte en lo que es, en algo suyo, propio: “Dicha disolución, esta esencia negativa es el *Selbst*; que es su sujeto, su acción y devenir [de la disolución]”⁵³. Dispuesto de este modo,

⁵¹ *G.W. 9 (Phä)*, p.266, líneas 4-5 (J. Redondo, p.590).

⁵² “No es una experiencia de la persona, sino del *Selbst*, del sí-mismo. Ciertamente el sí mismo ostenta el valor máximo en la realidad y, por lo mismo, debe estar en unidad con todo *Selbst*, con todo sí-mismo. No es, por tanto, una búsqueda del modo de lograr la comunidad entre personas distintas, sino de mostrar la unidad universal, concreta de todos los *Selbst* en el descubrimiento de la trascendencia comunitaria del saber cierto de sí, que constituye la *Gewissen*, la conciencia moral” Artola (1970), art. cit., p.483.

⁵³ *G.W. 9 (Phä)*, p.264, líneas 30-32 (J. Redondo, p.586). “El mantenimiento de la identidad del sí mismo, del *Selbst* en lo otro es, de alguna manera, el objetivo de la Fenomenología y aún de toda la filosofía de Hegel, cuyo punto de partida es la convicción de que la intimidad, el ser-para-sí, necesita para existir un

como *mismidad*, el *Espíritu* no puede ser más que pura movilidad, esto es, acción y retorno. Pero ¿nada más?

Evidentemente no. El *Espíritu* sería sólo acción y, en este sentido, enajenación simple de la sustancia para devenir como un sujeto más en la realidad del mundo reconociéndose, en efecto, extraño a sí mismo. Entonces, la *Fenomenología del Espíritu* sería un ejercicio parcial de ascenso, cuya cima resultaría ser el propio *Espíritu*, puesto que no se podría ir más allá. Él sería la única realidad plena –y perfecta– sin la cual la experiencia se encontraría vacía de sentido, puesto que sería meramente formal. Pero eso no es lo que se nos ha mostrado en los cinco primeros capítulos de la obra. En ellos, sin la mención explícita del *Espíritu*, se ha podido ascender por la realidad hasta tocar techo en la Autoconciencia, receptáculo del contenido infinito y polarizado de la realidad. Y comenzar, a continuación, el proceso de retorno⁵⁴ que culminará con la llegada al *Absoluto*, donde se realizará el retorno esencial –retorno y mediación de primer orden– que comportaba la proposición especulativa. Dando lugar a la convertibilidad plena de todos los términos⁵⁵.

Pero, antes de adoptar dicha convertibilidad, hemos de recorrer todavía un largo –y tortuoso– camino cuyo protagonista, el *Espíritu*, va a acompañarnos como el Sujeto privilegiado del retorno y reconocimiento en la realidad mundana que supone la cultura –dentro de ella está la ilustración– y la creencia.

A) Cultura y mundanidad.

De modo que, en primer término, tenemos a la cultura como constitutivo fundamental de las relaciones mundanas que los seres humanos desarrollamos como

fuera de sí mismo, a partir del cual debe retornar. La filosofía de Hegel no es una descripción del orden cósmico, sino la realización concreta de la unidad del sí mismo con lo otro. Esta unidad no es un dato, sino una meta” Artola (1970), art. cit., p.477.

⁵⁴ Pero retornar no es otra cosa que ser consciente de los límites que el *Espíritu* se impone, o la propia realidad –la naturaleza y la cultura– le obligan a ello: “Esta segunda relación fundamenta sencillamente una tercera y más elevada del espíritu en la naturaleza, que la unidad subjetiva del espíritu consigo. Fuera de esta relación no hay otra, en que el espíritu y la naturaleza se pudieran reunir en una unidad superior de un tercero” Wiehl (1988), art. cit., p.128. Por este motivo el retorno es tan importante, porque no hay más allá de la relación entre su realidad espiritual y lo otro de sí. Tan sólo el camino de retorno al Ser que veremos detenidamente en el Saber Absoluto. Donde el *Espíritu* es tal.

⁵⁵ Convertibilidad que se señala en la separación explícita de las realidades que son En-sí y Para-sí: “Se contempla, por tanto, su esencia duplicada, en que la una es Ser en-sí y la otra Ser para-sí. Al mismo tiempo que el *Espíritu* es la unidad negativa de su existencia y la separación de la individualidad y de lo universal o de la realidad y del *Selbst*” G.W. 9 (*Phä*), p.270, línea 37 y p. 271, líneas 1-3 (J. Redondo, p.599). En este sentido nos aclara Wiehl: “En estos distintos modos o, figuras de la percepción, se completa el desarrollo conceptual de lo singular y lo universal, gracias a la esencia del espíritu y fundamento de su efectividad actual en cada modo específico correspondiente a la figura respectiva” Wiehl (1988), art. cit., p.121

producto de nuestras acciones subjetivadas y personalizadas. Por ello, el mundo se encuentra duplicado, tal y como lo encontramos en el Capítulo III Entendimiento⁵⁶ – respecto de la constitución de las fuerzas. Por un lado, visto desde el punto de vista del individuo se procederá a una desustancialización –enajenación de la sustancia– y, por el otro, contemplado desde la subjetividad surgirá el extrañamiento (*Entfremdung*)⁵⁷, al ser la única realidad que se reconoce, como tal, en el mundo. Éste es el contexto en el que se constituyen las amplias relaciones en que está envuelto el *Selbst*, puesto que él es el elemento definitorio de su realidad: “Su cultura y su realidad propia son, por tanto, la realización de la sustancia misma. El *Selbst* se realiza sólo como lo superado (*aufgehobenes*) (...) Tanto a través del *Selbst* como del alma (*Seele*) la sustancia se configura (*ausbildet*) en sus momentos”⁵⁸.

Si buscamos entonces una definición de cultura que conjugue ambos términos, habremos de establecer una relación (*Verhältniss*), por encima de la mera referencia, tal cual lo realizamos en el Capítulo IV *Autoconciencia*. Luego, a partir de ella y de la escisión fundamental de la sustancia –en todos y cada uno de los momentos que constituyen el devenir– se construirá el movimiento que hará posible tanto el mencionado devenir, como la realidad interna del mundo. En dicho mundo el *Espíritu* se nos muestra como el elemento que, completo e incardinado, constituye el todo al cual hace referencia siempre e ineludiblemente la sustancia: “El *Espíritu* mismo es el en y para sí [Devenir] del todo, que se recoge (*zurücknimmt*) en la sustancia como lo que permanece en su unidad y se escinde (*entzweit*), como lo que se sacrifica”⁵⁹. De todo esto podemos inferir que el camino de ida y vuelta expuesto con tanta contundencia en el *Prólogo*, cobra aquí vigencia y se nos muestra plenamente circular, como lo es toda la *Fenomenología del Espíritu*:

⁵⁶ “La percepción nos permite ya a nosotros no sólo remarcar un objeto determinado de los sentidos y de cuya presencia nos aseguramos (*vergewissern*); [dicha percepción] nos deja contemplar no sólo un contexto de propiedades y fuerzas objetuales” Wiehl (1988), art. cit., p.123.

⁵⁷ R. Ahlers comenta en “Endlichkeit und absoluter Geist in Hegels Philosophie” In *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 29:1 (1975: Jan/März), pp.63-80, el origen teológico del término *Entfremdung* e influjo ulterior para la teoría marxista: “La semejanza tiene su punto intermedio en la categoría de ‘*Entfremdung*’. Aunque exista la pregunta de, si dicha categoría puede ser desarrollada en el nuevo testamento. [Por ello] B. Rohrmoser [nos dice] que en el Marxismo la historia anterior a él es: ‘Historia de la autoextrañamiento de los hombres. La categoría de extrañamiento ha presupuesto para Marx el sentido, su lugar en la teoría del derecho natural moderno y contemporáneo y no, como intentan hacer que creamos los apologetas teológicos, en la teoría bíblica’ ” Ahlers (1975), art. cit., p.64. Nota n° 1. Precisamente la discusión se establece en Hegel por contraposición entre lo que supone un extrañamiento como ser-otro de Dios y del Hombre. El primero coincide con el Saber absoluto –o especulativo– y es inmediato para él, ya que el segundo ha de recorrer, sin embargo, cada uno de los estratos del saber –desde la Certeza sensible al propio Saber Absoluto– si quiere ser pleno.

⁵⁸ G.W. 9 (*Phä*), p.268, líneas 34-36 y 38-39 (J. Redondo, p.595).

⁵⁹ G.W. 9 (*Phä*), p.269, líneas 27-28 (J. Redondo, p.595).

“Este absoluto devenir disuelto (*Aufgelöstwerden*) de la esencia es incluso permanencia; como lo son la esencia primera, fundamental, punto de origen y resultado del individuo y de esto universal puro, que es lo segundo de, por un lado, el Ser para-otro que se sacrifica y, por otro, el retorno existente (*beständige*) a sí mismo como lo singular y Ser para-sí que permanece en él”⁶⁰.

La realidad es un juego entre el Ser uno y el Ser múltiple que se expresa a través del Ser en-sí que representa la Conciencia y del Ser para-sí de la Autoconciencia. Puesto que, en dicho juego, por mucho que queramos salvar un polo de la realidad o el otro, siempre quedará uno de ellos sometido al sacrificio, esto es, a la eliminación en favor del desarrollo completo del devenir de la realidad. Porque en esto reside su importancia y no en la polarización misma. Por ello la *Fenomenología del Espíritu* apuesta por la desigualdad, esto es, por la disimetría que se introduce al nivel de la sustancia y que provoca el movimiento completo de lo real⁶¹. Pensemos qué pasaría si toda la realidad fuera uniforme, inmóvil y siempre igual: ¿qué sería del devenir? Tan sólo en la narración de los sucesos vistos desde el punto de vista de su forma.

Debido a la peculiar inserción del *Espíritu* en la realidad –cuyo elemento lo representa el *Selbst*– se requiere para ella una expresión que se adecue a su constitución. Y aquí aparece el lenguaje⁶² como la forma privilegiada de llevarlo a cabo completamente. Como pudimos ver en el apartado dedicado al *problema de la mediación*⁶³, el lenguaje ejerce de mediador efectivo de las operaciones de movimiento y determinación que se producen en toda la realidad. A lo cual se añade que la mayor riqueza del *Espíritu* consiste, precisamente en encontrarse –como reconocimiento– después de retornar y ser esencialmente lo-otro de lo que originariamente fue: “La

⁶⁰ *G.W. 9 (Phä)*, p.270, líneas 5-9 (J. Redondo, p.599).

⁶¹ “Todo lo igual se disuelve, entonces la desigualdad más pura, la inesencialidad absoluta de la esencialidad absoluta, que existe fuera del ser del Ser para-sí; el Yo puro mismo se destruye absolutamente” *G.W. 9 (Phä)*, p.280, líneas 35-37 (J. Redondo, p.618). Con esta advertencia tan rotunda se nos avisa de la carencia que supone una atencencia absoluta a la realidad. Todo lo que se produce dentro de ella está destinado a una convertibilidad total o, por el contrario, a su muerte. Por tanto, no hay elemento que pueda existir en la realidad sin contexto que lo acoja. Si es el caso del *Espíritu*, el mundo parece ser suficiente como para adoptarlo.

⁶² El hecho del lenguaje alcanza a todos los estratos de la realidad. Sobre todo a los niños que, aprendiendo a hablar, solucionan los problemas del siguiente modo: “El modo como los niños adquieren lenguaje es, a este respecto, especialmente instructivo: aunque los padres señalen con el dedo a sus hijos el objeto o el estado de cosas que corresponde con una palabra determinada en su lenguaje, los propios niños parecen tener ya la capacidad de usar dicha palabra creativamente, cada vez en otro contexto gramatical diferente” Bienenstock (1989), art. cit., p.41. Es decir, pueden trasladar la significación de un contexto a otro sin que los padres o maestros les tengan que indicar cada uno de ellos particularmente. La abstracción comienza con la superposición de contextos distintos de los mismos significados.

⁶³ A este respecto, comente Wandschneider: “Pero totalidad es sólo lo que ella [la idea] se determina en sí, es decir, en la concreción de su distinción variable. Correspondientemente a su naturaleza dialéctica puede ser sólo ulteriormente mediación, es decir, posición y superación de su distinción” Wandschneider (1983), art. cit., p.188.

riqueza tiene en él mismo [*Selbst*] el momento del Ser para-sí (...) sino principalmente el En-sí superado, el retorno (*Rückkehr*) inesencial del individuo en sí mismo, en su disfrute”⁶⁴. Por tanto, queda descartado que el *Espíritu* y el *Selbst* sean la misma cosa –o que se identifiquen– ya que, tanto el uno como el otro se copertenecen, siendo este último el poso sustancial que no existe, puesto que se encuentra disuelto, escindido y, finalmente reconocido. De este modo, el *Espíritu* se apoya en un suelo completamente inestable (*bodenlose Tiefe*) que le obliga precisamente a buscarlo, en última instancia, en aquello que le rodea y le constituye: la realidad en movimiento⁶⁵. Pero ¿cómo encontrar en el devenir un punto de apoyo seguro para legitimar su propia realidad? Sólo a través de tres operaciones concretas que son: a) El retorno de la esencia sobre sí mismo, aunque con otra forma, en este caso de sujeto; b) La pérdida de sí mismo –único movimiento que le permite mantenerse como tal; y c) La inversión como movimiento fundamental de acción segura, frente a la determinación monolítica de la realidad⁶⁶.

Estas tres operaciones completan –a la vez que conjugan– al *Espíritu* con el *Selbst*. Esto es, le obligan a que se baje de su pedestal –erigido como respuesta a la carencia de contenido del que se compone– y aterrice en la realidad del mundo. Un mundo que es frío, desapacible y, en todo caso, adverso a su subjetividad: “En aquella vertiente del retorno en el *Selbst*, la altanería (*Eitelkeit*) de todas las cosas es su propia altanería (...) y esta contradicción (*Widerspruch*) es su verdad. Contemplada según la forma”⁶⁷.

B) Creencia y manifestación⁶⁸.

En segundo término –y expuesto con mayor brevedad, puesto que Hegel le dedicará una figura entera– emerge la creencia como elemento de la comprensión (*Einsicht*) que se lleva a cabo dentro de la realidad del *más allá* del *Espíritu*.

⁶⁴ *G.W. 9 (Phä)*, p.280, líneas 1, 5-7 (J. Redondo, p.618).

⁶⁵ “En el contexto de una explicación renovada respecto del dilema idealismo/realismo aclara Hegel, en qué sentido puede solucionar su concepción de la conciencia como ‘esencia’ el problema del lenguaje: con esta determinación válida, escribe el propio Hegel, que la conciencia ha de comprenderse como ‘unidad’ y ‘medio’ de lo ‘subjetivo’ y de lo ‘objetivo’” Bienenstock (1989), art. cit., p.47.

⁶⁶ Las podemos encontrar respectivamente en: *G.W. 9 (Phä)*, p.283, líneas 2-4 (retorno), 14-15 (pérdida) y 29-32 (inversión) (J. Redondo, pp.623-24).

⁶⁷ *G.W. 9 (Phä)*, p.280, líneas 35-37 (J. Redondo, p.618).

⁶⁸ C. Schweitzer en “Geist bei Hegel und Heiliger Geist” In *Neuen Zeitschrift für systematische Theologie und Religionphilosophie*, 6 (1964), pp.318-328 nos presenta una reflexión específica sobre las relaciones entre el *Espíritu*, su atenencia subjetiva-objetiva y, finalmente absoluta. De dicha posición se extáe la siguiente relación: “Hegel no ha querido excluir (*ausschalten*), como Schelling, el pensamiento comprensivo; pero él lo ha limitado en su pensamiento especulativo a un lugar sólo accesorio y no dominante. Por ello ha establecido la ‘razón’ por encima de la comprensión y no ha olvidado que dicha razón es algo perceptible (*Vernehmen*) [y] el último fin [es] la percepción de la manifestación de Dios, como la Creencia” Schweitzer (1964), art. cit., p.328.

La cultura constituye el marco adecuado donde el *Espíritu* podrá desarrollar sus capacidades plenamente. Por lo que ha de mostrarse como tal, en todos los niveles donde pueda incardinarse. Puesto que la incardinación es la acción básica que supera la individualidad –producto de la racionalización del mundo– y permite su reconocimiento. Para ello, busca apoyos donde los haya, sobre todo, en los elementos que le constituyen: “El *Espíritu* del extrañamiento de sí mismo tiene en el mundo de la cultura su *Dasein* (...) el pensamiento de su elemento absoluto. En tanto que el pensamiento es principalmente el elemento de dicho mundo”⁶⁹.

Pero el mundo de la cultura, configurado como contexto de acción y retorno, no es nada sin la creencia. Puesto que este estrato corresponde con el último nivel de incardinación posible. Recordemos que en *Glauben und Wissen*⁷⁰ se separaba claramente el punto de vista del más allá de la realidad –encaminado hacia el absoluto en el idealismo alemán– el cual se trasladaba al mundo, único lugar legítimo donde tener –al decir de Kant– fenómeno⁷¹ de él. La Creencia emerge entonces como un elemento que contribuye al reconocimiento mundano de un *Espíritu* des-sustancializado. Y le dota del contenido –efímero– de un más allá, que corresponde con el marco que ofrece la cultura para su desarrollo pleno. En la cultura se pueden incardinar todas las acciones de reconocimiento que establezcan la carencia de contenido del *Espíritu*: “Cuando esta forma de reflexión simple en sí es el elemento de la creencia, donde el *Espíritu* tiene la determinación (*Bestimmtheit*) de la universalidad positiva, del Ser en-sí frente al Ser para-sí de la Autoconciencia”⁷². Precisamente la escisión en dos realidades enfrentadas como son el Ser en-sí y el para-sí, demuestran una cierta disociación del contenido efímero que poseen y que, por mor de su efectividad, queda

⁶⁹ G.W. 9 (*Phä*), p.286, líneas 27-28 y 30-31 (J. Redondo, p.629). Bohnert delimita el sentido del *Dasein* como elemento de la Sociedad y la cultura: “Las [distintas] realizaciones de Hegel sobre el *Dasein* de la sociedad y su significación como burguesa, se encuentran en el tercer capítulo del *Naturrechts*; en él precede la explicación con las anteriores modalidades (*Behandlungsarten*) del Derecho natural (*Naturrecht*)” Bohnert (1981), art. cit., p.532.

⁷⁰ G.W. 4 (*JkE*), pp.314-414. Hay traducción española de Vicente Serrano de Haro, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000. Bienenstock establece un nexo común entre este artículo y el surgimiento de la figura del espíritu ya desde el periodo de Jena: “Tanto en el *Differenzschrift* como en *Glauben und Wissen* [Hegel] había defendido ya el principio de identidad, aunque no aclaraba porqué o, de qué modo dicho principio hacía posible la sensación (...) La solución a tal problema la ofreció en 1803/04, en sus primeras lecciones sobre filosofía del *Espíritu*. Allí se reúne el concepto de ‘espíritu’, que será el concepto principal de su sistema posterior. Pero, sin embargo, ofrece distintas definiciones de este concepto que son difíciles de conjugar entre sí” Bienenstock (1989), art. cit., pp.27-28

⁷¹ Otro asunto será el proceso de constitución de tales fenómenos: “Los fenómenos espirituales, como por ejemplo los fenómenos de percepción, serán reconocibles (*erkennbar*) en el conocimiento de la esencia del espíritu, así como la esencia del espíritu será reconocible en el conocimiento de los fenómenos espirituales múltiples (*vielfältigen*)” Wiehl (1988), art. cit., p.122.

⁷² G.W. 9 (*Phä*), p.288, líneas 23-26 (J. Redondo, p.633).

separado. De este modo, escindir, separar, distinguir, serán las operaciones básicas de la cultura. Sólo en ellas se podrá encontrar legitimada. Pensemos, por un momento, en aquellas características que nos definen –a cada pueblo– como cultura. Enseguida surge el lenguaje⁷³, la vestimenta, las costumbres, etc., y un sinfín de determinaciones que los antropólogos se esfuerzan por mostrarnos que, aun siendo completamente distintas en sus fenómenos responden, sin embargo, a la misma realidad. Ésta no es otra que la propia del ser humano, esto es, su *Selbst*. Ante semejante uniformidad de contenido, Hegel responde que, precisamente es todo lo contrario: una carencia absoluta de él.

La Creencia se manifiesta entonces como el camino inesencial –no por ello carente de valor, sino todo lo contrario– a través del cual los seres humanos racionales, esto es culturales, nos contemplamos y reconocemos como tales:

“Pero, descansando principalmente bajo el extrañamiento (*Entfremdung*), separamos respectivamente (*auseinandertreten*) ambos momentos como [si fueran] una conciencia duplicada. Aquél es la comprensión pura, en tanto que se anuclea (*zusammenfassen*) el proceso espiritual en la Autoconciencia (...) su objeto propio es sólo el Yo puro”⁷⁴.

Ante esta perspectiva, la Creencia se estructura como comprensión que mantiene la estructura ‘más allá-más acá’ que surgió en los tres primeros capítulos y que correspondía con la figura de la *Conciencia*. En ella descansa la significación del *Espíritu* como la realidad que se encuentra ‘más acá’, frente a la Creencia que reside ‘más allá’. Aunque ambas constituyan la totalidad de la cultura. De hecho, el movimiento de retorno se produce desde la *Creencia* hacia el *Espíritu* en tres modos especificados⁷⁵: 1) En el camino del en y para sí –Devenir; 2) A través de la realidad

⁷³ “A este respecto ha de ser valorado, en primer lugar, que Hegel discute el lenguaje dos veces, en su primer fragmento sobre la filosofía del espíritu: la primera de ellas en la conexión que la conciencia tiene con la ‘esencia’ del espíritu; en segundo lugar, como lenguaje de un pueblo. El segundo contexto es especialmente instructivo –tanto respecto a las fuentes de Hegel, como para la significación de su pensamiento: es altamente probable que Hegel piense, en este punto en Herder, el cual lo había puesto de relieve en múltiples e influyentes escritos, que la comprensión (*Verstand*) y la razón (*Vernunft*) –como el lenguaje mismo– tienen realidad sólo en un pueblo” Bienstock (1989), art. cit., p.29.

⁷⁴ *G.W. 9 (Phä)*, p.288, líneas 29-32 y 34 (J. Redondo, p.633).

⁷⁵ “Como la creencia y la comprensión pura pertenecen comúnmente al elemento de la conciencia pura, entonces son también comúnmente el retorno al mundo real de la cultura” *G.W. 9 (Phä)*, p.289, líneas 21-23 (J. Redondo, p.634). Dicho retorno se compone, para Wandschneider: “Dicha prueba tendría que encaminarnos desde la determinación del espíritu mismo en su relación con la naturaleza y la idea. Si el espíritu precedente, que sigue Hegel, se había contemplado como la idea de tal modo válida del Ser para-sí entonces, la interpretación habrá de orientarse al concepto de Idea” Wandschneider (1983), art. cit., p.188.

como movimiento de superación; y, 3) Mediante el camino de la creencia, para ser comprensión y relación propia en el *Selbst*⁷⁶.

El *Espíritu* se realiza, por tanto, a costa de ir y venir por la realidad. Su movimiento será la realización de su concepto. Y esto no consiste en otra cosa que en la determinación de sus capacidades para ser plenamente en la realidad: “Por ello lo tercero es el retorno de este *Selbst* extrañado y de la sustancia más rebajada (*erniedrigten*) a su simplicidad primera, que se la representa, de este modo como *Espíritu*”⁷⁷.

Con esta triple caracterización queremos mostrar cómo el *Espíritu* representa para la experiencia, el saber del ‘esto’ que torna ahora en presente –su única realidad– puesto que es: a) comprensión pura y b) resultado efectivo de la cultura. Dicha cultura nos obliga, en el modo en que sólo la experiencia lo permite: “La comprensión es, por tanto, el *Espíritu*, que llama a gritos (*zurufft*) a toda conciencia; sed para vosotros mismos, lo que sois vosotros en sí mismos: racionales”⁷⁸.

4.7.2.2. El proceso de Ilustración como culminación de la realidad del *Espíritu*.

Muchos son los factores que conjuga Hegel para vincular la Ilustración con el mundo del *Espíritu*. Pero muy pocos de ellos tan claros como para contrarrestar el poder que tenía al ser –más que un periodo histórico– una realidad inestable.

Nuestro análisis se centrará en los tres elementos que hacen posible la ilustración. Dos de ellos desde el punto de vista esencial, como son la creencia en la propia ilustración y la comprensión (*Einsicht*) que se estructura ambiciosamente por encima del entendimiento y la razón. En tercer lugar la utilidad surge como elemento mediado de cualquier relación que encontremos plenamente incardinada⁷⁹. Comencemos por el más básico.

El modelo kantiano del proyecto ilustrado se nos muestra claramente en *¿Qué es Ilustración?*⁸⁰ Este breve, aunque contundente texto, señala la importancia que lleva consigo adoptar una nueva forma de vida racional ilustrada. Así pues, Kant nos dice que la ilustración es, en primer lugar, un proyecto que nos saca de la minoría de edad

⁷⁶ Caracterización que podemos encontrar respectivamente en: *G.W. 9 (Phä)*, p.290, líneas 1-7, 33-37 y p.291, líneas 5-8 (J. Redondo, pp.635-37).

⁷⁷ *G.W. 9 (Phä)*, p.290, líneas 5-7 (J. Redondo, p.635).

⁷⁸ *G.W. 9 (Phä)*, p.292, líneas 8-10 (J. Redondo, p.640).

⁷⁹ Estos tres elementos se desarrollan paulatinamente a lo largo de las secciones II. *Ilustración* y III. *Libertad absoluta y terror* que podemos encontrar en *G.W. 9 (Phä)*, pp.292-323 (J. Redondo, pp.640-702).

⁸⁰ Kant, I. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In *Kant Werke. A.K. VIII*, pp.39 y ss.

autoculpable⁸¹. En nuestro comentario no trataremos de establecer una relación de contenido entre el mencionado artículo y las secciones del Capítulo VI *Espíritu* que comentamos, puesto que las hay. Sin embargo, efectuaremos una visión superadora del proyecto kantiano ilustrado, cuya meta consiste –a nuestro parecer– no sólo en una nueva forma de vida y acción, sino en una creencia más que, como todas ellas, sustenta su contenido en el vacío de su constitución: la ilusión y la esperanza de un mundo mejor.

Tal contingencia es la que queremos resaltar con el parangón del texto kantiano, que orienta específicamente las ilusiones y esperanzas de la humanidad en un mundo futuro racional, estable, y próspero. A este respecto, Hegel se adelanta incluso a Nietzsche, cuando señala los peligros de una ilustración ascendente a la que, quizá le falte una pizca de retorno. Elemento esencial para el desarrollo de una espiritualidad plena.

4.7.2.2.1. La comprensión desde el punto de vista de la confianza.

Para Kant, la ilustración es un proceso basado en la confianza que tiene la razón, como capacidad para conocer uniforme y universalmente la realidad. Dicha confianza se resume en la sentencia incoativa latina “¡sapere aude!”: ¡atrévete a pensar!⁸²

Por tanto, pensar no es sólo un atrevimiento de espíritus osados que alcanzan la realidad plena tras un arduo trabajo –como, sin embargo lo es para la *Fenomenología del Espíritu*– sino algo más sencillo y, al mismo tiempo, efectivo: el reconocimiento de que creer en la ilustración y confiar en su potencia, nos devolverá una ganancia en forma de estabilidad y prosperidad para todos. Precisamente por eso Kant basa el

⁸¹ De hecho el título de este pequeño trabajo es: “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?” y los términos que emplea para dicha clasificación son los siguientes. Minoría de edad corresponde con *Mündigkeit*, es decir, con tutela. Dicho término contiene en su raíz a *Münd* al expresar que, quien se encuentra bajo tutela no tiene palabra, puesto que es otro el que habla por él. A este respecto H. Bausinger introduce en “Aufklärung und Aberglaube” In *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 37:3 (1963: Aug) pp.345-362, dicha especificación para el término tutela: “Esta es una distinción remarcable (...) la superstición aparece aquí incluso como parte existente de la ilustración, como un estrato de la tutela (*Mündigkeit*) y a partir de aquí quizá pueda ser comprendido que los primeros ilustrados, que se explican con dicha superstición, la registran reiteradamente sólo como curiosidad” Bausinger (1963), art. cit., pp.347-48. En segundo término, el adjetivo autoculpable se denomina en alemán *selbstverschuld*. No nos cabe más que recordar lo que unas pocas páginas atrás señalábamos para la culpabilidad, respecto de la acción. Hasta un niño se encuentra dentro de su ámbito. Finalmente se emplean también los términos creencia (*Glauben*), utilidad (*Nützlichkeit*) y comprensión (*Einsicht*), los cuales veremos detenidamente en relación con el texto hegeliano.

⁸² *Qué es ilustración*. Op. cit., p.39.

contenido de la ilustración en dos herramientas: la educación y la religión⁸³. Pero Hegel se encuentra en un nivel distinto, mucho más profundo, contradictorio y alejado de la uniformidad –creencial y de confianza– del proyecto ilustrado que él mismo denomina: *la lucha de la ilustración contra la superstición*. Esto es, la lucha de la ilustración contra sus propios errores⁸⁴.

El proceso de separación –enajenación– de la Sustancia y constitución del sujeto implica un nuevo punto de vista respecto de la realidad del viviente (*Seiendes*) espiritual. Esto supone que, un buen día, el hombre se reconoce como tal en aquello que le constituye y piensa que progresar es la única manera de superar el ser-otro que fue preteritamente. Pero la realidad espiritual significa, por encima de otros estratos, el admitir y reconocerse frente al ser-otro, al cual se adopta como sí mismo (*Selbst*), precisamente en la acción y el retorno: “El movimiento de su realización descansa, por ello, en que es el sí mismo como contenido, entonces no puede ser algo otro, porque es [ya] la autoconciencia de la categoría”⁸⁵. Encontrarse a sí mismo, supone ser sólo aquello que se puede ser. Y no encaminarse más allá de su límite. Puesto que los límites y su extralimitación, serán los responsables del desatino de aquel espíritu que se cree absoluto.

De este modo emerge la comprensión (*Einsicht*), como aquella capacidad de reconocerse mediante el concepto de sí mismo: “una comprensión que reconoce la negación de sí misma como su realidad propia, como sí misma, o su concepto que se reconoce a sí mismo”⁸⁶. Dicha comprensión se estructura en tres niveles consecutivos y relacionados entre sí por medio del *Selbst* –de la mismidad– que se expresa en: 1) la

⁸³ Kant sigue la línea que marcó Rousseau con dos obras fundamentales como son *El Emilio*, donde se expone en su teoría sobre la educación y *El discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, en cuyo contenido descansan los principios de la religión civil de la sociedad. Además de estos autores, como hemos comentado ya, Hobbes determina el campo específico del Derecho y la legalidad en conexión directa con el *Naturrecht*: “Que Hegel apunta a Hobbes en este instante, muestra una posición posterior, donde el Estado natural se comprende como guerra y como impulso para abandonar dicho estado. Hegel critica fundamentalmente las representaciones del derecho natural en conjunto, como desde el siglo XVII hasta la revolución francesa habían comparado (*gegenüberstellt*) el estado natural como meta o contexto fundamental constructivo de la realidad que se manifiesta” Bohnert (1981), art. cit., p.535.

⁸⁴ “Esta naturaleza de la lucha de la ilustración contra los errores (...) es, para nosotros, lo que es su lucha en-sí” *G.W. 9 (Phä)*, p.297, líneas 10 y 12 (J. Redondo, p.649). “Ilustración y superstición –que es frecuentemente una limitación honesta– muestra también frecuentemente un juego quizá inquietante, tras las bambalinas de las oposiciones más serias: Ilustración y creencia, razón y sentimiento, ilustración y desigualdad social, ilustración y absolutismo eliminan [dicha oposición], como no tendría que hacerlo, mientras se entrelazan cotidianamente todos estos problemas entre sí” Bausinger (1963), art. cit., p.345.

⁸⁵ *G.W. 9 (Phä)*, p.297, líneas 1-3 (J. Redondo, p.649).

⁸⁶ *G.W. 9 (Phä)*, p.297, líneas 8-10 (J. Redondo, p.649).

comprensión pura o confianza (*Vertrauen*)⁸⁷; 2) en un segundo nivel, la referencia se establece respecto de la creencia y 3) la relación que se produce respecto de la esencia absoluta, que abarca tanto a la comprensión, como a la referencia creencial. Estos tres momentos son los que componen el contenido de la ilustración y en ellos se ve con más claridad la crítica a *Qué es ilustración* de Kant. Puesto que su núcleo constitutivo es, precisamente la creencia.

1) La confianza (*Vertrauen*) es una cuestión más básica aun que la creencia, ya que se constituye esencialmente desde el sí mismo de la persona. Por tanto, cuando confío en la ilustración realizo el mismo movimiento que en la percepción: me engaño a mí mismo⁸⁸. O mejor dicho, limito mi creencia al ámbito exclusivo de la legitimidad que busco, puesto que no es otra cosa que mi fuero interno: “Cuando yo confío en que la certeza de mí mismo es, para mí, mi propia certeza; reconozco mi Ser para-sí en aquello que reconozco y es fin y esencia. La creencia es confianza, porque su conciencia se refiere inmediatamente a su objeto”⁸⁹. Por este motivo y a través de la confianza se acercan el *Selbst* y la realidad que le constituye, ya que dicho acercamiento es inmediato. Esto es, la ilustración y su proyecto se hacen uno a través de la confianza que ponen sus integrantes en que tal proyecto desembocará en un futuro mejor. En él se llevará hasta la plenitud aquello que me es propio: lo que me constituye como realidad espiritual; el *Selbst*. Dicho movimiento no puede consistir en otra acción que la negatividad, lo que me falta por conseguir –o alcanzar– cuando quiero desarrollarme plenamente en la realidad: “La comprensión pura se establece (*sich verhalten*) negativamente frente a la esencia negativa de la conciencia creyente”⁹⁰. Por tanto, cuanto más me creo lo que hago –y actúo como autoconciencia– mayor es la restricción

⁸⁷ “La confianza sin reserva en los datos científicos mostrados empíricamente o realizados mediante la probabilidad, la actitud (*Haltung*) optimista-enciclopédica, que ha mantenido hasta hoy en la falsa creencia en la en las posibilidades inductivas sin límites de las ciencias naturales –dicha actitud es en principio incluso supersticiosa– deja rebasar incluso a los ilustrados al menos, una vez más, sin remarcar (*unvermerkt*) el umbral de la superstición” Bausinger (1963), art. cit., p.349.

⁸⁸ La percepción (*Wahrnehmung*) y el engaño (*Täuschung*) caminan de la mano ya desde el Capítulo II de la *Fenomenología del Espíritu*. Incluso para la percepción de la libertad: “En esta comprensión de la libertad como indeterminación frente a algo otro, se muestra justamente que Hegel recoge (*fasst*) las mismas determinaciones no como Facultad (*Vermögen*) del conocimiento o del querer (*Wollens*), constituidas mediante lo subjetivo. Esto vale como retrospectiva para el empirismo, del que puede ser afirmado, o bien que sea la Facultad de la percepción sensible o la acomodación interna de la existencia subjetiva a la variabilidad del mundo material” Bohnert (1981), art. cit., p.540. Finalmente Artola comenta: “Si la libertad de la autoconciencia se pone en comparación con cualquier determinado contenido aparece entonces una desigualdad. Esta desigualdad, entre la conciencia moral y su objetivación determinada, arruina la posibilidad de un reconocimiento” Artola (1970), art. cit., p.481.

⁸⁹ G.W. 9 (*Phä*), p.297, líneas 34-37 (J. Redondo, p.649).

⁹⁰ G.W. 9 (*Phä*), p.299, líneas 24-25 (J. Redondo, p.653).

a la que debo someterme –como conciencia– si quiero reconocerme, retornar y ser-plena⁹¹.

2) La referencia⁹², que es siempre mediada respecto de la creencia, supera el estrato comprensivo –inmediato– y lo eleva hasta el nivel adecuado de la individualidad. Recordemos que el resultado de toda mediación –entendida ésta como operación– consistía en la determinación de dicha individualidad. En ella, el viviente (*Seiendes*) se reconoce emergiendo –como lo hiciera en el Capítulo V *Razón*– en un contexto natural que le rodea y que, en el caso de la cultura ilustrada, constituye su ser-propio (*Selbst*): “Sino que la necesidad natural ha superado, al particularizarse (*sich zu vereinzeln*) y al hacer desestimar (*verleugnen*) al otro consigo mismo, como a sí mismo, en esta particularización (*Vereinzelnung*) absoluta del Ser para-sí⁹³”.

Pero la Ilustración no es sólo el descubrirse a sí mismo como realidad espiritual plena al contemplarse como “espíritu absoluto” sino, por el contrario, construir un contexto adecuado, en cuanto al contenido y a su determinación, donde poder elevarnos hasta el autorreconocimiento propio del lugar que habitamos. Dicho lugar –nuestra cultura– es un reino de acción y retorno al contenido esencial que nos constituye:

“La razón, la comprensión, no es meramente vacía, en tanto que es lo negativo de sí mismo para sí y su contenido, sino plena (*reich*), pero sólo en singularidad y límites; la esencia absoluta misma no le deja reunir (*zukomen zu lassen*) ni atribuir (*beizulegen*) nada, es su modo de vida completamente comprensivo, que se establece en su lugar y en su reino de la finitud y que sabe tratar el absoluto dignamente⁹⁴”.

En este sentido, todo lo que caiga bajo la comprensión, se reconoce como tal en el mundo del espíritu y la realidad de la cultura, sin otra opción que someterse al retorno y ser, finalmente lo mismo que el momento donde emergió, esto es, conciencia y ser-uno:

“La conciencia que es en su realidad y alteridad certeza sensible y posición (*Meinung*), retorna al camino de su experiencia y es, ulteriormente, el saber de lo

⁹¹ “La comprensión pura, en tanto que es la conciencia pura según el lado del *Selbst* que es para sí, manifiesta al otro como algo negativo de la autoconciencia” *G.W. 9 (Phä)*, p.299, líneas 29-31 (J. Redondo, p.653).

⁹² “Esta forma consiste en proponer, en primer lugar, la oposición entre las determinaciones que se dan en una figura de la conciencia, para mostrar cómo en esa misma oposición se halla la raíz de solución. Esta raíz necesita ser comprendida desde un punto de vista superior que sea capaz de englobar en una unidad dialéctica lo que un nivel de referencia más bajo no era capaz de considerar sino de modo abstracto y parcial” Artola (1970), art. cit., p.476.

⁹³ *G.W. 9 (Phä)*, p.302, líneas 7-10 (J. Redondo, p.657).

⁹⁴ *G.W. 9 (Phä)*, p.303, líneas 10-15 (J. Redondo, p.660).

negativo de sí mismo o de las cosas sensibles, es decir, existentes (*seiendes*) que contraponen su Ser para-sí indiferentemente⁹⁵.

El proceso de acción y retorno implica, por tanto, un movimiento constante –y revolución– del contenido de las figuras que se enfrentan, como decimos y contraponen su realidad a las otras realidades que, parejas y autoconscientes, tratan de alcanzar su propio reconocimiento. Un reconocimiento que no es tal siendo sólo referencia sino, en efecto, relación.

3) Dicha relación (*Verhältniss*)⁹⁶ no necesita más que un vínculo simple –como lo manifestaba la proposición especulativa– con las instancias esenciales y propias de su constitución: el Ser y la Nada. Ambas construyen los términos de la complementariedad absoluta que puede alcanzarse sólo en lo especulativo. Y que, como respuesta al problema de la ilustración, constituye el contenido pleno y la vaciedad más absoluta a la que está abocada: “Ella tiene en el más allá mismo el vacío, en el que se refiere, por tanto, como realidad sensible⁹⁷”. Por este motivo, Hegel concluye con uno de los textos más concisos, aunque esclarecedores de toda su obra. En él establece el único valor posible que se extrae de las relaciones esenciales:

“Entonces la forma es lo negativo en sí, y por ello lo contrapuesto; el Ser [vale] tanto como la nada; el en-sí como su contrario; o lo que es lo mismo, la referencia de la realidad al En-sí como el más allá es, en efecto, tanto algo negado como una posición misma⁹⁸”.

Ni en la cultura, ni en la realidad de la ilustración podemos encontrar más valor que el impuesto por las relaciones todo-nada representadas por la apuesta –hasta las últimas consecuencias– de un modelo que, si bien formalmente adecuado, presenta en su aplicación múltiples problemas. De todos ellos Hegel es consciente.

4.7.2.2. La utilidad como herramienta de autojustificación.

Para ser lo más concreto posible, diremos que la utilidad es el primer resultado que la Ilustración muestra y tiene frente a otras formas de subjetivación de la realidad. De este modo, ser útil consiste en tomar la realidad escindida en el Ser en-sí y el Ser

⁹⁵ *G.W. 9 (Phä)*, p.303, líneas 19-23 (J. Redondo, p.660).

⁹⁶ “El producto de la relación absoluta, como se produce en la tragedia del absoluto, es la esfera de la finitud ética, la sociedad burguesa. En ella se encuentra lo particularizado (*Vereinzelte*) como definitivo y, por ello, la Doctrina de Hegel [consiste en que] la parte sea para sí principalmente lo no verdadero, en el campo aprehensible de la eticidad” Bohnert (1981), art. cit., p. 549.

⁹⁷ *G.W. 9 (Phä)*, p.304, líneas 5-6 (J. Redondo, p.662).

⁹⁸ *G.W. 9 (Phä)*, p.304, líneas 10-14 (J. Redondo, p.662).

para-sí y aplicarle el esquema original de la comprensión que nos llamaba “a ser racionales”. En este sentido, la Ilustración se nos muestra como el medio más eficaz de llevar a cabo completamente dicha consigna: “Por contra, la razón es un medio útil para limitar este rebasamiento (*Hinausgehen*) conveniente o, quizá retenerlo en sí mismo principalmente en lo determinado; entonces [dicho rebasamiento] es la fuerza de la conciencia”⁹⁹. Como vemos, la conciencia lucha siempre por atenerse a su propia realidad, aun a costa de ser la ‘culpable’ de la contención de los límites del *Espíritu* dentro de ella. Para la ilustración no sólo es útil contenerse sino que, además posee otra forma de ‘contención’, que no es precisamente racional –aunque se disfrace con argumentos similares. Su fundamento reside en la creencia expresada a través del *autoconvencimiento* de su propia realidad: “La referencia a la esencia absoluta o la religión es, de entre todas las utilidades, la más útil (...) Entonces la creencia es, por cierto, este resultado positivo de la ilustración”¹⁰⁰. Puesto que la creencia no es sólo la determinación de un estado de cosas, sino que implica –podríamos decir que hasta emocionalmente– a los integrantes y copartícipes de ella. Con esta herramienta la ilustración se autoprotege creando discursos que son útiles porque la determinan conceptualmente de un modo completo y necesario:

“Entonces la ilustración se conduce hacia la conciencia creyente no con principios propios, sino con aquellos que tiene en ella [la conciencia] misma. Así pues reúne sólo su pensamiento propio, que coincide en él sin conciencia; entonces [la ilustración] lo interioriza (*erinnern*) sólo en otro pensamiento a través del único modo que ella tiene, aunque siempre olvide al uno por el otro”¹⁰¹

De este modo, lo que la ilustración requiere son distintos grados de utilidad para que puedan ser aplicados convenientemente a diferentes situaciones, donde estos lo requieran. La única cuestión de verdadera importancia y utilidad consistirá en averiguar qué creencia es la más adecuada para seguirla a continuación y, si es el caso, cambiarla por otra similar. Éste será el caso que el pragmatismo de corte norteamericano –J.S. Mill, W. James, etc– propone para la realidad: un punto de vista incompleto y sometido totalmente al valor de la creencia¹⁰², que actúa formalmente como la orientadora básica

⁹⁹ G.W. 9 (*Phä*), p.305, líneas 5-7 (J. Redondo, p.664).

¹⁰⁰ G.W. 9 (*Phä*), p.305, líneas 20-21 y 24 (J. Redondo, p.664).

¹⁰¹ G.W. 9 (*Phä*), p.306, líneas 13-17 (J. Redondo, p.666).

¹⁰² W. James nos presenta su pragmatismo como una forma elaborada de apuesta positiva por la realidad en la que toda acción consiste en la creencia de que su ocurrencia devendrá un futuro mejor: “Ahora no puedo hablar oficialmente como pragmatista; todo lo que puedo decir es que mi propio pragmatismo no pone objeciones que me impidan tomar partido por esta perspectiva moral, y renuncie a la demanda de una total reconciliación (...) Estoy dispuesto a considerar al mundo como un lugar realmente arriesgado y aventurado, sin por ello volverme atrás y exclamar ‘yo no juego’ ” James, W. *Pragmatismo: un nuevo*

de las acciones sociales, cuya base descansa en el éxito previsto para su consecución. Tal es el nivel de vaciamiento de la realidad que: “La ilustración misma, que interioriza (*erinnert*) la creencia en la contraposición de sus momentos aislados, se ilumina ya al menos sobre sí misma”¹⁰³. Por tanto, la ilustración no necesita de otras realidades para completarse, sino que se basta consigo misma. Ya que es tal su capacidad de autonomía y autojustificación, que no le importa variar sus principios originales por otros más adecuados. Siempre que éstos últimos resulten más útiles y, en este sentido, provechosos:

“La ilustración es sólo este movimiento, la acción inconsciente del concepto puro, que se reúne al mismo tiempo como objeto, aunque lo tome para algo otro que tampoco conoce la naturaleza de dicho concepto, que es, en efecto, lo que no se distingue, lo que se separa absolutamente”¹⁰⁴.

Por tanto, la única verdad que admite la ilustración es aquella que proviene directamente de la comprensión, cuyo ámbito desarrolla como concepto propio. La Ilustración crea un tejido (*Gewebe*) a través de las herramientas que el *Espíritu*, como elemento plenamente mediado de la realidad, completa en el mundo experiencial de la creencia. Dicho mundo es el contexto propio de desarrollo en que la comprensión tiene que retornar. Ya que, en caso contrario, desestimaría una de sus funciones esenciales, que consiste en reconocerse en la esencia como tal acción: “[La distinción] que se establece fuera de aquella unidad, es el cambio (*Wechsel*) de los momentos que no retorna en sí, del Ser en-sí, del para-otro y del para-sí; –la realidad, como objeto para la conciencia real de la comprensión pura– es la utilidad”¹⁰⁵.

Utilidad, verdad y comprensión¹⁰⁶ caminan juntas en el desarrollo de la Ilustración que retorna a su contenido –aunque completamente vacío y formal– como

nombre para viejas formas de pensar. Traducción, introducción y notas a cargo de R. del Castillo. Ed. Alianza, Madrid, 2000. La edición original es: *W. James. Pragmatism and The meaning of Truth*. Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1975, pp.141-42.

¹⁰³ *G.W. 9 (Phä)*, p.306, líneas 28-29 (J. Redondo, p.667). “Al mismo tiempo se acerca el concepto de experiencia de los ilustrados a lo experimental al menos en tanto que, aquí la experiencia cotidiana y por ello frecuente se ubica frente a lo excepcional, supuesto que se funda en la superstición; pero también esto afecta un poco a la superstición, que se sabe justamente en un campo excepcional” Bausinger (1963), art. cit., p.348. Interiorizar resulta: “Paralelamente, el lenguaje es el *Dasein* donde debe verterse la interioridad del sujeto humano. Quiere esto decir que la interiorización (*Erinnerung*), como proceso esencial de la función teórica de la inteligencia, necesita ser acompañada necesariamente –y de acuerdo con la doctrina hegeliana de la reciprocidad de las relaciones– con un movimiento de exteriorización” Artola (1970), art. cit., p. 474

¹⁰⁴ *G.W. 9 (Phä)*, p.307, líneas 7-11 (J. Redondo, p.668).

¹⁰⁵ *G.W. 9 (Phä)*, p.314, líneas 4-7 (J. Redondo, p.683).

¹⁰⁶ “La verdad permanece aquí al servicio de lo útil; y la superstición se representa posteriormente de modo significativo [como] la imagen de la enfermedad y que, sin embargo la salud: sea ya la verdad presentada. Una imagen sólo –aunque muestre, sin embargo cómo se relativiza la pretensión de ilustración absoluta y de verdad” Bausinger (1963), art. cit., p.356.

primera medida de contención de los despropósitos a los que se verá sometida por parte de, precisamente, la realidad espiritual que se niega a retornar. La ilustración encuentra este medio en la comprensión, porque se constituye como el centro del tránsito de las relaciones especulativas. En ellas descansaba la convertibilidad, no sólo de los momentos esenciales, sino de la realidad al completo, esto es, como sistema:

“Pero si lo útil expresa completamente el concepto de la comprensión pura, sin embargo, no lo hace como tal, sino como representación (*Vorstellung*) o como su objeto; que es el cambio incansable (*rastlos*) de aquellos momentos, los cuales únicamente al mismo tiempo son, en sí mismo, el ser que retorna, pero sólo como Ser para-sí, es decir, como algo abstracto frente a los otros en el lugar de su momento separable”¹⁰⁷.

El desarrollo completo de todos y cada uno de los momentos –el cambio mismo– predomina por encima de la realidad sustancial que, en todo caso, se recuperará por medio de leyes, decretos y normas los cuales, forman parte del sistema de la Legalidad.

4.7.2.2.3. La creencia en la nueva religión de la humanidad.

Kant señalaba este hecho en su pequeño artículo sobre la ilustración, sobre todo orientado hacia la consecución adecuada de una sociedad que, lejos de dirigirse por sí misma, requiere de mediadores –abogados, maestros y, sobre todo, pastores– que la lleven de la mano, al menos hasta que encuentre su propia autonomía y madure. Por tanto, para Kant, la ilustración es un asunto de creencia y responsabilidad. La primera estructura el compromiso respecto de la acción de los ciudadanos dentro de la sociedad. La segunda sirve de contención a los propósitos desmedidos de algunos integrantes –en especial de los dirigentes– por acaparar toda la acción que sea posible.

En Hegel el esquema se repite coherentemente. Pensemos en la incipiente sociedad burguesa en la que vive Alemania en el siglo XIX. Seamos conscientes de que la ilustración –expresión del pensamiento racional– se está imponiendo en toda Europa. Y, finalmente, contemplemos que dicha instauración lleva consigo el surgimiento de ciertas singularidades que elevan su acción, por encima de la mundanidad. O, mejor dicho que la acaparan, haciéndola suya. Así pues, al contrario de lo que pueda parecer, Hegel hace una referencia implícita no sólo a Napoleón¹⁰⁸ sino, sobre todo, al fundador

¹⁰⁷ *G.W.* 9 (*Phä*), p.314, líneas 30-34 (J. Redondo, p.684).

¹⁰⁸ “Un punto ha de emerger en el discurso: la guerra. En la orientación de Hegel sobre la efectividad ética de la guerra, como había sido representada en la ‘Fenomenología del *Espíritu*’, se ha recurrido a una negación, mejor aún, al entusiasmo disculpante de Hegel por Napoleón. Dicha interpretación abarca, que en la correspondencia interna en el pensamiento de Hegel sobre la guerra, toma ya este lugar en 1802, por

de la religión civil del Estado; a Rousseau y a su aplicación más radical; a Robespierre¹⁰⁹. El primero de ellos impulsó teóricamente la Revolución Francesa y el último la culminó de la forma más drástica en que podía imaginarse: violenta y sangrientamente. Hegel extrapola este estado de cosas al proceso de constitución de la sociedad en general.

Dicha sociedad, integrada por individuos, cuyo contenido se establece por medio de creencias, establece su tejido al margen –como si estuviera sordo (*dumpf*)¹¹⁰, nos dice Hegel– de la reciprocidad y del retorno. Tal sordera es la que no quiere escuchar las voces de la comprensión y del retorno que le llamaban a ser racional. Puesto que, no quiere serlo, ya que perdería el contenido vacío que, al nivel de la autoconciencia, le ofrece una determinación sin límites –aunque también sin apoyo. Esta subjetividad es tan absoluta que se encuentra libre de predicados:

“Por un lado, la ilustración denomina la esencia absoluta [como] aquél absoluto sin predicados que está más allá de la conciencia real, en el pensamiento del que fue extraído (...) Si la naturaleza y el *Espíritu* o Dios se distinguieran, entonces para ser naturaleza el tejido inconsciente en sí mismo, le faltaría el regir la vida desplegada”¹¹¹.

En esta ilustración sólo podemos distinguir lo que se encuentre legitimado a partir de sus propios principios. Estos no son otros que los que dicta la abstracción –o atenenencia inmediata al Ser de la realidad. Entonces: ¿implica esta atenenencia inmediata una falta de mediación y, por tanto, de retorno en la realidad? La única respuesta posible sería afirmarlo taxativamente: “Esto carece del lado en que las abstracciones o distinciones son distinguidas y son, por ello, el pensamiento puro como la cosa pura”¹¹². En este orden de cosas establecido no podemos distinguir entre los propósitos de la ilustración, sus acciones y estrategias, salvo por la posición que ocupan respecto de la única realidad que puede enfrentarse a ellas: otra acción distinta, aunque igualmente

tanto, con anterioridad a que Hegel hubiera oído desfilar en Jena al *Espíritu*-universal (*Weltgeist*)” Bohnert (1981), art. cit., p.545.

¹⁰⁹ A éste último le debemos el título *Libertad absoluta y Terror* de la sección III del Capítulo VI *Espíritu*. Tengamos en cuenta que las dos figuras principales de la Revolución Francesa fueron Luis XVI y Robespierre. De orígenes sociales distintos y enfrentados como figuras, se asemejan en que su muerte resultó paradójicamente similar, puesto que ambos fueron guillotizados y en que entendían el poder de un modo absoluto. Por tanto el monarca del mundo y el comisario del pueblo toman su realidad para sí, sin posibilidad de retorno, sin reconocimiento.

¹¹⁰ “La creencia ha perdido el contenido, que completaría su elemento, y se desploma (*zusammensinken*) en un sordo tejido del espíritu en sí mismo” *G.W. 9 (Phä)*, p.310, líneas 22-23 (J. Redondo, p.675).

¹¹¹ *G.W. 9 (Phä)*, p.312, líneas 34-38 (J. Redondo, p.679).

¹¹² *G.W. 9 (Phä)*, p.311, líneas 22-24 (J. Redondo, p.677).

válida, denominada facción¹¹³. Por tanto, este es el contenido de la creencia en la ilustración, es el juego de las acciones contrapuestas que, como sucedía en el Capítulo IV *Autoconciencia*, se resuelve violenta e impositivamente:

“Acerca de aquella esencia absoluta, la ilustración misma hace que fermente la disputa consigo misma, que ya tenía anteriormente con la creencia y que se divide en dos partidos. Un partido se hace válido como la victoria, que se divide en otros dos partidos; sólo entonces muestra el principio contra el que luchaba [el cual] poseía en sí misma, al haber superado, por ello, la unilateralidad (*Einseitigkeit*) en que se producía anteriormente”¹¹⁴.

Por fin tenemos expresado con las propias palabras de Hegel, el principio de autoprotección que emplea la ilustración, incluso frente sí misma. Ante semejante acúmulo de despropósitos, la comprensión reacciona –quizá demasiado tarde– proponiendo un dique de contención en el contexto que sólo el *Selbst* puede ofrecernos. Lo que no se puede tolerar son las acciones que son “juez y parte” en la determinación de la realidad, puesto que no proporcionan espacio alguno para el retorno y, sin embargo, quieren serlo todo sin límites.

4.7.2.2.4. Libertad y terror en el ámbito de su complejidad absoluta.

El *Espíritu* que se encuentra completamente expandido en la realidad del mundo de la ilustración y que muestra su acción sin límites –útil sólo para él– corresponde con el caso más radical de ausencia de retorno. Este hecho es ya un despropósito para su propia consideración como subjetividad en la realidad. Puesto que no tiene razón de ser o, mejor dicho, su razón es sólo capricho y arbitrariedad. Estos son los fundamentos que le llevan a la última de sus acciones: la de compararse con la propia sustancia y creerse igual que ella.

Esto hecho sucede, del mismo modo que en la autoconciencia, que se creía infinitamente potente como para determinar el mundo con una sola acción impositiva. El *Espíritu* que no retorna, aquél que se queda encallado en el mundo de la creencia en el propio autoengaño de su constitución, se personifica entonces como la única individualidad válida y omnipotente: “Es consciente de su pura personalidad y, por ello, de toda realidad espiritual al ser toda realidad sólo espiritual; el mundo es sencillamente

¹¹³ “El gobierno no puede ser sencillamente otra cosa que el representarse entonces como una facción. La facción victoriosa se denomina simplemente gobierno y en tanto que es tal facción, establece inmediatamente la necesidad de su hundimiento (*Untergang*); e inversamente, que sea gobierno la hace culpable [de ser] facción” *G.W. 9 (Phä)*, p.320, líneas 21-25 (J. Redondo, p.695).

¹¹⁴ *G.W. 9 (Phä)*, p.312, líneas 3-8 (J. Redondo, p.677).

para él su Voluntad y ésta es universal”¹¹⁵. El problema que surge a continuación no consiste sólo en el endiosamiento de tal realidad espiritual sino, sobre todo, de la carencia de sentido común que le caracteriza y que le lleva a creerse –esto es lo realmente grave– aquello que impone sobre la realidad. De este modo creer y saber son la misma cosa. Hecho que quedó refutado respecto de tales sistemas en *Glauben und Wissen*¹¹⁶.

No cuesta pensar la cercanía que tiene este texto con la teoría de las tres transformaciones que Nietzsche propuso en *Also Sprach Zarathustra*¹¹⁷, sobre todo, el estado de León, el cual no sólo cree que lo puede todo, sino que actúa alejado de la conciencia de sus errores.

La asunción de una libertad absoluta conlleva una extralimitación que “ha superado sus límites”¹¹⁸, puesto que le ubica en un lugar del que no puede retornar. Su única acción consecuente sería hacerse sustancia ya que, en esta tesitura –en el lugar del que no se retorna y cuyo límite es la voluntad de quien llega hasta él– toda la realidad se ha desmoronado. Dicha realidad llega a ser tan universal y abstracta –como ya hemos repetido varias veces– que no tiene más significado “que el de cortarle la cabeza a una col o beberse un vaso de agua”. Esto no significa otra cosa que el *Espíritu* ajeno al retorno se encuentra ya sin mundo donde expandirse y hastiado, no le queda más que repetirse a sí mismo que no se diferencia tanto de la sustancia como de sí mismo.

Por tanto, el *Espíritu* que no retorna llega a un punto en que ya no puede más. En él sus acciones no son posibles, porque no encuentran eco alguno en la realidad mundana en que puedan establecerse. Todo lo que intenta hacer se encuentra abocado al fracaso más absoluto, su acción es tan desproporcionada como los medios que emplea para llevarla a cabo. Sería como intentar que una fogata se apagase abriendo por

¹¹⁵ G.W. 9 (*Phä*), p.317, líneas 17-20 (J. Redondo, p.690).

¹¹⁶ G.W. 4 (*JkE*), p.319, líneas 33 y ss. Además, Ahlers nos dice: “Por un lado el problema descansa en esta ocupación por una legitimación genuina de la finitud. Por otro lado, Hegel ya se aclara pronto de que dicha finitud sólo puede ser garantizada en el marco de una filosofía absoluta. La finitud genuína, que Hegel distingue fundamentalmente de la ‘finitud absoluta’, Hegel la comprende como ‘una producción de lo absoluto’ ” Ahlers (1975), art. cit., p. 65.

¹¹⁷ En las tres transformaciones (*Die drei Verwandlungen*) Nietzsche nos aclara: “Yo os nombro tres transformaciones del espíritu (*Geist*): como el espíritu se convertirá en Camello, y del camello a León y finalmente de éste a Niño (...) Pero en el desierto de la soledad sucedió la segunda transformación: aquí en el león, el espíritu es el que quiere apresar (*erbeuten*) la libertad y ser [el] Señor en su propio desierto. Él busca ser aquí su último amo: quiere ser su enemigo y último dios, quiere luchar (*ringen um*) por la victoria con el gran dragón. ¿Qué gran dragón, es al que el espíritu no puede denominar ni Señor ni Dios? ‘Debes’ (*Du-sollst*) dice el gran dragón. Pero el espíritu del León contesta ‘Quiero’ (*ich will*)”. *Nietzsche Werke*, Band 4, (1980) In *Kritische Studienausgabe*, Deutsche Taschenbuch Verlag, München, 1998. pp.28-30.

¹¹⁸ G.W. 9 (*Phä*), p.318, línea 5 (J. Redondo, p.691).

completo las compuertas de un pantano. Efectivamente la apagaríamos pero, al mismo tiempo, la tromba de agua arrasaría todo lo que la rodea. Por ello, cada acción del *Espíritu* libre –sin restricciones ni retorno– lleva consigo la semilla de su propia destrucción: “No se puede extraer ninguna obra o acción positiva de la libertad universal; ya que permanecen sólo como acción negativa; y [dicha libertad absoluta] es sólo la furia de la eliminación”¹¹⁹.

Su comportamiento es errático y se encuentra tan desajustado como el de un enfermo de adicción. Salvo que él mismo se encuentra enfermo de sobre-determinación. Este es el mal del individualismo que aqueja, en mayor o menor medida a nuestra cultura contemporánea.

Pero esta acción ni siquiera le es propia, puesto que es la única que no le pertenece. Retornar es un asunto exclusivo de las instancias sustanciales que componen los elementos básicos de la realidad –sus elementos– que no son otros que la necesidad externa del tiempo, la interna de la esencia y el *Dasein*. Este último aunque desmembrado, posee la capacidad de recomponerse, ya que corresponde inmediatamente con cualquiera de las realidades que puedan encontrarse en la experiencia. Sea una piedra –en lo más bajo– o el espíritu absoluto –en lo más elevado.

El *Dasein*, podríamos decir, sale al rescate de su propia realidad, convirtiendo la capacidad de exteriorización del *Espíritu* que no retorna, en el principio de su reconocimiento. En efecto, quien no puede retornar se reconoce finalmente como el ser más desgraciado de entre todas las existencias, puesto que su acción absoluta se convierte en incapacidad para contemplarse, incluso como error. Entonces el error (*Irrtum*) emerge como un tipo de acción (*ihr Tun*) propia¹²⁰. Su salvación pasa por reconstituirse a partir de las migajas del mundo que él personalmente ha destrozado.

El *Espíritu* sin retorno actúa como si se encontrase envejecido por la infinita responsabilidad que arrastra su acción desmedida. Así pues, sólo cuando es consciente de ella puede comprometerse en una nueva determinación que, al contrario que la anterior, se encuentre sometida al control –al menos– de la sustancia de la que

¹¹⁹ *G.W.* 9 (*Phä*), p.319, líneas 27-28 (J. Redondo, p.695).

¹²⁰ La acción es siempre intencional en Hegel y responde a una estructura que Artola señala como: “El egoísmo o la hipocresía del moralista no son vicios éticos, sino realizaciones fallidas de esa dimensión ontológica que no es, sino que se muestra a sí misma y, por ello, debe mostrarse entera no parcialmente. Esta es la razón por la que no se exige una conversión moral, una rectificación de conducta, sino una aceptación de lo que se es” Artola (1970), art. cit., p.498.

emerge¹²¹. Este movimiento de retorno constituye, en este momento, su única necesidad. De tal modo que, a partir de ahora, su posición frente a lo real –como *Espíritu* retornado y reconocido– se refuerza mediante acciones morales restrictivas y recupere su realidad dentro del mundo de la cultura.

4.7.3. El *Espíritu* que busca lo cierto y sólo lo encuentra en sí mismo: La moralidad.

La cultura es el único ámbito legítimo que posee el *Espíritu* para constituir el contexto que, bajo el rótulo de mundo (*Welt*) le permita desarrollarse plenamente. Una vez superada la penosa experiencia de la ausencia de límites en la acción –sus tropezones y desaciertos– se encuentra ya en disposición de reconocerse como tal, sin otra pretensión que ser un elemento más de la *estructura de la realidad*. Esto no implica que su vigencia –su potencial constitutivo– o su acción se vean sometidos a mermas sustanciales. Ya que, como hemos podido ver con todo detalle, la carencia de límites le conduce a una situación de quiebra existencial, despersonalización y laxitud mucho más perjudicial que someterse a los límites –coherentes– de la mera experiencia en que consiste el mundo.

Por este motivo adelantamos tanto al final del Capítulo V *Razón*, como al comienzo del presente *Espíritu*, que éste mismo tenía un origen –al mismo tiempo que un desarrollo– mundanos¹²². Por lo que la cultura se convierte en el marco perfecto para su inserción contextual, del mismo modo que es el medio perfecto para llevarlo hasta su plenitud: “En el mundo de la cultura mismo, no permite (*zukommen*) por ello, contemplar su negación o extrañamiento en esta forma de abstracción; sino que su negación la ha completado (*erfüllte*)”¹²³. De este modo, el punto final del *Espíritu* –su techo, su límite real– coincide con él mismo.

El *Espíritu*, al contemplarse en su absoluta vaciedad y carencia de contenido, retorna a la sustancia de la que surgió, que no es otra que la sustancia moral concreta o, dicho con mayor precisión, la moralidad real. Puesto que ella surge como una nueva figura –y, por tanto, como una nueva disposición para el *Espíritu*– dentro de la realidad del mundo. Así pues, tal mundo moral se constituye de forma directa, como una

¹²¹ “El espíritu sería succinado (*zurückschleudert*) desde este tumulto a su punto de origen, al mundo real de la cultura que, a través del miedo al amo, [miedo] que vuelve otra vez en modo de conciencia espiritual (*Gemüter*), se refresca y rejuvenece” *G.W. 9 (Phä)*, p.321, líneas 25-26 (J. Redondo, p.698).

¹²² “El *Espíritu* que es la esencia real, absoluta, no se manifiesta hasta la consideración que de él se hace en la secc. VI. El elemento diferencial es la efectividad con que la razón es considerada en dicha sección y la objetivación en un mundo que la razón puede calificar de suyo” Artola (1970), art. cit., p.469.

¹²³ *G.W. 9 (Phä)*, p.322, líneas 6-9 (J. Redondo, p.699).

concreción de la realidad del *Espíritu*. A dicho *Espíritu* se le definía en sus orígenes como presente (*Gegenwart*) que acoge al pasado de lo que fue –las figuras exteriorizadas de la *Conciencia*, la *Autoconciencia* y la *Razón*– y que se proyecta desde su propia realidad mundana a lo que será, por un lado *Religión*, que identifica la realidad con la esencialidad y, por otro *Saber absoluto*, donde la realidad se somete a la convertibilidad plena. En este sentido podríamos interpretar que los dos últimos capítulos de la *Fenomenología del Espíritu –Religión y Saber Absoluto–* pertenecen a la figura del *Espíritu*¹²⁴.

Pero antes de que extraigamos conclusiones, quizá demasiado precipitadas, hemos de contemplar al *Espíritu* en su cuádruple sometimiento al mundo moral: como tal cosmovisión, como rodeo –o disimulo– como retorno al *Selbst* y, finalmente, como reconciliación (*Versöhnung*)¹²⁵.

A) La perspectiva de la conciencia moral: la cosmovisión (*Weltanschauung*).

A partir de esta determinación –en que consiste el retorno en primera instancia– aparece un nuevo mundo que, calificado como moral, completa el vacío real y existencial al que se había visto abocado el *Espíritu*, debido a su falta de límites en la acción. Por tanto, el mundo moral es aquél que muestra al *Espíritu* lo que tiene que hacer. Aunque esto le resulte incómodo al principio. Tengamos en cuenta que su realidad más inmediata provenía de una situación desastrosa y trata de reconstituirse –

¹²⁴ Ahlers nos recuerda que: “En la *Fenomenología del Espíritu* corresponden los apartados CC, ‘la Religión’ y DD, ‘El Saber absoluto’ conjuntamente con el apartado sobre el *Espíritu* absoluto en la *Enciclopedia* (§§ 553-577) (...) ‘Religión’ se ha asimilado en la *Enciclopedia* con el campo del *Espíritu* absoluto” Ahlers (1975), art. cit., p.78, nota nº 56. Evidentemente no nos interesa la discusión ulterior de dicha asimilación, sino sólo la presente que, a nuestro modo de entender, es mucho más relevante. El tránsito se efectúa para Artola del siguiente modo: “El punto de transición entre la moralidad y la religión reside en el momento de la reconciliación (*Versöhnung*). El desarrollo de la moralidad nos lleva a la contraposición entre la conciencia activa (*handelndes*) y el juicio moral. La necesaria particularidad de la acción moral aparece como el mal denunciado por el juicio moral, quien, a su vez, pretende ignorar su propia culpabilidad y se niega a reconocer su comunidad con la conciencia activa. Hegel muestra la necesidad de que ambos extremos reconozcan su mutua interdependencia y logren así la reconciliación” Artola (1970), art. cit., p.472.

¹²⁵ Este término señala, en primer lugar una referencia al ámbito de lo religioso, ya que contiene en su raíz el término expiación (*Sühne*). De este modo Hegel prepara el camino directo –e inmediato– del *Espíritu* a la Religión. Aunque, podríamos añadir, dicho camino lo contuviera ya el *Espíritu*, cuando afirmaba que la cristalización de la modernidad en la Ilustración, era un asusto de creencia en la realidad. La creencia, el auto-convencimiento y la convicción propias del *Espíritu* lo abarcan aunque, de un modo oculto. Por este motivo Ahlers nos dice: “Hegel ha mostrado sólo que, tanto en Descartes, como también en Kant se puede extrañar al mundo como criterio judicativo absoluto y dominante que rige la subjetividad. Dicha subjetividad no puede valer para una reconciliación verdadera con el mundo, justamente a causa de su ‘Deber completo’, con que ella busca producirse” Ahlers (1975), art. cit., p.80. Tengamos en cuenta que la reconciliación principal se lleva a cabo en el Saber Absoluto, cuando el *Espíritu* está pleno y no carece más que de límites.

podríamos decir que se encuentra convaleciente— por lo que cualquier medicina —o receta— que se le quiera administrar, le provocará un malestar e incomodidad propios de la novedad —y del constreñimiento— al que tiene que someterse.

El *Espíritu* quiere recuperar su sustancia al completo, aunque la tarea no comparta la ilusión que implicaba su pérdida, puesto que no tiene más remedio que atenerse a su estricto desarrollo, tal y como lo denomina Hegel: “al armonizarse”¹²⁶. Precisamente el *Espíritu* lucha —una vez más— contra sí mismo ya que, toda acción constrictiva —cada obligación— viene acompañada de una queja, la cual representa aquello que pierde cuando realiza lo que debe y deja de realizar lo que quiere:

“Se encuentra, por tanto principalmente, fundamento para quejarse sobre tal estado de la inconveniencia (*Unangemessenheit*) de sí y del *Dasein*, y de la ilegalidad que limita a su objeto a tenerlo sólo como pura obligación, aunque él mismo se prive (*versagt*) de verlo realizado”¹²⁷.

Por ello el *Espíritu* ha de convencerse de que no puede determinar en primera instancia ni los objetos, ni la realidad del mundo que le rodea. Puesto que es tal la fuerza que imprime a sus acciones —en la figura de *Espíritu*— que cada una de ellas la arrastra, poco a poco, al vacío de la determinación. Precisamente por la carencia de ella.

El *Espíritu* no puede abordar la realidad inmediatamente —como lo hiciera la *Conciencia* en su estrato más bajo de la *Certeza sensible*— sino que ha de rodearlo con argumentos, con decretos, leyes, discursos, etc., que compensen la pérdida de lo que abandona. Entonces la convicción (*Gesinnung*)¹²⁸ se convierte en una forma de satisfacción —una herramienta de uso limitado— o de aceptación tácita de las obligaciones morales autoimpuestas. Pensemos, por un momento, que dichas obligaciones no residen en él —ya quisiera el *Espíritu* que fuera tan fácil— sino que

¹²⁶ “El primer postulado fue la armonía de la moralidad y de la naturaleza objetual, el fin final del mundo; el segundo [postulado] la armonía de la moralidad y el querer moral, el fin final de la autoconciencia como tal; el primero [es] la armonía en la forma del Ser en-sí y el segundo en la forma del Ser para-sí” *G.W. 9 (Phä)*, p.328, líneas 16-20 (J. Redondo, p.710). Ambas formas de armonía establecen la plenitud de la conciencia y de la autoconciencia con respecto a su realidad en el mundo. Así pues, forma y contenido de la realidad se identifican con los términos de su propia experiencia: “Pero esta realidad (*Realität*) no significa otra cosa que la moralidad (*Moralität*) sea aquí en y para sí” *G.W. 9 (Phä)*, p.339, líneas 11-12 (J. Redondo, p.731). Por ello nos dice Artola: “No es un lenguaje acerca de la realidad no espiritual, sino un lenguaje del espíritu sobre el espíritu. Forma y contenido coinciden” Artola (1970), art. cit., p.497. Respecto de la armonía Bausinger comenta: “Como el concepto de experiencia no estaba en condiciones de separar la realidad supersticiosa y efectiva, entonces se reúne en el más alto escalón de la creencia en la total armonía y cambio (*Bezogenheit*) causal permanente de todo el continente racional y supersticioso” Bausinger (1963), art. cit., p.356.

¹²⁷ *G.W. 9 (Phä)*, p.325, líneas 34-37 (J. Redondo, p.705).

¹²⁸ “La acción moral tiene por finalidad la pura traducción (*Über-setzen*) del yo mismo a un elemento objetivo donde la pura interioridad adquiere un ser para-otro, gracias al cual la convicción puede ser reconocida por todos. En esto consiste la realidad efectiva de la acción moral de la *Gewissen*: en que sea objeto de reconocimiento universal” Artola (1970), art. cit., p.480.

consisten en el reflejo del mundo moral natural, cuyo origen descansaba en el Capítulo V *Razón*, en concreto en el desarrollo del fin de la acción: en la exteriorización completa.

Ante esta perspectiva el *Espíritu* se pliega y obedece –a regañadientes– las tareas que le impone la moralidad que, como en el caso kantiano, constituyen una posición formal frente a lo real¹²⁹. Dicha posición no es otra que la búsqueda de la felicidad (*Glückseligkeit*)¹³⁰, en ‘armonía’ consigo misma. Como podemos ver, la sustitución de las cosas misma por esquemas de acción es manifiesta. Y mucho más si, en vez de tratar con realidades con contenido, hemos de hacerlo con realidades esquemáticas-formales o leyes, cuyo contenido son los propósitos de aquellos que las orientan: del pueblo¹³¹. Esto supone un ejercicio de determinación constante de la realidad, que Hegel hace corresponder con lo que se denomina una ‘cosmovisión’ (*Weltanschauung*).

¹²⁹ “La diferencia entre Kant y Fichte podría ser desatendida en el campo de la Filosofía del Derecho, porque Kant ubicaba para la razón práctica aquella unidad original y la presuponía en el Deber, la denominada consecución de este pensamiento a través de Fichte no había tenido la significación para Hegel ni para Schelling, de circunscribir la relación universal de multiplicidad y unidad de la razón que la contiene absolutamente, la cual no conoce la distinción principal entre lo teórico y lo práctico” Bohnert (1981), art. cit., p.537.

¹³⁰ “El concepto que dirige (*Leitbegriff*) la felicidad no es además ningún valor exclusivo mundial; él presupone la, en cierto sentido, santificación mística del mundo, como Leibniz lo efectúa que, según sus propias palabras, hacía superficial e imposible la energía (*Wunder*) de las partículas, en tanto que fundamentaba la energía eterna y duradera de una armonía universal completa” Bausinger (1963), art. cit., p.356. En cuanto a la definición específica del término armonía Artola nos muestra: “En realidad Stimme, voz es la fuente del segundo sentido de Stimme como armonía. Especialmente el verbo stimmen significa ‘templar una cuerda’ y de ahí pasa a ‘poner en buen disposición de ánimo’ (...) La Stimme pasa de ser objeto de la acción a ser instrumento capaz de producir esa armonía” Artola (1970), art. cit., p. 473.

¹³¹ “Surgen aquí [tanto] el contenido según las múltiples leyes principales [como] la forma según las fuerzas contrapuestas de la conciencia que sabe y de lo inconsciente (*Bewusstlos*)” *G.W. 9 (Phä)*, p.328, líneas 30-33 (J. Redondo, p.711). Este hecho se ve claramente en el *Naturrechtsaufsatz*, en el que el derecho natural descansa sobre la capacidad de determinación racional de un pueblo. Hegel lo anticipa en: “Entonces, según el concepto de acción moral, la pura obligación es esencialmente conciencia activa; en efecto, ella habrá de actuar, la obligación absoluta tendrá que expresar en la naturaleza al completo y la ley moral ser ley natural” *G.W. 9 (Phä)*, p.334, líneas 20-23 (J. Redondo, p.722). Este hecho se verá también corroborado en el *Differenzschrift*, en el cual se impone lo racional como punto de vista de las necesidades de un pueblo que subjetiva sus acciones moralmente: “La relación hermeneutica de la subjetividad filosófica finita y del absoluto, que es la presuposición y el fundamento que legitima a la razón, lo ha usado Hegel ya en el *Differenzschrift* de 1801 significativa, propia y ejemplarmente como expresión. Si la fuerza de la razón que se diferencia de su propia libertad, ha de ser comunicada primero desde el exterior de sí misma, entonces la razón posee una necesidad según dicha legitimación” Ahlers (1975), art. cit., p. 68.

B) El disimulo y el rodeo (*Verstellung*)¹³² frente a la contradicción.

Aunque el *Espíritu* adopte una posición moral determinada que denominamos cosmovisión, no deja por ello de ser crítico –a la vez que contradictorio– con aquello que le rodea. Nuestro punto de partida será, como en toda la presente sección, el momento de quiebra y clausura (*einschliessen*) de las acciones de retorno y las relaciones de reconocimiento. Ambas se producen como respuesta a la posición contradictoria que adopta el *Espíritu*, una vez que se ha reconocido como vacío. Dicha posición admite que no puede tratar con las cosas en primera instancia –ya que no es ni conciencia ni autoconciencia– sino que, debido a su constitución mundana, ha de acercarse a ellas dando un ‘rodeo’: “Igualmente es consciente [la cosmovisión moral] de su contradicción y también la rodea (*Verstellens*) (...) para afirmar un momento en tanto que es en-sí”¹³³. La única opción que le queda al *Espíritu* implica una circunvalación de la realidad para, de este modo, afirmarse como momento en ella y no destruirla de paso. ¿Quiere esto decir que la realidad del *Espíritu* se constituye como un más allá de la suya propia? La respuesta es tan evidente como la acción de circunvalación que lleva a cabo –en cuanto exterioridad– en favor de la armonía que porta toda acción moral implícitamente:

“De lo contrario la realidad no sería posible, entonces el contexto de la acción y del postulado es tan adecuado (*beschaffen*), que por mor de la acción, es decir, por mor de la armonía real del fin y de la realidad, dicha armonía se establece como no real, como más allá”¹³⁴.

Entonces, una vez establecido el proceso de circunvalación de la realidad, podremos preguntarnos por los fines de la acción. Y Hegel nos sorprende, una vez más, diciéndonos que también coinciden, puesto que fin, acción y mundo son la misma cosa. Si eliminamos alguno de estos términos la realidad se viene abajo enseguida, hecho que quedó reflejado en la carencia de límites –y, en este sentido, de fines adecuados o reales– del *Espíritu* que se niega a retornar. Esta idea lucha contra las fundamentaciones formales de la moral, cuyo primer exponente fue el estoicismo y su desarrollo posterior

¹³² “Esta dialéctica reside en lo que Hegel llama la *Verstellung*, desplazamiento o inversión. Hegel critica aquí la moral kantiana que pretende ser plenamente autónoma pero no lo consigue. Si por una parte quiere independizarse de toda intervención exterior, por otra, exige una armonía entre la esfera de la conciencia, del fin moral interno, con la realidad externa. La moral kantiana, a pesar de su autonomía, exige una acción (*Handlung*) que realice el fin moral. Pero tal realización pretende dar actualidad (*Gegenwart*) a un fin que, inicialmente, se mantenía en un puro deber ser” Artola (1970), art. cit., p.479.

¹³³ *G.W. 9 (Phä)*, p.333, líneas 1 y 4 (J. Redondo, p.720).

¹³⁴ *G.W. 9 (Phä)*, p.333, líneas 32-35 (J. Redondo, p.721).

desembocó en la moral kantiana¹³⁵. Dicho fundamento moral eleva lo fines de la acción por encima de la mundanidad para que no se contaminen de contingencia¹³⁶.

La Moralidad se constituye entonces como una acción que rodea tanto a las cosas como a la realidad misma, lo más efectivamente posible. De modo que al rodearlas, las distingue las unas de las otras por su valor, que no corresponde ya con su contenido, sino con aquella utilidad que la ilustración recogía en su propio beneficio¹³⁷. Ahora bien, tengamos en cuenta que un rodeo excesivo –una asunción laxa de las consecuencias de nuestras acciones– puede desembocar en que la obligación sea mera hipocresía (*Heuchelei*) y, como tal, hemos de desestimarla: “Para la conciencia, la separación de estos momentos es un rodeo y sería hipocresía si los mantuviese [a ambos] de este modo”,¹³⁸.

Pero la moralidad se instituye –como todos y cada uno de los elementos de la *estructura de la realidad*– para ser superada y hacer de ella algo-otro. Esto es imposible, a todas luces, puesto que el *Espíritu* no puede hacer otra cosa que rodear la realidad –lo que debe– y no transformar lo que le rodea –que es lo que quiere. Así pues, el *Espíritu* se fortalece a partir de las herramientas que posee –su acción y retorno– mediante las cuales se impulsa por encima de las circunstancias que lo constriñen, al

¹³⁵ “En la ‘Crítica de la razón práctica’ de Kant ofrece esta otra materia (*Stoff*) de la Ley y es exclusivamente la forma de la adecuación (*Tauglichkeit*), para poder hacer una máxima de la arbitrariedad en la ley más elevada (...) De la forma de la adecuación sólo puede seguirse la tautología para la razón práctica, lo que no es algo superficial, sino que es el ‘principio de la inmoralidad (*Unsittlichkeit*)’ Bohnert (1981), art. cit., p.537.

¹³⁶ Hegel contesta irónicamente: “El postulado de la armonía de la moralidad y de la realidad, ha establecido una armonía, que porta a ambas a través del concepto de acción moral –se expresa también de este modo: dado que la acción moral es el fin absoluto, entonces dicho fin absoluto [consiste] en que no exista la acción moral completamente” *G.W. 9 (Phä)*, p.334, líneas 32-36 (J. Redondo, p.723). La crítica kantiana radica en que los fines que colocamos en lugares demasiado elevados –quizá para que no se contaminen– son, sin embargo, inútiles. Puesto que su contenido absoluto no puede convertirse, de ningún modo, en una acción determinada, sino sólo en un “esquema formal de acción”, tan universalmente válido como incapaz de seguirse, a su vez, universalmente. El mundo está plagado de intereses. De eso no cabe duda. Por ello nos dice Ahlers: “Si el *Espíritu* finito no tiene de este modo su verdad y sustancia en el *Espíritu* absoluto, según la opinión de Hegel, no puede de ningún modo regresar a sí mismo (*zu sich selbst kommen*) y permanece abstracto. Él se detiene en la posición del ‘Deber completo’ y ha condenado bien a una interioridad sin-mundo, bien a una impotente y ciega mundanidad (*Weltlichkeit*)” Ahlers (1975), art. cit., p.78.

¹³⁷ “Lo que al final se ubica como algo diferente (*verschiedenes*), tanto de lo negado (*Nichtige*), como de lo real, es uno y lo mismo, el *Dasein* y la realidad; y lo que tendrá que ser absolutamente sólo como el más allá del Ser real y la conciencia y, lo mismo que tiene que ser sólo en él [al mismo tiempo que] un más allá lo negado, es la pura obligación y el saber mismo como de la esencia” *G.W. 9 (Phä)*, p.339, líneas 32-36 (J. Redondo, p.732).

¹³⁸ *G.W. 9 (Phä)*, p.340, líneas 8-10 (J. Redondo, p.732). “Así la unidad del *Dasein* del espíritu, del lenguaje, va a sufrir una separación interna. Esto va a significar que la igualdad consigo mismo va a romperse. Lo que la conciencia moral activa dice, no va a ser lo que la conciencia universal va a pronunciar. Para esta última, la afirmación de la primera es hipocresía (*Heuchelei*)” Artola (1970), art. cit., p. 487.

convertirlo en mera conciencia moral. Justo en ese momento, el *Espíritu* se encuentra consigo mismo como contradicción, ya que no puede hacer lo que quiere –que es determinar la realidad inmediatamente y sin retorno por medio de su voluntad– ni tampoco reconocerse como mera conciencia moral –dando un rodeo simple– sino que se acepta como figura y, como tal, él mismo se impulsa a ello mediante su acción:

“Pero en la acción el impulso no es sólo esta figura pura, más que la que es él mismo, el que tiene en sí el otro mecanismo [muelle] (*Feder*) y podría ser impulsado por él. Entonces la sensibilidad es una naturaleza que tiene en ella misma su propia ley y resorte (*Springfeder*)”¹³⁹.

Entonces, cada impulso, cada determinación, etc., son aplicaciones de esquemas preestablecidos con los que configuramos el panorama de aquello que llamamos legal o ilegal, justo o injusto. En ellos nos ‘creemos’ justificados, legales, equitativos y, finalmente completos¹⁴⁰. Pero: ¿qué pasaría si, por el contrario, fuera lo incompleto el camino más corto para unificar moralidad y realidad? Hegel nos contesta con contundencia: “Entonces, cuando la moral [está] incompleta, es decir, la moralidad no es en efecto, ¿qué puede ser en la experiencia, que sea para ella sencillamente malo?”¹⁴¹.

El apartado que viene a continuación trata de solucionar la paradoja –o antinomia de la cosmovisión moral– que emerge cuando circunvalamos la realidad por medio de argumentos y acciones morales y pretendemos, al mismo tiempo, dotarla de sentido para encontrar en ella asideros de lo inmediato. Estos no son otra cosa que nuestra determinación frente a lo que nos rodea. Nuestro mundo.

¹³⁹ G.W. 9 (*Phä*), p.335, líneas 29-32 (J. Redondo, p.724).

¹⁴⁰ “Por eso la confesión no es auto-humillación, o desprecio de sí, sino una amplificación de la propia actitud. Es una expresión dicha, por la que la conciencia activa acepta su división y, al decirla, se libra de su propia hipocresía; la totalidad del espíritu se logra en la comunicación entre el juicio y la acción moral” Artola (1970), art. cit., p.489.

¹⁴¹ G.W. 9 (*Phä*), p.337, líneas 9-11 (J. Redondo, p.727).

C) Retorno y regreso al *Selbst* de la expansión de lo inmediato: lo cierto –lo moral– (*Gewissen*)¹⁴².

La sección dedicada al *problema de la mediación* carecía de una última justificación ya que, una vez mediada toda la realidad –y sometida incluso a la doble mediación– nos quedaba por saber qué implica el hecho de ser-inmediata. Precisamente en dicha sección, adelantamos que el retorno era el elemento donde descansaba la clave para la comprensión de la realidad mediada, aunque no lo desarrollamos por completo.

Pues bien, en este momento, el Capítulo VI *Espíritu* completa los tres asuntos que dejaba pendiente la *mediación*. En primer lugar, el retorno surge como herramienta indispensable para la comprensión de las relaciones entre la forma y el contenido de la realidad. En segundo lugar, el *Selbst* se muestra como el espacio adecuado donde llevar a cabo dichas relaciones, puesto que es el marco privilegiado donde la cultura se desenvuelve racionalmente como ilustración. Y, en tercer lugar, nos interesa el sentido inmediato de las relaciones que, al nivel de lo experiencial y una vez realizadas las operaciones de mediación, se nos muestran plenas y consistentes.

Nuestra exposición intentará extraer, finalmente una serie de conclusiones que relacionen los tres elementos aquí mencionados, para que nos sirva como hilo conductor del último estrato del *Espíritu*. Éste no consiste en otra cosa que en retornar y reconocerse.

1) El retorno –como la mediación– puede ser entendido en dos niveles de profundidad distintos. El primero de ellos corresponde con el regreso (*zurückgeht*) que experimenta la conciencia sobre la autoconciencia¹⁴³. Esto es, del contenido sobre la

¹⁴² No voy a discutir la traducción española del término *Gewissen* por el de moralidad –o conciencia moral– pero creo necesario decir que, aquello de lo que estoy cierto –y esta es mi propuesta de traducción– implica una posición que, por supuesto es moral, pero no sólo. Esto que es cierto (*das Gewissen*) me asegura en mi posición, del mismo modo que la certeza (*Gewissheit*) –con la cual se emparente– me aseguraba, al menos, la realidad sensible. Si dicha posición consiste en una acción en la realidad –que no deja de ser moral– estará circunscrita al ámbito de lo evaluable y, en todo caso, de lo reprochable. Por otro lado, cuando Hegel precisa tanto el sentido de un término, como en este caso el de moralidad (*Moralität*), y lo asocia con la mencionada posición de ‘lo cierto’, no será que quiere instituir un punto desde el cual efectuar claramente el proceso de retorno. Este hecho es el que vamos a concretar detenidamente en todo este apartado. Como apoyo a mi interpretación propongo la de Artola que nos aclara: “*Gewissen*, conciencia moral, tiene por raíz *gewiss*, cierto. La conciencia moral es, pues, desde un punto de vista etimológico, certeza; en este caso es la certeza de sí del propio convencimiento. Pero *gewiss*, viene de *wissen*, saber. La certeza es seguridad que nace del saber, ya que en el saber de sí reside su realidad” Artola (1970), art. cit., p.480, nota nº 6. Como complemento a dicha interpretación podemos ver lo que nos aporta C. Schweitzer: “Si no perdemos de vista la distinción luterana de *securitas* (*Sicherheit*) y *certitudo* (*Gewissheit*), entonces no entenderemos mal la formulación de Hegel, ni las suyas ulteriores”. Schweitzer (1964), art. cit., p.325. Finalmente podemos encontrar un matiz similar en Duque (1998), op. cit., p.523.

¹⁴³ “Todo ser finito es tendencia a sobrepasar sus límites y ser en el infinito. Ser en el infinito es ser ideal. De acuerdo con la doctrina hegeliana del infinito, la infinitud radica en el ser-para-sí. Ser infinito es ser-

forma primordialmente. Pero el retorno no se queda sólo ahí, sino que permite el desarrollo de la auténtica revolución que el Ser realiza sobre sí mismo, que no es otra que el *tránsito de la sustancia al sujeto*. Como se ha puesto ya de manifiesto, este movimiento comporta mayor importancia para la determinación de la realidad. Ya que ésta pasa de ser un bloque –inespecífico, compacto y todavía no mediado– a la diversificación de su contenido en los distintos momentos que componen la realidad. Así pues, en el caso que nos ocupa. Hegel recorre de un modo descriptivo los estratos de este movimiento, que concluyen con la instauración plena de la subjetividad:

“La cosa misma (*die Sache selbst*) tiene sustancialidad primordialmente en la moralidad [eticidad] (*Sittlichkeit*), *Dasein* exterior en la cultura, esencialidad del pensamiento que se sabe a sí mismo en la moralidad (*Moralität*) y en lo cierto (*Gewissen*) es el sujeto, que sabe estos momentos en él mismo”¹⁴⁴.

Este movimiento de subjetivación nos muestra la capacidad que posee el *Espíritu* –en su forma de ser-cierto– para adoptar todos y cada uno de los puntos de vista –momentos– en que se compone la experiencia. De este modo tiene que ser sustancialidad, exterioridad, esencialidad y, finalmente, pleno; *Espíritu*. El recorrido no obvia ninguna de las figuras pretéritas sino que las recoge, aunque no acumulativamente, porque aquí el retorno –el movimiento final de reconocimiento– que se sabe cierto: “cuanto más se ha preocupado de sí mayor es, no sólo su posibilidad de utilizar al otro; sino que su realidad es sólo esta, la de ser y vivir en relación (*Zusammenhang*) con otros”¹⁴⁵. El *Espíritu* vive en primera persona las vidas pretéritas y futuras porque es presente absoluto e incardinación en el mundo, en cuyo marco caben todas y cada una de las determinaciones posibles que él mismo puede reconocer, de entre ellas.

2) El lugar idóneo para que esta operación de retorno se lleve a cabo, sólo nos lo puede ofrecer el *Selbst*. En él se puede completar el *Espíritu* adecuadamente como espacio que reciba todas las relaciones elevadas de reconocimiento. Puesto que el *Selbst* constituye el mundo que el *Espíritu* encuentra como marco y espacio de desarrollo. Por tanto, cuando el *Selbst* se descubre en su propio interior como cierto –y esto es algo más que un adjetivo– constituye su realidad en virtud de un reconocimiento pleno y no dependiente de otras instancias o realidades. De hecho, la respuesta apropiadora del

para-sí. Esto se explica si pensamos que el verdadero infinito en Hegel se produce por retorno hacia sí mismo” Artola (1970), art. cit., p.472.

¹⁴⁴ G.W. 9 (*Phä*), p.345, líneas 29-32 (J. Redondo, p.744). Quizá este sea el comienzo del *Mit-Sein* de Heidegger.

¹⁴⁵ G.W. 9 (*Phä*), p.348, líneas 35-37 (J. Redondo, p.749).

Selbst, contrarresta el rodeo necesario que tenía que dar la moral, si quería habérselas con las cosas y no destruirlas¹⁴⁶. La asunción de la contradicción omnipresente que comporta actuar y ser reconocido al mismo tiempo, tiene una resolución positiva en el *Selbst*, ya que este elemento actúa de receptáculo en el que todas las acciones – interesadas o no– encuentran su espacio, más allá de la homogeneización a la que las somete la realidad constrictiva de la moral. Por ello, podemos decir que el *Selbst* no es moral, ya que no rodea a las cosas, ni las califica de buenas o malas sino que, cierto de ellas, construye un mundo adecuado que las reciba. El único espacio –la única posibilidad– que no estaría permitido, sería aquél que por ser arbitrario –y absoluto– abstrae, despersonaliza y confiere terror, que es la cara oculta de la libertad absoluta¹⁴⁷.

En la Figura del *Espíritu* no se produce una lucha por el reconocimiento –como sucediera en el Capítulo IV *Autoconciencia*– sino que tal reconocimiento es propio y se ejerce con semejante derecho: “La autoconciencia moral no tiene este momento del ser-reconocido de la conciencia, que [se da] aquí”¹⁴⁸. El Ser que se reconoce impulsa, al mismo tiempo, un movimiento de acción que le permite diferenciarse de todos los demás. Por este motivo decimos que el *Espíritu* es único aunque, a la vez, sea el más común de todos los elementos que componen la *estructura de la realidad*. Por tanto: “La acción es reconocida y, por ello real, porque la realidad existente inmediatamente se reúne con el convencimiento (*Überzeugung*) o el saber de su fin inmediato, el elemento del *Dasein*, es lo reconocido universal”¹⁴⁹.

¹⁴⁶ De este modo nos dice Hegel: “Este *Selbst* de lo cierto (...) es lo tercero mismo. La totalidad o realidad (...) es el *Selbst* de la persona; su *Dasein* es el Ser-reconocido. Como la persona es el *Selbst* vacío sustancial, entonces es este su *Dasein*, en efecto, la realidad abstracta; la persona vale y, al mismo tiempo es inmediata; el *Selbst* es el punto quieto inmediato en el elemento de su Ser” *G.W. 9 (Phä)*, p.341, líneas 17-18 y 20-24 (J. Redondo, p.735).

¹⁴⁷ Por tanto Hegel desestimaría todos los absolutismos, al mismo tiempo que los radicalismos de las razas, quedándose por el contrario con la, tan de moda, diversidad y multiplicidad de las culturas. Tanto es el interés que se crea un nuevo término a partir de la unión de dos anteriores como son *múltiples culturas*, cuyo resultado es multi-culturalidad. Esto es, todas y cada una de las propuestas culturales que emergen como sustancia moral del pueblo. Este hecho se ve claramente en: “La contradicción de la cosmovisión moral se disuelve, es decir, la distinción que le fundamenta, se muestra al no ser ninguna distinción y converge (*zusammenläufft*) en la pura negatividad; aunque esta sea por ello el *Selbst*, un *Selbst* singular (*einfaches*)” *G.W. 9 (Phä)*, p.344, líneas 3-6 (J. Redondo, p.741).

¹⁴⁸ *G.W. 9 (Phä)*, p.344, líneas 35-37 (J. Redondo, p.741).

¹⁴⁹ *G.W. 9 (Phä)*, p.345, líneas 7-10 (J. Redondo, p.742). En este momento distinguimos la convicción (*Gesinnung*) del convencimiento (*Überzeugung*), puesto que se diferencian en que la primera es un punto de vista fijo y adecuado a una posición moral establecida y el segundo, implica un segundo momento, que corresponde con su interiorización y es más adecuado para el *reconocimiento*. A este respecto nos dice Artola: “*Überzeugung* procede en alemán de *Zeuge*, testigo. Es la acción que, por medio de testigos, induce a admitir una opinión. A su vez *Zeugung* procede de *Ziehen*: conducir, llevar. Este sentido de ‘conducción a una opinión, hacia un saber’ subraya más el matiz comunicativo, de generación de una comunidad de pensamiento, que el término castellano ‘convicción’, en el que resulta más visible el carácter polémico de la expresión” Artola (1970), art. cit., p.482, nota nº 7.

3) A partir de las dos instancias anteriores entramos en un complejo de relaciones que, al nivel de lo inmediato, determinarán el punto de origen del reconocimiento del *Espíritu*. Este no es otro que el *Dasein* mismo, puesto que constituía el elemento emergente que rescataba al *Espíritu* de su libertad absoluta, de su falta de acciones y de su clausura.

El *Espíritu* cierto –y si se quiere moral– regresa a su contenido para reconocerlo como propio, aunque dicho contenido no sea otra cosa que un aseguramiento – precisamente por ser cierto– de su realidad y de su vigencia: “Como cierto (*Gewissen*) tiene en su autocerteza (*Selbstgewissheit*) el contenido para la obligación pura, así como para el derecho puro y la voluntad pura universal; porque dicha autocerteza es lo inmediato, es el *Dasein* mismo”¹⁵⁰. De este modo, al descender hasta el estrato más simple de la realidad –hasta el *Dasein*– el *Espíritu* puede reconstruirse adecuadamente y reconocerse en su contenido: primero como acción propia; segundo como acción legítima; y tercero como acción determinada –o inmediata.

Estas tres acciones constituyen una apuesta quasi-moral, ya que el *Espíritu* cierto (*Gewissen*) no es completamente moralidad (*Moralität*) de primer orden, ni moralidad de segundo orden o eticidad (*Sittlichkeit*)¹⁵¹. Tales momentos no le competen en absoluto como propios de su figura sino que el *Espíritu* cierto, al ser capaz de rodear a las cosas mismas, las sustituye por leyes y a las acciones mismas por justificaciones: “Lo cierto tiene para sí mismo su verdad en la certeza inmediata de sí mismo. Dicha certeza concreta inmediata de sí misma es la esencia”¹⁵². Tengamos en cuenta que, con la mención explícita de lo concreto expresamos, al mismo tiempo al *Espíritu*, ya que poseía la característica esencial de ser concreto, mundano e incardinado y, por tanto, inmediato en la realidad. De este modo, la inmediatez desarrolla las características esenciales del *Espíritu* que, una vez mediado, surge como *Dasein* de su propia realidad.

Pero el *Dasein* es, propiamente, el elemento inmediato y básico de figuras precedentes. Por lo que, no puede constituir más que ‘otro rodeo’ para que el *Espíritu* pueda recuperar –aunque sea momentáneamente– la realidad perdida por su empeño en abarcar la experiencia de modo absoluto y sin retorno. Para llevar a cabo esta tarea, el

¹⁵⁰ G.W. 9 (*Phä*), p.342, líneas 1-3 (J. Redondo, p.736).

¹⁵¹ “De este fundamento tendría que ser aplicado consecuentemente el objeto de la comprensión transformada de la razón práctica, además de la introspección en el concepto de Deber y en nombre de la Eticidad tendría que ser extendido lo múltiple como la variabilidad que se manifiesta, para dar a la razón absoluta una extensión en lo empírico, que tampoco podía poseer ni ocupar lo práctico en Kant” Bohnert (1981), art. cit., p. 537.

¹⁵² G.W. 9 (*Phä*), p.343, líneas 33-36 (J. Redondo, p.739).

Espíritu ha de buscar su ser-otro, aunque sea a costa de encontrarlo en sí mismo¹⁵³. No perdamos pues de vista que, según *la estructura de la realidad* todas las figuras de la *Fenomenología del Espíritu* se encuentran en la disposición de buscar su ser-otro y, por tanto, obligadas esencialmente a ello.

En la búsqueda de su ser-otro, precisamente en el *Selbst*, el *Espíritu* cierto se transforma de inmediato a concreto, a través de la posición que ocupa como realidad con vigencia y sentido propios. Dicha posición no es otra que la de ser el elemento que constituye la igualdad –dentro del *Selbst*– para que, todas y cada una de las realidades espirituales, encuentren su hueco, su lugar y sean, al mismo tiempo vigentes en el mundo. El principio de la igualdad equipara a todas las realidades espirituales, cuyo contenido es ‘lo cierto’ que expresa el ser-otro, esto es, el resto de dichas realidades espirituales¹⁵⁴.

4) En cuanto a las relaciones que se establecen entre los tres componentes de lo cierto –el retorno, el *Selbst* y la inmediatez– hemos de decir que, para que el proceso de reconocimiento sea efectivo, el *Espíritu* ha de perder el primero de sus elementos, esto es, su *Dasein*¹⁵⁵. Dicho elemento fue extremadamente útil cuando lo rescató del vacío existencial al que había sucumbido, por exceso de libertad y sobredeterminación. Pues bien, en este momento no le queda más opción que dejarlo de lado, si quiere avanzar una posición más y transitar de espíritu con conciencia moral, a espíritu cierto y, por tanto, recuperar su autonomía e incardinación: “Abandonado (*verlassen*) su *Dasein* de esta conciencia, sería una realidad común (*gemeine*) y su acción aparecería como algo completo (*Vollbringen*) de su goce y anhelo (*Begierde*)”¹⁵⁶. En caso contrario, sería el propio *Dasein* el elemento mediante el que se reconocería y, como tal, le haría perder la

¹⁵³ “Pero este Ser para-otro permanece, por ello, momento esencial, porque el *Selbst* comporta como conciencia la contraposición del Ser para-sí y del Ser para-otro y, la obligación real inmediata en ella, que no es más que conciencia pura abstracta” *G.W. 9 (Phä)*, p.344, líneas 25-29 (J. Redondo, p.741).

¹⁵⁴ “Dicho saber pura es inmediatamente Ser para-otro; entonces como la pura autoigualdad es la inmediatez o el Ser (...) Este Ser es el elemento, por medio del cual lo cierto (*Gewissen*) descansa inmediatamente con toda autoconciencia en referencia a la igualdad; y la significación (*Bedeutung*) de dicha referencia no es la ley ajena (*selbstlose*), sino el *Selbst* de lo cierto” *G.W. 9 (Phä)*, p.349, líneas 31-32 y 34-37 (J. Redondo, p.751). No olvidemos que, como nos recuerda Vals Plana, la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel es un tránsito entre el Yo y el Nosotros ejercido como movimiento y determinación. En el caso del *Espíritu*, hablamos de realidades espirituales que son lo cierto (*Gewissen*). Por eso Artola nos recuerda: “Este reconocimiento dará validez a la convicción, que necesita ser dicha, pero también escuchada y aceptada. Esta aceptación no es solamente la objetiva apreciación de la convicción ajena en cuanto ajena. Debemos apartar la imagen de una *Ich-Du Beziehung*” Artola (1970), art. cit., p.483.

¹⁵⁵ “Este reconocimiento es algo expresado, dicho. Es una palabra. Es la palabra de la reconciliación. La reconciliación es una objetivación, un *Dasein* del espíritu. Ya no es lenguaje de *Selbst*, de sí mismo. Ahora ya, al término de la secc. VI hemos visto aparecer al espíritu mismo, no ya como anticipado o ensí, sino para-sí” Artola (1970), art. cit., p.492.

¹⁵⁶ *G.W. 9 (Phä)*, p.350, líneas 36-38 (J. Redondo, p.753).

parte de realidad común y concreta, bajo la cual se constituye el *Espíritu* como mundo¹⁵⁷. Más dicho reconocimiento no es otra cosa que el retorno del lenguaje que completa el contenido y la realidad circunvalada a la que el *Espíritu* no tiene más remedio que atenerse. Aunque dicho retorno no sea otra cosa que la verbalización de las intenciones morales reconstructivas que, allá en la libertad absoluta, se perdieron por extralimitación.

En efecto, la realidad ha de ser rodeada mediante lenguajes que, bien jurídicos o morales, aunque siempre específicos, doten de contenido al ser de lo real del *Espíritu*, lo conviertan en mundano y le aten, lo más posible a la tierra de su ser. Este no es otro que la necesidad, expansión y racionalización que comporta ser el protagonista principal del proceso que la cultura nos presenta como segunda naturaleza, esto es, como su reflejo inmediato¹⁵⁸. El *Selbst* se expresa esencialmente por medio del lenguaje, ya que es el único modo de dotar al *Espíritu* de un contenido perdido en el viaje que realiza para reconocerse. El *Espíritu* necesita expandirse siempre y asegurarse de que lo que admite y hace es, al menos, verdadero para él. De esta acción no puede tener ni siquiera certeza, puesto que le ataría a la realidad inmediata sino que, más bien al contrario, ha de encontrarse ‘cierto’ y, como tal, convencido de su propia realidad. De este modo el convencimiento le llevará de camino hacia el mundo que le es propio y: “que su convencimiento es la esencia”¹⁵⁹, la cual le dota del contenido que perdiera por el camino.

D) Retorno a lo esencial: la reconciliación (*Versöhnung*).

El último de los asuntos que trataremos en relación con la realidad y la vigencia del *Espíritu*, resuelve el problema planteado en el Capítulo IV *Autoconciencia* respecto de la inversión (*Verkehrung*) de los polos o términos de la realidad, tomada esta como infinita y múltiple. Puesto que nos encontramos en la realidad del *Espíritu*, dicho cuestionamiento tiene una filiación estricta con lo planteado para la conciencia infeliz

¹⁵⁷ “Y este Ser-sabido (*gewusstsein*) es lo reconocido y lo que, como tal ha de ser *Dasein*” G.W. 9 (*Phä*), p.351, líneas 1-2 (J. Redondo, p.753). Pero dejemos al *Dasein* para más adelante. Ya veremos qué papel juega para la composición del Saber Absoluto, por medio del *Espíritu* Absoluto.

¹⁵⁸ “El contenido, que ganó aquí el lenguaje, no es ya más lo invertido ni lo que se invierte y, en este sentido, el *Selbst* destrozado del mundo de la cultura; sino lo que retorna en sí, de sí y en su *Selbst* de su verdad, o su reconocimiento cierto y, como tal saber, *Espíritu* reconocido” G.W. 9 (*Phä*), p.351, líneas 19-22 (J. Redondo, p.754).

¹⁵⁹ G.W. 9 (*Phä*), p.352, líneas 6-7 (J. Redondo, p.755).

que, Hegel denomina ‘el alma bella’ (*die Schöne Seele*)¹⁶⁰. En aquél caso, la Autoconciencia era consciente de la vaciedad de su contenido y se lamentaba porque, para resolverlo, tenía que salir fuera de sí y ser algo en el mundo, esto es, Razón. Lo que allí fue vida, aquí es vivencia incardinada en el *Selbst*, cuyo contenido especificado abarca cualquier tipo de determinación posible, siempre y cuando ésta se atenga a la limitación esencial del retorno y del reconocimiento: “Toda la Vida (*Leben*) y toda esencialidad espiritual ha retornado en dicho *Selbst* (...) Él es el cambio (*Wechsel*) de la conciencia infeliz consigo (...) [el cual] carece de la fuerza de la enajenación (*Entäusserung*)”¹⁶¹.

Este estado de cosas en el que se encuentra actualmente el *Espíritu*, requiere de un retorno especial que permita la coincidencia entre Pensamiento y Ser, establecida al nivel fundamental de lo especulativo¹⁶². Pero; ¿por qué es tan importante adoptar un nuevo retorno a la esencia si ya hemos completado el reconocimiento propio en el *Selbst*? Parece que para Hegel no queda suficientemente destacado el lugar de la creencia –de la filiación a la esencia misma de la realidad– que resultaba manifiesta, sin embargo, en el Capítulo V –en cuanto al ser-uno de la realidad– aunque todavía no en los capítulos dedicados al Ser-múltiple. Entonces, podemos buscar cuanto queramos en la Autoconciencia que no lo encontraremos, más no así en el *Espíritu*. De hecho, el tránsito de la presente figura a la siguiente –Religión– se lleva a cabo por medio de la identificación del retorno en todas y cada una de las instancias de las que se compone. Sean estas religión natural o artificial, empero siempre manifiesta (*offenbar*). Podríamos decir que el Capítulo VII *Religión* desarrolla hasta sus últimas consecuencias lo que ya ha retornado y es expresión manifiesta de la esencia de lo real. Dicha muestra se recoge en las herramientas¹⁶³ que las ‘obras’ (*die Werke*) ponen al servicio como medio de

¹⁶⁰ “A este nivel del desarrollo de la conciencia aparece lo que Hegel calificó, con cierta ironía, el ‘alma bella’. Sabemos que esta forma de la conciencia moral consiste en la negativa del sujeto a proyectarse en una exterioridad, que pudiera manchar la pureza de su propio saber de sí. El lenguaje es utilizado como ‘Rede’, como discurso en el que no se logra la plena exteriorización del sí-mismo” Artola (1970), art. cit., p.484.

¹⁶¹ *G.W. 9 (Phä)*, p.354, líneas 17-18, 21 y 30-31 (J. Redondo, p.760).

¹⁶² “Y darse sustancialidad o transformar (*verwandeln*) su Pensamiento en Ser y confiarse (*anvertrauen*) a la distinción absoluta” *G.W. 9 (Phä)*, p.354, líneas 35-37 (J. Redondo, p.760).

¹⁶³ “[El lenguaje] ha contenido principalmente la atención (*Verachtung*) propia y la representación de su ausencia de esencia (*Wesentlösigkeit*) para todo. Entonces, lo que se deja utilizar como una herramienta exterior, se muestra como una cosa, que no tiene en sí ninguna dificultad” *G.W. 9 (Phä)*, p.356, líneas 22-25 (J. Redondo, p.764).

expresión de lo más esencial del ser humano: el lenguaje¹⁶⁴ apropiado para su exteriorización.

Pero antes de que realicemos cualquier tipo de análisis de la realidad retornada, hemos de investigar en qué forma puede tal retorno desarrollarse consistentemente: “Dicho retorno no tiene la significación de que sea por ello en y para sí; entonces la esencia no es en él ningún en-sí, sino él mismo; que al menos tiene *Dasein*”¹⁶⁵. El hecho del reconocimiento implica ya la disolución de los distintos polos de la realidad – específicamente escindidos– y la instauración de una mundanidad simple –alejada ya de lo universal– donde todas las acciones son estables:

“Porque esto no lo cree ni lo reconoce. O, porque la rigidez (*Beharren*) unilateral se disuelve en un extremo (...) Entonces si esta ley y lo cierto no fueran la ley de una singularidad y arbitrariedad, no serían algo interno, propio, sino sólo lo universal reconocido”¹⁶⁶.

Mantenerse en lo universal, aunque sea en el reconocimiento supone, en este nivel, perder la realidad del mundo que tanto le costó ganar al propio *Espíritu*. Puesto que, si abandonamos las instancias que nos constituyen –y hacemos incluso confesión (*Eingeständniss*) de lo que somos– las cambiaremos por otras abstractas –aunque universalmente válidas– no tendremos más que aquello que:

“Se muestra por tanto, como la pérdida espiritual (*geistverlassene*) y al espíritu [como] conciencia que niega (*verleugnende*), entonces no conoce que el *Espíritu* es el Señor (*Meister*) sobre toda acción y realidad en la absoluta certeza de sí mismo y arrojarlas (*abwerfen*) y puede hacer [de ellas] que no sucedan (*ungeschehen*)”¹⁶⁷.

Lo que no se encuentra reconocido, no puede ni siquiera ser-real –un suceso (*Geschehen*)– ya que no tiene la consistencia necesaria como para que el *Espíritu* lo reconozca como tal. Este hecho paradójico es el que se manifiesta en la realidad de lo

¹⁶⁴ “Y el lenguaje no puede tener más existencia en la *Fenomenología* [que] como horizonte de comprensión y ser universal y como ‘unidad especulativa: al ser y representarse una distinción en sí’ ” Ahlers (1975), art. cit., p.79. El lenguaje es el tema fundamental de la sección dedicada al *Alma bella*, cuyo desarrollo mencionamos ya en la sección dedicada al *problema de la mediación* y que ahora nos aporta las siguientes ideas: “Es el lenguaje quien debe solucionar la cuestión. Lo que se ofrece al reconocimiento por parte de los demás debe ser un *Dasein*, un estar-ahí, del mismo *Selbst*. Sólo así cabrá una comunicación entre los diversos yo”. Artola (1970), art. cit., p.481.

¹⁶⁵ *G.W. 9 (Phä)*, p.354, líneas 26-28 (J. Redondo, p.760).

¹⁶⁶ *G.W. 9 (Phä)*, p.356, líneas 31-33 y 37 y p. 357, líneas 1-2 (J. Redondo, p.764).

¹⁶⁷ *G.W. 9 (Phä)*, p.360, líneas 6-9 (J. Redondo, p.772). “Una de las características del proceso fenomenológico consiste en que los niveles superiores, más avanzados, de la Fenomenología son capaces de reducir a unidad con el sujeto lo que anteriormente se manifestaba como realidad independiente, o como suceso (*Geschehen*) puramente factual. El espíritu es señor sobre todo hecho (*Tat*) y realidad efectiva y puede deshacerse de ellos y hacer que no hayan sucedido”. Artola (1970), art. cit., p.491.

empírico y al que denominamos “hechos contrastados”¹⁶⁸. Por ello, el alma bella se constituye como la respuesta directa a la falta de exteriorización y retorno del mundo sensible ya que, querámoslo o no, hemos de desarrollar nuestra vida como realidad espiritual en él. El alma bella proporciona la seguridad y el apoyo necesario para que *Espíritu* y mundo terminen por reconciliarse y la figura pueda cerrarse y ser-otra:

“En tanto que el *Espíritu* cierto de sí mismo, como alma bella, no posee (*besitz*) la fuerza de enajenación del saber de sí mismo que se mantiene en sí, no puede validarse en el *Dasein*, ni en la igualdad con la conciencia retrotraída (*zurückgestossen*) y tampoco en la unidad contemplada de sí mismo en el otro”¹⁶⁹.

El alma bella prepara la acción de manifestación de la esencia de la realidad, por medio de obras de arte –expresadas en el lenguaje apropiado que requieran– pero no puede ya enajenarse, ni ser otra, porque le está vetado dicha acción. Su única justificación sería la realización del movimiento final de reconciliación que asocie lo propio con lo esencial. Todo este movimiento se lleva a cabo en el *Selbst*, puesto que es el único lugar capaz de recibir la multiplicidad de las distintas propuestas culturales.

La reconciliación (*Versöhnung*) es un hecho manifiesto que recoge las distintas tensiones acumuladas a lo largo de su camino –por otro lado intempestivo y tortuoso– en la tarea de ser una realidad espiritual:

“La palabra de la reconciliación (*Versöhnung*) es el *Espíritu* que existe, que contempla al saber puro de sí mismo como esencia universal en su contrario, en el cual el saber puro de sí mismo lo contempla como la singularidad absoluta en sí, un reconocimiento enfrentado, que es el *Espíritu* absoluto”¹⁷⁰.

Podríamos decir que en el proceso de reconciliación y de reconocimiento es más importante el “se” –reflexivo– que comporta el medio adecuado de su desarrollo –el *Selbst* mismo– que cualquier otra acción que se piense más elevada. Por ello es tan importante contar con la ayuda inestimable del *Dasein*, único elemento que se mantiene inalterable –debido precisamente a su constitución– de toda la *estructura de la realidad* y que nos permitirá ascender del estrato de *Espíritu subjetivo* al de *Espíritu absoluto*.

¹⁶⁸ La Filosofía de la Ciencia –en especial el realismo– señala la importancia que tienen los enunciados observacionales para la delimitación de aquella realidad que posee vigencia y puede ser conocida a través de ellos. En este sentido, de lo que no hay enunciado al que acompañe una observación, no podrá haber ni juicio ni conocimiento.

¹⁶⁹ G.W. 9 (*Phä*), p.360, líneas 17-20 (J. Redondo, p.772).

¹⁷⁰ G.W. 9 (*Phä*), p.361, líneas 22-25 (J. Redondo, p.775).

4.8. La Religión.

La lectura detenida del Capítulo VII *Religión*, parece que nos muestra una asimilación de dicha figura a la anterior, al Espíritu, como si la última fuera una sección o subsección de esta. Dicha teoría la ha defendido Hyppolite¹ incluyendo dentro del Capítulo dedicado al Espíritu una subsección dedicada a la *Religión*. En segundo término, tanto O. Pöggeler² como H.F. Fulda justifican su posición, sobre todo basándose en los manuscritos de Hegel que en su primera redacción, incluían en su sección CC., a la *Religión* como: “Reflexión del Espíritu en la forma del En-sí”³. Pensemos qué pasaría si interpretásemos la obra al completo bajo la estricta mirada de su epígrafe *ciencia de la experiencia de la conciencia*, por lo que ni la *Autoconciencia*, ni el resto de las Figuras poseería más importancia que la de ser los ‘convidados de piedra’ de la primera y única realidad. A esto se opondría Hegel por los motivos que, a lo largo de este trabajo exponemos en cada capítulo.

4.8.0. La presencia del Espíritu como estrato religioso de la realidad⁴.

El Espíritu es ya presencia inmediata en la realidad. Y como tal presencia se ha alzado hasta las cotas más elevadas a las que podía llegar. Una vez allí experimentó el vacío de la ausencia de elementos constitutivos –por exceso de libertad– por lo que no tuvo más remedio que retornar en el modo adecuado de su propia realidad: ateniéndose a las constricciones de la moral y la eticidad (*Sittlichkeit*).

Pero, si atendemos al contenido del retorno, veremos que éste se componía de la esencia exteriorizada que, en ese preciso momento, gira sobre sí misma hacia la

¹ En *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu* (1974) op. cit., pp.

² Para una caracterización completa del caso véase: Pöggeler “Zur Deutung einer Phänomenologie des Geistes” In He-Stu n° 1 (1961), pp.225-294 y Fulda “Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik”, Frankfurt a.M.(1965), pp.115-169. Ambos trabajos presentan la visión reunificada del *Espíritu* en la *Religión*.

³ Que podemos encontrar en la “*Blatt zur Phänomenologie*” del año 1805. Este hecho lo señala Trede en “*Phänomenologie und Logik*” (1975), op. cit., p.193. De la idea original de Hegel a la primera impresión en 1807 cambia, sobre todo, que la sección CC., se denomina ahora “El *Espíritu* que se sabe como *Espíritu*”, cuya subsección A es la *Religión*. Trede (1975), op. cit., p.187.

⁴ Por tanto, esta discusión me parece superficial ya que, justo al final de la *Fenomenología del Espíritu* Hegel afloja el nudo de las Figuras lo justo como para ofrecernos el apretón final que se produce en el Capítulo VIII *Saber absoluto*. De todas formas, si Hegel hubiera querido que la *Religión* formase parte del *Espíritu* la habría incluido como epígrafe dentro del Capítulo VI *Espíritu*, como así lo hace sólo en *La creencia y la comprensión pura G.W. 9 (Phä)*, pp.286-292 (J. Redondo, pp.629-640).

De todas formas Hegel nos dice justo al comienzo del Capítulo VII *Religión*, en una breve historia del estrato manifestativo de la realidad –desde la *Conciencia* a la *Razón*– que: “Por el contrario en el mundo moral (*sittlich*) vemos una religión y, al mismo tiempo, la religión del inframundo (*Unterwelt*); ella es la creencia en la fructífera noche desconocida del porvenir (*Schicksaal*) (...) [dicho] porvenir permanece, aunque sin *Selbst*, como la noche sin conciencia, donde no se produce la distinción ni en la claridad del Saber de sí mismo” *G.W. 9 (Phä)*, p.363, líneas 21-23 y 31-33 (J. Redondo, p.780).

interiorización plena. Esto es, hace que la sustancia de la que se compone pase a ser sujeto pleno de la realidad, sin que pierda por el camino tal contenido esencial. Por lo tanto, el Espíritu termina identificando en el *Selbst* los dos polos constitutivos de la ecuación esencial Pensamiento=Ser. Cuya expresión más acertada, inmediata y vivificante se denominará *Religión*⁵. Pero para Hegel una ecuación, aunque sea especulativa, no se aplica de modo inmediato en la realidad, sino que lleva asociado un proceso de mediación, a partir del cual dicha proposición se expresa adecuadamente.

La historia –tortuosa la mayor parte de las veces– que el Espíritu ha desarrollado tras los distintos capítulos de la *Fenomenología* en forma de movimiento, consiste en un ejercicio de exteriorización y retorno⁶. Así, las distintas figuras de que consta componen el registro de la *unión* y la *disociación* esencial de la sustancia en su proceso de subjetivación, cuya cima se alcanzó con el Espíritu.

Aunque, si nos centramos en la relación esencial entre sustancia y sujeto, la propia ecuación nos devuelve el sentido parcial que la religión muestra en toda su extensión y vigencia: la manifestación de las más altas realidades espirituales en la realidad. Ya que me refiero, por supuesto a la religiosidad, al arte y a lo manifiesto de la existencia⁷. Estos tres ámbitos se tratarán a lo largo de este Capítulo VII bajo la figura de la *Religión*. Puesto que su campo de aplicación no será otro que el de la realidad que quedase escindida en los estratos del *más acá* y el *más allá*, instaurados a partir de la Figura de la Conciencia –y en especial en el Capítulo III *Entendimiento*. Para salvar

⁵ “La conciencia, al conservar para la distinción la ausencia de pensamiento (*Gedankenlosigkeit*), distinción que no ha superado, sabe la inmediatez del presente de la esencia en ella [conciencia] como unidad de la esencia y del *Selbst*, su *Selbst* como el En-sí vital y, dicho saber como la religión que es, en tanto que saber contemplado o existente, el lenguaje de la comunidad (*Gemeinde*) sobre su espíritu” G.W. 9 (*Phä*), p.353, líneas 30-35 (J. Redondo, p.759). Contemplar la proposición Pensamiento=Ser supone ver cada uno de los términos por separado, pero también en conjunto. Dicha perspectiva formará el ‘todo’ que queremos alcanzar en la realidad con el *Absoluto*. Artola ve este problema desarrollado en: “El tránsito de la religión manifiesta al Saber absoluto en la Fenomenología del *Espíritu*” (1998) op. cit., pp.499-540, donde nos dice: “La conciencia religiosa alcanza a contemplarse a sí misma en el absoluto. Significa la unión –inmediata– del ser y de la esencia. Como unión de ambos es pensamiento; como unión inmediata es representación” Artola (1998), art. cit., p.509.

⁶ “Hegel entiende que el espíritu es esencialmente un movimiento del *Selbst*. Este movimiento se compone de una *Entäusserung* en la sustancia y de un retorno al sujeto” Artola (1998), art. cit., p.535.

⁷ K. Düsing nos muestra en: “Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand” In He-Stu nº 21 (1986), pp. 87-128, las relaciones que existen entre la *Crítica del Juicio* de Kant, es decir, su teoría estética y su significación en el ámbito de la *Religión* en Hegel. Tal influjo no es más que la respuesta hegeliana al problema planteado en la *Crítica de la Razón pura*, en la cual, la separación de los ámbitos de lo teórico y lo práctico –la libertad y la naturaleza– nos llevan de cabeza hasta una *tercera crítica* que los reúne bajo el epígrafe de la teleología y el Genio en la naturaleza. Respecto de la *Religión* Düsing nos aclara que: “También Hölderlin sospecha que Hegel quiere tratar el concepto de *Religión* ‘completamente en paralelo con la teleología de Kant’. [Hölderlin] considera que la reunión entre mecanismo y teleología de Kant, contiene ‘propiamente el *Espíritu* completo de sus sistema’ (Hölderlin *Briefe von und an Hegel*, 26, 1. 1795)”. Düsing (1986), art. cit., p.109.

dicha dicotomía y realizar un auténtico ejercicio de reconciliación entre la esencia y el contenido de la experiencia –esto es, entre lo exteriorizado y lo manifestado– se necesita, a su vez, atenerse al ámbito propio donde ambos emergen y que quedara constatado ya en el Capítulo V *Razón: en el propio mundo*. Un mundo al que el Espíritu denominaba Cultura –formación– y en cuyo contexto se expresaba racionalmente como Ilustración⁸. En este momento, el mundo es sólo el lugar donde la religión –o el ser manifestado de la experiencia– encuentra su realidad⁹.

Parecería obvio decir que la *Religión* es la expresión inmediata de los momentos exteriorizados del Espíritu que, como tal, componen el contenido del *Selbst*. De este modo, la *Religión* nos habla de todos y cada uno de los estados por los que el Espíritu ha transitado –diríamos no sin cierta ironía– hasta reconocerse como tal. Por ello Hegel nos recuerda que: “La religión presupone el recorrido (*Ablauf*) completo y es la totalidad simple o el *Selbst* absoluto mismo”¹⁰. Pero, podríamos decir al mismo tiempo, resulta que la *dialéctica* representaba al nivel de la conciencia la totalidad del recorrido que, precisamente en este momento, se lo apropia la *Religión*¹¹. Entonces: ¿cuál es el representante genuino del movimiento y, como tal, estandarte del devenir? La solución a esta pregunta se encuentra precisamente en el tránsito de la *Religión* al *Absoluto* que se realiza detalladamente en la *religión manifiesta*¹². Tan sólo nos queda anticipar parcialmente la respuesta, diciendo que únicamente en el *Saber absoluto*, dialéctica y

⁸ “Pero este renio de la creencia vemos que se despliega sólo en el elemento del pensamiento de su contenido sin el concepto y, por ello, que se pierde [desmorona] (*untergehen*) en su porvenir, en efecto, en la religión de la ilustración” *G.W. 9 (Phä)*, p.364, líneas 4-6 (J. Redondo, p.780). “Lo bello tiene para Hegel ya desde antaño una significación amplia, que no está limitada a la obra del Arte bello; lo que caracteriza para él la unidad original y reconciliación tanto una religión y su mitología como también de su comunidad (*Gemeinwesen*) ética-política” Düsing (1986), art. cit., p. 114.

⁹ “El dato básico, que tal anticipación tiene presente, es la identidad entre el espíritu, en su mundo, y el espíritu consciente de sí mismo como espíritu o, lo que es lo mismo, el espíritu en la religión. Esta unidad anticipada nos permite descubrir cual ha de ser el movimiento que la conciencia habrá de desarrollar” Artola (1998), art. cit., p.502.

¹⁰ *G.W. 9 (Phä)*, p.365, líneas 27-28 (J. Redondo, p.784). “Hegel parte de sus, entre tanto establecidas, premisas especulativas del conocimiento racional completo de absoluto. Ya en el *Differenzschrift* indica que Kant, en la *Crítica del Juicio* concebía una unidad superior entre el mecanismo y la teleología, así como la unidad del ‘entendimiento sensible’, es decir, que concebía el entendimiento intuitivo como la ‘idea más elevada’, aunque no pudiera explicarla como verdad racional en el interior de su filosofía crítica” Düsing (1986), art. cit., p. 110.

¹¹ “Por otra parte, se contraponen espíritu efectivo y religión, con lo que se da a entender que la religión constituye, para Hegel, un eslabón intermedio entre las diversas figuras singulares de la conciencia y su totalización absoluta en el concepto, en el saber absoluto” Artola (1998), art. cit., p.500.

¹² “Hegel entiende la religión como una manifestación del absoluto. A diferencia de las figuras anteriormente consideradas, la religión supone una cierta forma de plenitud en la manifestación; plenitud, sin embargo, que no alcanza el nivel que debiera, por su incapacidad para expresar la efectividad en su propia condición de realidad independiente” Artola (1998), art. cit., pp.503-504

movimiento se identifican, puesto que no difieren más que en el nombre que ostentan y que permite su diferenciación en la realidad de la experiencia.

Antes de dedicarnos a estas ocupaciones especulativas hemos de aclarar qué proceso es el que se lleva a cabo en la *Religión* para que, a su término, se realice la convertibilidad –absoluta– entre esencia y contenido de la realidad y pueda hablarse sin resistencias de Saber en su estado más elevado –aunque a la vez más inestable– esto es, del *Saber absoluto*. De este modo, el nexo de unión entre el Capítulo VI *Espíritu* y el VII *Religión* se encuentra en el elemento más inmediato de la experiencia. Aquél que rescató al Espíritu de su vacío de contenido y que él mismo olvidó conscientemente al disolver su inestabilidad en el marco que el *Selbst* le ofrecía para desarrollarse y autolimitarse. Me refiero al *Dasein*.

Si tuviera que hacer un rastreo exhaustivo de este elemento –desde su surgimiento al acabamiento de su realidad– sería tanta la cantidad de momentos en que aparece, como compleja es la imbricación que posee dentro de la realidad y la experiencia. Por ello desde el *Prólogo* representa el constitutivo –más estable, duradero e inmediato– del devenir. Por lo que en este momento, en la religión, cumple la función reconciliadora del contenido retornado del Espíritu, en el modo en que se nos muestra como base para el último resultado del proceso como *Dasein* natural: “Entonces, en este movimiento se representa como Espíritu; la esencia abstracta se ha extrañado (*entfremdet*) y tiene *Dasein* natural [a la vez que] realidad propia (*selbstisch*)”¹³.

En la figura de la *Religión* el Espíritu forma parte del contenido retornado y reconocido como elemento propio de la realidad del *Selbst*¹⁴, aunque carezca de la estabilidad de otras figuras como la conciencia o la razón –si pensamos en el ser-uno de la realidad– o de la autoconciencia –si lo hacemos respecto del ser-múltiple.

Otro de los asuntos que nos queda por tratar, consiste en el cierre definitivo de lo cierto (*Gewissen*)¹⁵. Este momento restringía la libertad ilimitada del Espíritu –su vaciamiento– y la consecuente desorientación frente a lo real. Para suplir tal disimetría el Espíritu se aferraba al *Dasein* de lo inmediato, el cual le devolvía la cordura necesaria

¹³ *G.W. 9 (Phä)*, p.415, líneas 4-6 (J. Redondo, p.875).

¹⁴ “Sólo el *Selbst* es manifestable o, lo que es manifiesto, sólo lo es en la certeza inmediata de sí” *G.W. 9 (Phä)*, p.386, líneas 27-28 (J. Redondo, p.821). En este sentido añade Artola: “Tras la larga serie de figuras en las que se objetiva la conciencia de sí llega un instante en el que el sujeto se reconoce a sí mismo en la sustancia hasta ese momento ajena y distante. La verdad de la religión manifiesta es simplemente el reconocimiento del *Selbst* en lo otro de sí que, por lo mismo, deja de ser *otro*” Artola (1998), art. cit., p.523.

¹⁵ “En la conciencia (*Gewissen*) se revela el *Selbst* del espíritu en la medida en que la palabra de la reconciliación es el *Dasein* del yo, ampliado a la dualidad” Artola (1998), art. cit., pp.501-502.

y el aplomo existencial para afrontar el proceso de reconocimiento por completo. Lo cierto (*Gewissen*) actúa como freno frente al exceso de libertad y a su imposible asunción plena: “En lo cierto (...) [el Espíritu] ha representado para sí como objeto la significación de ser espíritu universal, que contiene en sí toda esencia y realidad; pero no en la forma de realidad libre o de naturaleza independiente fenoménica”¹⁶.

Precisamente la Figura de la *Religión* se atendrá a la realidad de las manifestaciones –elemento clave de todo lo que ocurra en ella– que constituyen su mundo. El único rasgo definitorio de lo que podríamos denominar ‘estrato suprasensible’¹⁷. La realidad cierra definitivamente sus fronteras y abandona los mundos dúplices del más allá, puesto que arrastra a la *Religión* a lo más inmediato y, por tanto, incardinado de la realidad: a la experiencia. Y aquí comenzaría la discusión sobre la coincidencia total o parcial de la *Religión* y el Espíritu que, más que figuras, representan los elementos de una realidad mundana e incardinada.

De modo que nos encontramos con una *Religión* de lo mundano, que expresa su potencial constituidor reuniendo los fenómenos religiosos –que tradicionalmente se habían tomado por separado– en una figura única y exclusiva para ello: “La figura [como forma del Ser] se completa (*vollkommen*) transparentemente; y la realidad que contiene, se clausura o se supera en ella, justo en el modo en que hablamos de toda la realidad; la realidad pensada y universal”¹⁸. Por ello podemos decir que la *Religión* es la forma más genuina del Ser, ya que expresa ‘manifestativamente’ la unión de los dos mundos –del más acá y del más allá– separados únicamente por su constitución como fuerzas contrapuestas.

La *Religión* comienza siendo una mera representación de la separación de los mundos del pensamiento y del Ser, los cuales encuentran su expresión verbal en la fórmula ‘más allá y más acá’ (*Jenseits-Diesseits*). Puesto que la verbalidad, el lenguaje, actúa como elemento definitorio mediado de una realidad que necesita ser expresada, incluso en su contenido interior. En segundo lugar, la *Religión* se viste con los ropajes (*Kleidung*)¹⁹ del Espíritu, con los cuales se identifica, haciéndose plenamente

¹⁶ *G.W. 9 (Phä)*, p.364, líneas 21 y 23-26 (J. Redondo, p.781)

¹⁷ “Cuando el mundo de los fenómenos no tiene, sin embargo identidad propia, no es ser existente (*bestehendes Seiendes*), entonces ha de ser descubierto (*gewahren*) el sustrato no sensible que sirve de base con lo inteligible, que se piensa en la causalidad intelectual por libertad, como representación reunificable y, por tanto, ‘unidad de lo suprasensible’”. Düsing (1986), art. cit., p. 101.

¹⁸ *G.W. 9 (Phä)*, p.364, líneas 29-32 (J. Redondo, p.781)

¹⁹ “Para Hegel la religión se halla sometida a un régimen de representación. Por este motivo el espíritu, que en ella se conoce a sí mismo, viene a utilizar la realidad efectiva como figura y ropaje (*Kleid*) con las que se construye la representación” Artola (1998), art. cit., p.503.

comprensible –a la vez que accesible– a todos y cada uno de los ‘pueblos’ que la manifiestan: “En tanto que el espíritu se representa él mismo en la religión es, al mismo tiempo conciencia y, la realidad que se clausura (*eingeschlossen*) en ella [religión] es la figura y la vestimenta (*Kleid*) de su representación”²⁰. Éste es el único modo válido de inserción del Espíritu en la *Religión* ya que, si quiere formar parte de ella como elemento, ha de vestir los ropajes del rito, la plegaria, la invocación y el lenguaje determinado. Hegel no tarda mucho en definir esta situación de un modo lingüístico: “En el Espíritu real son atributos de su sustancia; en la religión, sin embargo, [son] principalmente predicados del sujeto”²¹. La religión expresará discursivamente lo que el Espíritu desarrollaba en el *Selbst* en el modo de Normas, decretos y Leyes. Aunque siempre teniendo en cuenta el estrato del que surge –desde el Capítulo V *Razón*– y que nos llamaba a ‘ser racionales’. Así pues, los lenguajes racionales del arte y el culto –los ritos– serán sus expresiones más adecuadas.

4.8.1. Los predicados²² de la realidad inmediata: la religión natural y la artificial.

El Espíritu sigue siendo el mismo siempre, independientemente de la realidad donde habite o resida. La única salvedad consiste en que, cuando se incardina en el estrato de la religión, ha de llevarlo a cabo a través de su determinación, esto es, como elemento mediado: “Entonces el Espíritu desciende (*herabsteigen*) de su universalidad mediante la determinación en la simplicidad (*Einzelheit*). Dicha determinación o medio es la conciencia, la autoconciencia, etc.”²³. De modo que la única posición admisible para el Espíritu pasa por la incardinación, esto es, por la asunción de su realidad mediada como conciencia –o religión natural– y autoconciencia –o religión artificial (*Kunst*)²⁴. La primera de ellas recorre los momentos en que el hombre se reconoce como sujeto en su ámbito más cercano: en las formas geométricas naturales,

²⁰ *G.W. 9 (Phä)*, p.365, líneas 5-7 (J. Redondo, p.783)

²¹ *G.W. 9 (Phä)*, p.367, líneas 21-22 (J. Redondo, p.788)

²² “La visión religiosa añade a la simple conciencia propia de cada figura, el tránsito de una consideración de la sustancia a una autoconciencia del sujeto. La religión lleva a cabo inicialmente la transformación de la sustancia en sujeto, meta de la Fenomenología. Por esta razón, los momentos pasan de ser atributos de una sustancia a la condición de predicados de un sujeto” Artola (1998), art. cit., p.508.

²³ *G.W. 9 (Phä)*, p.366, líneas 3-5 (J. Redondo, p.787)

²⁴ La doble acepción castellana del término alemán *Kunst*, manifiesta el carácter artístico, a la vez que artificial, de la religión. De este modo el primer significado se complementa con el segundo: a) estableciendo que el segundo estrato de la *Religión*, como paso previo a la manifiesta (*offenbar*), se ubica en las manifestaciones artísticas y b) contraponiendo dicha posición –central y mediada por el lenguaje– a la natural, de modo que emerge completamente como artificial. Ambas posiciones las contempla Hegel en la sección B que traducimos por *La Religión artificial*. *G.W. 9 (Phä)*, pp.376-399 (J. Redondo, p.802-845).

en la casa, en el lugar donde habita. Aquello que Aristóteles denominaba ‘etos’; casa, fuego y hogar –oikos-nomos y dômos. La segunda de ellas, la autoconciencia, permite que lo artificial (*Kunst*), el arte, sea el medio de expresión más elevado de lo divino que hay en nosotros, los seres humanos²⁵. En él se sintetiza como momento único, genuino y existencial, todas las capacidades –en su más alto estrato– de la creatividad humana. Dichas capacidades constituyen la respuesta a la propuesta que Kant realizaba en la *Crítica del Juicio*, bajo el epígrafe del ‘Genio’²⁶.

El Espíritu, en el vaivén del ir y venir de su realidad, regresa y retorna a su origen fundamental. En este lugar, en el mundo de lo inmediato, ya no es necesario otro retorno más, sino la contemplación del ser manifiesto, por medio del cual, se reconoce como elemento mediado y pleno. Esto es posible sólo cuando el Espíritu mismo se reconoce en todos y cada uno de los momentos en que participa como tal: como momento. De este modo la *Religión* será el marco donde el Espíritu pueda ser protagonista de la última realidad que le queda por desarrollar: aquélla que narra –a través de un lenguaje especificado– su propia historia, esto es, el tránsito de la sustancia al sujeto²⁷. En este momento la sustancia se encuentra subjetivada, esto es, mediada y es inmediata para los elementos que la horadan y penetran. Por este motivo, dichos momentos se denominan ‘nudos’ (*Knoten*), precisamente para resaltar la resistencia que ofrecen ante la convertibilidad plena de todos los estratos que se dará, únicamente en el absoluto, donde tales nudos son des-atados: disueltos (*lösen*).

²⁵ “Según Platón y el antiguo neoplatonismo las ideas han pretendido [ser] como lo eterno del nous. Hegel indica más tarde decisivamente la representación del nous divino en la espontaneidad productiva” Düsing (1986), art. cit., p. 106.

²⁶ Aquí llegamos al momento culminante de la equiparación entre la concepción estética de Kant y la de Hegel a partir de la determinación del concepto de Genio: “El Genio crea (*schafft*) además al mismo tiempo formas artísticas conscientes; pero lo que sucede en su proceso creativo no lo contempla él mismo. Por ello Kant ve el estado natural (*Naturhaft*) en las creaciones artísticas” Düsing (1986), art. cit., p. 99. La equiparación entre lo creado y la naturaleza lo lleva a cabo Hegel en el primer estrato de la realidad de la *Religión*, en lo natural: “Esto nos explica que la misma creación del mundo resulta aquí, en la representación, no un tránsito a la naturaleza libre, sino a la representación del movimiento absoluto del concepto. Ciertamente este movimiento, considerado al nivel del conocimiento de la lógica, resulta ser aquél tránsito, pero aquí el resultado es un mundo (*Welt*), no una naturaleza, cuya alteridad respecto de la esencia absoluta sólo aparece representada y, además, expresada por medio de una palabra: *Erschaffen*” Artola (1998), art. cit., p.517.

²⁷ Precisamente dicha narración es la culpable de que se interprete la *Fenomenología del Espíritu* como un poema épico, donde el *Espíritu* aparecería en distintas formas incompletas hasta que, en la *Religión*, encuentra su realidad plena y se hace absoluto. Esta interpretación se queda sólo con los momentos formales y superficiales de dicho recorrido, alejándose de los esenciales. Si la *Religión* fuera el elemento clave de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel lo habría resaltado desde el principio, como lo hiciera con la *Conciencia* y el *Espíritu*. La primera representa el ser-uno de la realidad –estable y sustancial– a la vez que el segundo lo hace respecto del ser-múltiple –subjetivo y mediado– aunque ambos constituyan el contenido del título y subtítulo de la obra.

El proceso completo se nos muestra como una sucesión de realidades que acontecen bajo el epígrafe de lo religioso. De modo que los dos primeros estadios se conforman bajo la distinción de ser-naturales o bien artificiales. Ya que, aunque pudiera parecer superficial la distinción, sin embargo en ella descansa el sentido de lo religioso.

En primer lugar –lo más apegado a la realidad inmediata posible– nos encontramos con la *Religión* natural, cuya manifestación consiste en la búsqueda que la humanidad ha realizado a lo largo de toda su historia –desde sus comienzos antropológicos– para encontrar el reconocimiento propio en aquello que le rodea, a la vez que le constituye de un modo inmediato. La creencia en el más allá emerge como reflejo de las capacidades que el ser humano posee y que le obligan a buscar fuera de sí –como diría Feuerbach– aquello que posee en su fuero interno. Este sería el polo representado por lo estable que nos ofrece la conciencia.

En segundo lugar, emerge lo artificial (*Kunst*), el arte. De modo que esta expresión elevada, mediada por el lenguaje específico de cada arte, recubre la necesidad de superar lo meramente natural, esto es, el apego por las cosas –y objetos– concretos. Por eso creamos realidades nuevas, para reconocernos tanto en el proceso como en el resultado de su producción. Tanto da que sean meramente artísticas, o morales y políticas²⁸, siempre han de responder a la necesidad de expresión de lo interno, de la inquietud (*unruhe*) básica que moviliza al Espíritu. Este momento se representa como autoconciencia –creativa– infinita.

Finalmente, la *Religión* experimenta un giro sobre sí misma que la obliga a ser plenamente manifiesta (*offenbar*). Lo cual no significa otra cosa que en ella se producirá el salto hacia el Saber absoluto, en el modo en que este ha de ser realizado: por identificación de la forma y el contenido²⁹ –momento que quedó separado al principio de la *Fenomenología* en el *Prólogo*. La *Religión* manifiesta se hunde en la inmediatez para, desde allí, elevarse al devenir propio del Saber absoluto.

²⁸ “Por otro lado Hegel parte de su propia concepción en su exposición de la estética de Kant, por la que la belleza es esencialmente una determinación del contenido y algo religioso, que puede ser también realidad política, la cual permite se conceptuar sólo metafísicamente” Düsing (1986), art. cit., p. 114.

²⁹ “Para Hegel, forma y contenido hacen referencia al fundamento (*Grund*) como la unidad en la que refluyen las diversas determinidades de la esencia. Esta unidad determina en última instancia que el contenido es materia formada, una determinación formal, vuelta hacia sí misma, que se distingue de la pura forma pero que se halla vinculada esencialmente a esta última” Artola (1998), art. cit., p.500.

4.8.1.1. Las imágenes de la religión natural: la noche y el día, las obras y los jeroglíficos.

La ocupación más importante que tiene el Espíritu dentro del ámbito de la *Religión* consiste en manifestarse –e impregnar– todas y cada una de las realidades en las que se incardina. Puesto que al ser el predicado más sobresaliente del sujeto al que representa –que no es otro que el *Selbst* mismo– este hecho le confiere una independencia y autonomía distinta a la que poseía en la Figura del Espíritu. La cual le arrastró hasta la pérdida total del sentido de la realidad: “La forma más elevada [se encuentra] retrotraída (*zurückgestellt*) bajo una carencia de [su] significación para el espíritu autoconsciente, [ya que él] le pertenece sólo superficialmente como su representación”,³⁰.

De modo que, una vez resueltas favorablemente las relaciones entre el Espíritu y la *Religión*, podemos pasar al análisis de las distintas manifestaciones externas –los signos de lo religioso– que, creadas por el hombre o extraídas de la realidad que le rodea, constituyen el contenido básico de la creencia. Ellas son la noche y el día de la realidad. Pensemos, por un momento en el complejo proceso de hominización y en su posterior conversión a humanización. Dicha conversión plantea a los antropólogos serios problemas interpretativos ya que, sólo los restos arqueológicos descubiertos son la única prueba que pueden mostrarnos las señales concretas de la cultura de los, así denominados, hombres primitivos. Aunque nos falte la interpretación del significado concreto de tales signos y, sobre todo, qué cantidad de ellos compartimos actualmente. Puesto que, lo queramos o no, somos los mismos seres humanos, conferidos de la misma racionalidad, aunque con más tecnología y una cultura a la que denominamos ilustrada.

Hegel es muy consciente de estos asuntos ya que, en el recorrido del proceso que despliega la religión natural, toma como herramienta explicativa los elementos de la realidad que se exteriorizan –y se sacan a la luz³¹– haciéndolos manifiestos. Este es pues el nexo de unión entre las distintas secciones del Capítulo VII. Por un lado, la manifestación de los elementos ocultos por la propia cultura –que no es otra que la ilustración– donde ya quedara claro la lucha que mantenía contra la superstición (*Aberglauben*) ya que ésta, en buena medida, se constituía también como elemento

³⁰ *G.W. 9 (Phä)*, p.370, líneas 17-19 (J. Redondo, p.793).

³¹ “Este concepto [establece] frente al día de su despliegue, la noche de su esencia (...) entonces el *Dasein* tiene en este concepto su necesidad” *G.W. 9 (Phä)*, p.370, líneas 27-28 y 30 (J. Redondo, p.794).

integrante del proceso. Esto es, la Ilustración es supersticiosa, puesto que dicha acción es una característica esencial del ser humano –podríamos decir– civilizado. En segundo lugar, lo que nos interesa en este nivel de la religión natural consiste en la importancia que poseen la manifestación completa y exhaustiva de la esencia de la realidad en la experiencia. Puesto que esta maniobra constituye el contenido de la religión.

Ambas tareas se conjugan en una especie de búsqueda y rastreo experiencial por todos los rasgos manifiestos de lo que se ha conocido habitualmente como *Religión*. Estos van desde el descubrimiento de lo asombroso (*Pracht*), de las obras (*Werke*), de la exaltación de las formas de la realidad y, finalmente de la expresión adecuada de todas ellas por medio de los lenguajes especificados. No olvidemos que la *Religión* quiere ser Manifiesta en su forma, pero sin abandonar, su contenido constitutivo³². Así pues, el primer paso consistirá en la ratificación de su realidad como inmediata, puesto que lleva consigo la atención estricta a la experiencia más básica que existe: la del *Dasein*³³.

Hegel reconoce la ‘esencia religiosa’ del hombre en todo lo que le rodea y, sobre todo, en lo que le constituye. De ahí que el Espíritu que ‘sobrevuela’ por encima de ella y que, a su vez se encuentra bajo la luz de la sustancia, proyecta una sombra sobre la realidad meramente inmediata. Dicha sombra no es otra cosa que la forma de la realidad que, bajo la cara del *Selbst*³⁴ opera en la existencia manifiesta y vistosamente. Por ello en la realidad nos encontramos con rasgos y huellas de lo divino –que forman parte de la esencia de lo real– pero también con obras propias de los seres humanos, que

³² “Lo que nos queda por averiguar es la determinación de lo que puede considerarse como contenido y como forma, sabiendo que ambos, forma y contenido, sólo relativamente pueden distinguirse. Contenido es la determinidad que ha retornado a la unidad, forma es la determinidad en cuanto distinta. La separación de ambos registros es relativa porque sólo como movimiento entre ambos puede entenderse” Artola (1998), art. cit., p.501.

³³ Hegel dice explícitamente “retorno al *Dasein* (*Rückkehr aus einem Dasein*)” *G.W.* 9 (*Phä*), p.371, línea 19 (J. Redondo, p.795), cuyo sentido nos recuerda a los primeros párrafos de la *Filosofía Real*, donde el origen de la realidad surge del ‘eter que fluye de la sustancia’ *G.W.* 8 (*F.R. II*), p.3, líneas 19-20 (Ripalda, p.5). La *Religión* no constará de otros términos que los del reconocimiento de la esencia desplegada en la realidad y el retorno efectuado sobre ella. Tal reconocimiento es el punto de origen del asombro, precisamente ante lo que me supera, ante la sustancia misma.

³⁴ Aunque la definición de la realidad del *Selbst* en la *Religión* se encuentre en el apartado dedicado a la religión artificial: “El *Selbst* es el Ser para-sí simple (*einfache*) y, por ello, sencillamente universal, aunque aquél que se ha separado de la autoconciencia de la comunidad (*Gemeinde*), es sólo algo singular (*einzel*)” *G.W.* 9 (*Phä*), p.381, líneas 13-15 (J. Redondo, p.812). Notemos que la separación viene de la mano de la singularidad y la simplicidad, elementos que componían la distinción esencial que se llevaba a cabo en la *proposición especulativa*: “Belleza y teleología natural son para Hegel representaciones de la idea racional en la realidad del espíritu intuitivo y de la naturaleza vivificada. En ambos casos la identidad absoluta es existente en la realidad. Hegel establece, por ello, la realización ulterior idealista de la concepción kantiana de la mediación y el tránsito de la razón teórica a la práctica, de la naturaleza a la libertad y las funde en su programa de identidad especulativo” Düsing (1986), art. cit., p. 110

penetran el sentido oculto³⁵ de la experiencia y ‘sacan a la luz’ las relaciones internas de sus elementos para hacerlos reconocibles ante todos los que los contemplan. Así, por ejemplo, las celdas de las abejas –en el plano de lo natural– y los monumentos –las pirámides, los obeliscos, etc., en el de lo humano– constituyen las expresiones de lo equilibrado –y, en este sentido reconciliado– entre la esencia y la realidad.

El problema surge cuando este equilibrio se impone más allá de la representatividad que tiene una forma geométrica –lineal o piramidal– en la naturaleza. De este modo, lo creado por el hombre también está imbuido del Espíritu que penetra en el *Selbst* la realidad completamente: “Las obras (*die Werke*) reciben sólo el espíritu en sí, como tal espíritu lejano separado, que abandona su penetración vital con la realidad”³⁶. El abandono se lleva a cabo por parte de ambas instancias: la realidad se deja penetrar hasta las últimas consecuencias, hasta que consigue una forma adecuada a su propósito inicial, que no es otro que el de identificarse con ella. Por tanto, la realidad exalta la forma por encima del contenido –el cual pertenece a la esencia exteriorizada– y lo abandona conscientemente cuando no lo necesita. Éste es el principio de la utilidad que surgía en el Capítulo V y que se aplicaba a la cultura en el Capítulo VI. Si perdemos la conexión entre el espíritu que penetra la realidad y la forma creada, nos puede suceder como con el jeroglífico, el cual representa algo más que un mero icono: “Y el jeroglífico tiene otra significación distinta de la de un [mero] pensamiento”³⁷. La realidad allí representada alcanza mucho más que la mera descripción del hecho físico que relata. Es evidente que si no se hubiera encontrado la piedra Roseta, en cuya superficie aparecía la traducción de un jeroglífico en varias lenguas, todavía seguiríamos pensando en ellos como enigmas indescifrables. Lo que nos importa de estas obras –más allá de que sean jeroglíficos u obeliscos– es el lenguaje en el que se manifiestan y, sobre todo, la conexión perdida entre el contenido –podríamos decir intencional– olvidado y la forma que persiste a lo largo de los siglos. No sólo las formas sino que, lo que persiste también es la curiosidad del ser humano por encontrar nuevos

³⁵ “Equiparar la oscuridad (*Dunkleheit*) del pensamiento con la claridad de la exteriorización” G.W. 9 (*Phä*), p.375, líneas 22-23 (J. Redondo, p.802). El pensamiento –la otra cara del Ser– ha de exteriorizarse a través de los elementos que lo componen y que, a través del lenguaje adecuado, encuentran su hueco –su ubicación precisa– en la realidad.

³⁶ G.W. 9 (*Phä*), p.373, líneas 21-23 (J. Redondo, p.798)

³⁷ G.W. 9 (*Phä*), p.374, líneas 31-33 (J. Redondo, p.799)

significados, al mismo tiempo que rescatar del olvido a los antiguos³⁸. El efecto histórico –como veremos en el *Saber absoluto*– es un camino de ida y vuelta.

De modo que el lenguaje es la expresión esencial de la forma –aunque pertenezca a ella como elemento– que todas las obras llevan consigo inmediatamente en la realidad. Y tan inmediato es el acompañamiento que, cuando el tiempo los separa al mandar a uno de ellos al olvido, el otro mantiene su vigencia en la memoria de aquellos que lo supieron guardar. Es el alma la que se conserva cuando algo querido se va y no sólo su recuerdo: “El alma (*Seele*) es aún el lenguaje, el *Dasein*”³⁹

4.8.1.2. Artificialidad y lenguaje mediado en el arte: lo abstracto, lo vital y lo espiritual.

La religión es, por tanto, una cuestión de adecuación y especificación del lenguaje a la esencia manifestada. Y como tal, el lenguaje expresa el carácter artificial (*kunstlich*) de su constitución. Entonces el Espíritu se reconoce como artista, esto es, como individualidad que se ubica en paralelo a la realidad natural de la que emerge hasta separarse de ella conscientemente hasta el olvido⁴⁰. Nos encontramos, por tanto, en el segundo nivel que, dentro del proceso de manifestación de la religión en la realidad, corresponde con la construcción de la cultura humana por parte del Espíritu. Una cultura⁴¹ que comienza –como también lo hiciera en el Espíritu– con la atención

³⁸ “Mientras que la obra, por un lado, se acerca a sí misma, sucede también lo mismo por el otro lado y esto [sucede también] sobre el Saber de sí, en cuanto es en y para sí [devenir], en que la obra vale” *G.W. 9 (Phä)*, p.374, líneas 2-4 (J. Redondo, p.799). De este modo lo plantea Fulda en: “Hegels Begriff des absoluten Geistes” In *He-Stu* n° 36 (2001), pp.171-198, donde nos dice: “Es conocido también, que el único tratado sistemático del todo [contenido del *Espíritu*] no se encargue del arte, la religión y de la filosofía en general, sino que lo haga especialmente del arte clásico griego, de la religión cristiana y de la filosofía moderna europea, que Hegel ve desembocar en su propio programa filosófico” Fulda (2001), art. cit., p.171.

³⁹ *G.W. 9 (Phä)*, p.375, líneas 15-16 (J. Redondo, p.801)

⁴⁰ “En esta unidad del *Espíritu* autoconsciente consigo mismo, en tanto que es su figura y objeto de la conciencia se purifican, por tanto, sus mezcolanzas con el modo a-concienal (*bewusstlos*) de la figura natural inmediata (...) El *Espíritu* es Artista (*Künstler*)” *G.W. 9 (Phä)*, p.375, líneas 30-32 y 36 (J. Redondo, p.802).

⁴¹ Tengamos en cuenta que el término cultura posee su origen latino en *colere* cultivar, el cual derivó posteriormente en dos acepciones muy específicas: la propia en el término cultura y la religiosa en culto. Ambas se conjugan perfectamente en este Capítulo de la mano de lo moral (*sittlich*), tal cual se realizara en el anterior, de la mano de la formación (*sich bilden*) para la definición de lo propiamente moral (*Gewissen*). Artola nos lo recuerda con la siguiente consideración: “Al nivel de la *PhG*, el concepto de culto aparece en la religión del arte y se entiende como un movimiento por el que el sujeto se da a sí mismo la conciencia del descenso de la esencia absoluta, desde el más allá hasta la propia conciencia, adquiriendo así la realidad de conciencia de sí. Al culto, por tanto, corresponde superar la escisión radical que existe entre la conciencia religiosa y su esencia. Se trata de un capítulo más en la superación de la distancia entre sujeto y objeto” Artola (1998), art. cit., p.533. Finalmente, no hemos de perder de vista que el desarrollo de una cultura lleva consigo una gran cantidad de *trabajo*, elemento sobresaliente de la ilustración y mediación del pathos protestante. El trabajo es la herramienta mediada que sustituye a la

moral (*sittlich*) de los seres humanos agrupados en colectivos que denominamos pueblo (*Volk*)⁴².

Los colectivos, incardinados en cada uno de los pueblos particulares, expresan con sus acciones exteriorizadas el bagaje cultural –la sustancia moral– que portan específicamente. Me refiero a los derechos y las obligaciones verbalizadas en normas, decretos, etc., que manifiestan la confianza –tema fundamental– en el mantenimiento de la estructura de lo real. Y este hecho consiste ya en una separación de los estratos anteriores inmediatos que, bajo la perspectiva del asombro y de la cercanía con su origen natural, sobrepasaban al hombre que los contemplaba. Ahora, sin embargo, se procederá a vivirlos con mayor singularidad e individualidad, puesto que somos partícipes de ellos, actores de una realidad artística nominal y personificada. En esto consiste lo artificial de la religión, tanto en el oficiante del culto como en el actor (*Schau-spieler*) de la comedia –o tragedia– que se expresan en un lenguaje, cuyos signos se reconocen como sintéticos para aquellos que los recogen y participan a la vez de ellos.

Lo artificial nos devuelve a la verdad de la esencia de lo real, aunque bajo la cara de su forma, único elemento reconocible plenamente para todos. Por ello hemos de limitar al *Dasein* inmediato, por medio de derechos y obligaciones para que, al depender directamente de ellos no se encuentre desprovisto de límites y, sin embargo, los reconozca como el marco que le proporciona una libertad –relativa– aunque suficiente. Este proceso la confianza (*Vertrauen*)⁴³ se nos muestra como el elemento fundamental de cohesión entre todas las partes integrantes en una cultura. La historia de nuestra realidad como seres humanos se denomina cultura y es tan artificial como las instancias mediadas a las que tenemos que plegarnos para reconocernos. Entonces tenemos que

confesión y a la penitencia puesto que, según la ética protestante, si tenemos éxito en la vida no será porque la contemplemos pasivamente, sino porque el resultado de nuestras acciones *agrada* a Dios, el cual no ofrece resistencia a ellas. Dicha ausencia de resistencias constituye el principio del éxito moral y real expresado en el culto efectivo al trabajo.

⁴² “Mientras que el pueblo moral vive en la unidad inmediata con su sustancia y no tiene el principio de la singularidad pura de la autoconciencia en él, pone en escena (*aufretten*) su religión en su cumplimiento (*Vollendung*) primero en la aparición de su existencia” *G.W. 9 (Phä)*, p.376, líneas 23-26 (J. Redondo, p.803). Precisamente esta sección se cierra con las tres acciones de lo artificial que son: cumplir (*vollenden*), completar (*volkommen*) y regresar (*zurückgehen*) *G.W. 9 (Phä)*, p.399, líneas 21-22 (J. Redondo, p.845).

⁴³ Y aquí es donde cobra vigencia el proceso de retorno, puesto que su acción primordial consiste en retomar los elementos que dotan a la cultura de estabilidad y seguridad. Esto sólo es posible si: “Aquella confianza estable (*ruhig*) inmediata en la sustancia, regresa en la confianza de sí y en la certeza de sí mismo y, la multiplicidad de derechos y obligaciones (...) encuentra sólo en la singularidad de su espíritu cierto de sí su estabilidad (*Ruhe*) y firmeza (*Festigkeit*)” *G.W. 9 (Phä)*, p.377, líneas 1-2 y 4-5 (J. Redondo, p.806).

buscar elementos estables –la maniobra más compleja dentro de la dialéctica de la realidad– donde poder aferrarnos en caso de quiebra. Puesto que la confianza y su ruptura –el golpe más duro para la sustancia moral⁴⁴, como nos dice Hegel– constituyen en contenido artificial de lo que somos: del pueblo moral. Bajo estas condiciones el Espíritu se individualiza y adopta la función de ser creativo para la realidad.

A) Lo abstracto⁴⁵ y su desapego de lo concreto.

La primera acción como autoconciencia creativa se encuentra todavía demasiado apegada a las cosas, a lo concreto dentro de lo real. Este es el sentido preciso desde donde surge el panteísmo propio de muchos pensadores, pero sobre todo de Spinoza, cuyo influjo se reconoce siempre en Hegel. Esta manifestación primera de la religión en lo real: “es [la que toma] a aquella como cosa principalmente”⁴⁶. De este modo la cosa se confunde con la acción primordial del hombre que llama Dios a la roca y al monolito, puesto que confunde su esencia con la manifestación majestuosa de su presencia. En el panteísmo coinciden la esencia de Dios con la naturaleza al completo: “La esencia de Dios es la unidad del *Dasein* universal de la naturaleza y del espíritu autoconsciente (...) al mismo tiempo que es su *Dasein* uno de los elementos de la naturaleza”⁴⁷.

Pero la confusión nos lleva al lugar más importante de la realidad, al *Dasein* mismo, el cual se presenta favorable a la exteriorización de las capacidades del artista que, imbuído de la esencia de la realidad, la expresa ‘como si fuera dios mismo’. Al mismo tiempo que dona (*mitgeben*) a la obra que crea dicho contenido y lo impone como forma esencial de su realidad⁴⁸. Para ello se requiere de un lenguaje elemental que eleve la contingencia de lo creado –un mero objeto, al que muchos ni siquiera reconocen como tal– y al dotarlo de *Dasein*, de individualidad, lo convierta –por donación– en medio adecuado de comunicación dentro de lo real. Así concluye

⁴⁴ “En tanto que la confianza se rompe, la sustancia del pueblo se resquebraja (*geknickt*)” *G.W. 9 (Phä)*, p.377, líneas 16-17 (J. Redondo, p.805).

⁴⁵ “En un punto de partida, el pensamiento es una simple afirmación de la identidad abstracta. Como identidad, resulta ser un absoluto en el que toda verdad parece alcanzar una perfecta estabilidad. Pero su abstracción viene a falsificar tal identidad, puesto que ni cumple la condición de totalidad, ni siquiera es capaz de dar cuenta de su propia afirmación” Artola (1998), art. cit., p.512.

⁴⁶ *G.W. 9 (Phä)*, p.378, líneas 18-19 (J. Redondo, p.807).

⁴⁷ *G.W. 9 (Phä)*, p.379, líneas 7-8 y 10 (J. Redondo, p.808).

⁴⁸ “Lo que pertenece al sí mismo de la sustancia, aunque como una individualidad determinada en su obra no tiene realidad alguna, el artista lo dona (*mitgab*) completamente a su obra” *G.W. 9 (Phä)*, p.379, líneas 31-33 (J. Redondo, p.809). Recordemos que nos encontramos todavía en el estrato del cumplimiento (*Vollendung*) de la realidad.

contundentemente Hegel: “El *Dasein* verdadero autoconsciente (...) es la obra de arte (*Kunstwerk*)”⁴⁹. A lo que añadiríamos: como obra artificial (*Kunst-Werk*).

Para que permanezca en una obra la significación bajo la que fue creada, necesitamos de una acción complementaria –plenamente artificial– que solo requiera de un mantenimiento ocasional, aunque reiterado. Me refiero a la piedad (*Andacht*)⁵⁰. Este término nos muestra las estrechas relaciones que mantiene con la religiosidad que todos los pueblos mantienen como parte fundamental de su cultura. Pensemos en que la escritura, como tránsito de la oralidad al relato impreso, es una muestra artística –literaria– que ya desde Homero en Europa y desde los primeros poemas Chinos, o los cuentos orientales de las ‘Mil y una noches’ han recorrido, desde antaño, la cultura de los seres humanos. Así pues Hegel se refiere explícitamente al contagio (*Ansteckung*) que el lenguaje –y su fuerza performativa, como dirían actualmente los filósofos del lenguaje– se encuentra, desde Aristóteles, ante la capacidad apofántica de expresión de un Logos que, de otra forma, quedaría olvidado o perdido.

Por tanto, la memoria es una forma de satisfacción de las necesidades de comunicación de los seres humanos que, perdidos la mayor parte de las veces, buscan reflejos de lo que piensan y sienten en obras de arte y expresiones religiosas. Puesto que, de dicho reflejo surge el ‘culto’, como expresión adecuada y artificial de la relación que el artista establece con la obra que crea. Porque no todo el mundo es artista aunque pueda reconocer, sin embargo, los elementos que en forma de obra de arte se hacen manifiestos para la generalidad: “El culto abstracto supera, por tanto, al *Selbst* en ser su elemento puro y divino”⁵¹.

Pero el culto no es sólo la narración de un actor o un oficiante⁵², sino una acción determinada –como la del artista– que vincula en su movimiento a la esencia con la individualidad y, por ello, las reconcilia. De modo que la reconciliación es un elemento propiamente religioso –y no meramente espiritual– puesto que más allá de las instancias

⁴⁹ *G.W. 9 (Phä)*, p.382, líneas 20 y22 (J. Redondo, p.814). “Aunque Hegel en su crítica a Kant no se dirija a ello, se indican en esta interpretación del valor estético, que Hegel realiza posteriormente en su propia Estética y fundamenta de este primer modo cuestiones que Kant en su Estética de la forma pura tendría que dejar sin discutir. El valor significativo de las obras de arte, especialmente de obras de arte figurativo y lingüístico, por ejemplo, tragedias, forman parte necesariamente del carácter artístico de cada obra, no pueden ser reducidas a una forma pura” Düsing (1986), art. cit., p. 115

⁵⁰ El término alemán *Andacht* nos remite directamente a la interpretación de Artola: “No se percata de que es la profundidad misma del *Selbst* la que destruye el poder de lo divino y que es el poder de la piedad, *Andacht*, la que eleva la esencia absoluta a la condición de sujeto” Artola (1998), art. cit., p. 529.

⁵¹ *G.W. 9 (Phä)*, p.383, líneas 5-6 (J. Redondo, p.815)

⁵² “El culto se entiende en todo caso como un movimiento bilateral. No es suficiente que la conciencia religiosa realice una serie de actos con un sentido de pretendida trascendencia. El culto es el punto de unión de la esencia trascendente y de la conciencia de sí efectiva” Artola (1998), art. cit., p.533.

morales expresa un movimiento básico de retorno, por medio del cual, la esencia vuelve al contenido exteriorizado del que surgió y que ahora consiste en una forma puesta –artificialmente– sobre la realidad.

B) Lo vital como plenitud (*Vollkommen*).

Entonces los tres elementos de la ecuación reconciliadora: pueblo –sustancia moral– espíritu –actor, artista y oficiante– y Dios –la esencia exteriorizada– coinciden en un momento concreto esencial de la realidad⁵³. En dicho momento –plenamente retornado– se nos muestra lo místico sintetizado. Esta es la auténtica vivencia religiosa, la que eleva el contenido de la realidad a la esencia original con la que se reconoce: “Así como, por contra, la esencia no tiene realidad sin mismidad en un pueblo rechazado (*verworfen*), cuya sustancia sólo se reconoce, sino en el pueblo, cuyo *Selbst* está reconocido en su sustancia”⁵⁴. Lo místico no posee la estructura de un secreto, no es algo oculto, sino una realidad manifiesta que se reconcilia con su origen esencial.

Nos encontramos en el momento de la plenitud (*Vollkommen*), allí donde se produce la comunión mística –la reconciliación completa– entre la esencia y el contenido exteriorizado de la realidad. Y, una vez más, el lenguaje juega el papel mediado que estudiamos en el capítulo dedicado al *problema de la mediación*. Tal carácter mediado y recíproco prepara el camino hacia el *Saber absoluto*, donde la convertibilidad es plena y el retorno una necesidad. Hasta entonces, el lenguaje expresa el valor de ser: “El elemento pleno, donde la interioridad es exterioridad y viceversa, es nuevamente el lenguaje”⁵⁵. En este pequeño texto vemos sintetizado el poder mediador que llevan consigo los elementos dentro de *la estructura de la realidad*. Sin ellos no sería posible ninguna de las operaciones que determinan el sentido y la orientación de la experiencia y, mucho menos, la convertibilidad cualitativa que tiene lugar en el Saber absoluto.

C) Lo espiritual en lo trágico.

El último de los lenguajes específicos lo constituye la Asamblea (*Versammlung*) en la que los pueblos expresan su sustancia moral. El pueblo es algo más que un

⁵³ “El pueblo, que se acerca en el culto de la religión-artificial a sus dioses, es el pueblo moral, que sabe su Estado y las acciones mismas como la voluntad y la plenitud (*Vollbringen*) de sí mismo” *G.W. 9 (Phä)*, p.385, líneas 18-20 (J. Redondo, p.819).

⁵⁴ *G.W. 9 (Phä)*, p.386, líneas 1-3 (J. Redondo, p.820).

⁵⁵ *G.W. 9 (Phä)*, p.388, líneas 8-10 (J. Redondo, p.824).

colectivo, es una comunidad (*Gemeinde*)⁵⁶ que se reúne en torno a unas leyes, bajo las cuales desarrolla su acción con confianza. Puesto que dicha confianza es el vínculo y el aglutinante de las distintas tendencias –a la par que tensiones– que suceden dentro de todas las comunidades humanas⁵⁷. Lo espiritual se encuentra dentro de lo religioso como impulso para obrar creativamente.

En este momento nos adentramos en el estrato trágico y retornado⁵⁸ de la realidad. En el pathos de la experiencia donde han de clausurarse las relaciones exteriorizadoras. Desde allí tomará el impulso necesario para elevarse a la inespecificidad de lo universal hundiéndose en lo *Absoluto* del Saber: en la experiencia de lo esencial puro⁵⁹.

En este momento las únicas representaciones que tenemos de lo divino son las narraciones épicas que nos ha donado la tradición. Nuestro único *Dasein* es la memoria de los libros, de las hazañas y de los héroes, en definitiva, de cuentos y leyendas. Nuestra sociedad y cultura propias se fundamenta también en la creencia –como en el caso de los Romanos– de Rómulo y Remo. Salvo que, en el caso de Hegel, estos personajes son sustituidos por los griegos mismos, de cuya cultura bebemos –literalmente– hasta el olvido. Las imágenes que poseemos de nuestros fundadores se divinizan, hacemos del pueblo griego el origen de nuestra democracia plural y equitativa cuando, sin embargo, hoy en día sabemos que no fue otra cosa que la tiranía de los ‘demos’. De la realidad a la representación espiritualizada de ésta sucede un trecho que, la mayor parte de las veces es un abismo insalvable: de nuestros orígenes como cultura hasta la actualidad, hay tantas diferencias como del jeroglífico impreso en la pared de una pirámide, a la ventana que desplegamos cada vez que abrimos un archivo desde un ordenador personal.

⁵⁶ “El autor de la Fenomenología no sólo prevé la comunidad religiosa, la conciencia universal religiosa, sino que, además, anticipa el sentido ulterior de tal comunidad, a saber, el saber absoluto como saber comunitario” Artola (1998), art. cit., p.510.

⁵⁷ “La asamblea del espíritu de los pueblos comporta un círculo de figuras que abarcan la naturaleza al completo como el mundo moral total” *G.W. 9 (Phä)*, p.389, líneas 18-19 (J. Redondo, p.826). Hegel extiende el concepto de figura en dos direcciones concretas: la primera de ellas se encamina hacia la realización de los individuos morales que, como comunidades, habitan la realidad. Pero, en segundo lugar, Hegel pretende que, a partir de estos elementos se cumpla (*Vollkommen*) el camino del *Espíritu* en la realidad y pueda terminar su recorrido –para retornar finalmente de lo universal a lo simple– que comenzara con las cosas y el ‘esto’ de la realidad.

⁵⁸ “Pero el retorno de la esencia divina en la autoconciencia es lo que contiene el fundamento que configura (*bildet*) en éste, el punto medio para aquellas fuerzas divinas” *G.W. 9 (Phä)*, p.389, líneas 24-26 (J. Redondo, p.826)

⁵⁹ “Tal universalidad ha superado en la reunión sintética del *Dasein* autoconsciente y del exteriorizado” *G.W. 9 (Phä)*, p.389, líneas 28 y 31-32 (J. Redondo, p.826-27).

Por este motivo Hegel contrapone todos y cada uno de los momentos esenciales respecto de los demás, esto es, de cada figura frente a las restantes⁶⁰. De este modo la singularidad de cada momento se convierte en la necesidad de su ocurrencia: “Pero la necesidad es la unidad del concepto, que ha sometido la sustancialidad contrapuesta de los momentos simples”⁶¹. Por ello la tragedia es la expresión de la sustancia divina que se personifica en el *Dasein* irrepetible de los héroes⁶². Éstos luchan, padecen y viven en sustitución de los espectadores que no pueden asumir tamaños peligrosos aunque, sin embargo, son capaces de identificarse con ellos, puesto que reconocen la figura donde se exteriorizan.

4.8.2. De lo manifiesto (*offenbar*) a lo absoluto del Ser.

En este apartado recorreremos el corto y complejo proceso de esencialización o retorno de la experiencia. Dicho recorrido se justifica por la comprensión que se va a realizar de todos los elementos que, hasta la presente figura, han compuesto los siete capítulos de la *Fenomenología del Espíritu*, desde la Conciencia hasta la *Religión*. Por este motivo desarrollaremos el tránsito hacia el *Absoluto* de forma escalonada.

Hegel quiere clausurar definitivamente el momento de la exteriorización (*Entäußerung*) inaugurado en la Conciencia y que, poco a poco va perdiendo fuerza, ya que la Sustancia no tiene más realidad donde realizarse. Por este motivo, el Espíritu comienza a contraerse. Dicha contracción supone el desarrollo paralelo de una interioridad que, como característica propia del Sujeto, se ha manifestado plenamente en la realidad del Espíritu y la *Religión*. Puesto que tal movimiento que nos llevará de cabeza al *Absoluto* se denomina retorno. Pero, para desarrollarlo por completo, hemos de estratificarlo en una sucesión de pasos consecutivos:

a) En el primero de ellos, el Espíritu –como elemento privilegiado– realiza la sustancia moral plenamente y se reconcilia con la mundanidad más baja (*Unterwelt*)⁶³, donde aparece unificado y estabilizado (*Beruhigung*), superando la dicotomía más allá-más acá propia de los capítulos dedicados a la exteriorización. Aquí la distinción se realiza entre las instancias superiores (*obere*) y las inferiores (*untere*).

⁶⁰ “La religión ordena la serie de figuras de la conciencia que han aparecido en la historia y en *PhG*, de un modo distinto del de su manifestación en el tiempo. En virtud de su actitud representativa y reflexiva, la religión reduce las figuras, los *todos*, a sus momentos” Artola (1998), art. cit., p.507.

⁶¹ *G.W. 9 (Phä)*, p.391, líneas 33-34 (J. Redondo, p.830).

⁶² “El *Dasein* de este carácter son finalmente hombres reales que adoptan (*anlegen*) la personalidad de los héroes y no cuentan en realidad esto, sino que propiamente representan lenguajes” *G.W. 9 (Phä)*, p.392, líneas 27-29 (J. Redondo, p.831).

⁶³ *G.W. 9 (Phä)*, p.396, líneas 13-15 (J. Redondo, p.839).

b) De hecho el Espíritu, a raíz de la reconciliación, disuelve su realidad –como momento subjetivo– e instaura la individualidad como forma de la esencia manifestada⁶⁴. Por ello los actores y oficiantes ‘representan’ una realidad, cuya sustancia permanece oculta por las formas del ‘culto’.

c) Finalmente el Espíritu es consciente de que su realidad es sólo presente (*gegenwärtige Wirklichkeit*), ya que no hay otro lugar donde encontrar su ser-otro, más que en lo que le rodea en el *Selbst*. Aunque ésta búsqueda le lleve directamente hasta su propia constitución –hasta la *Autoconciencia*– donde se producirá la auténtica revolución de su contenido. Puesto que ella es en el único lugar donde puede surgir el principio del regreso, paso previo al retorno: “La autoconciencia es la unidad espiritual donde todo regresa (*zurückgeht*)”⁶⁵.

En este momento podemos recuperar, a modo de conclusión parcial, aquélla que anticipábamos al principio de este capítulo y que nos puso en el camino del cumplimiento (*Vollendung*), la plenitud (*Vollkommen*) y el retorno (*Rückkehr*). De modo que, una vez cumplido y pleno, nos encontramos en la antesala del Retorno, cuya ocurrencia nos lleva de cabeza al *Absoluto*.

4.8.2.1. El Absoluto comienza con el regreso del Espíritu: primer paso para el Retorno.

Tan grande es el despliegue de la Sustancia en la realidad –en el modo de Sujeto pleno que es el Espíritu– que ésta termina por perderse en la forma de las cosas, de las obras y de las fórmulas que sustituyen su fuerza por la perentoriedad de normas, decretos y leyes. Para evitar que la pérdida sea definitiva, hemos de ejercer un movimiento que en la misma dirección, aunque con sentido contrario, nos devuelva a la realidad sustancial en la que se originara toda la experiencia tal y como la conocemos, exteriorizada:

“La sustancia es la referencia que es el Saber para sí, aunque su verdad en lo simple, la distinción sobre la que es la conciencia real, su fundamento en la, para él [Saber] esencia interna suprimida (*tilgend*), tenga la seguridad (*Versicherung*) de la certeza de su confirmación (*Bestätigung*) en el olvido (*Vergessenheit*)”⁶⁶.

⁶⁴ “Y la individualidad es, por tanto, sólo la forma superficial de aquélla esencia” *G.W. 9 (Phä)*, p.394, línea 10 (J. Redondo, p.835).

⁶⁵ *G.W. 9 (Phä)*, p.397, líneas 11 y 12-13 (J. Redondo, p.840).

⁶⁶ *G.W. 9 (Phä)*, p.395, líneas 31-34 (J. Redondo, p.838).

Pensemos que en caso contrario, si no existiera el retorno, la realidad original sustancial terminaría perdiendo fuerza y sería sólo un despliegue sin sentido último. Dicho sentido, que se establece por encima del mero significado, no puede ser otro que la circulación y el movimiento de lo real expresada adecuadamente por la dialéctica. Aunque este movimiento no sea una mera repetición de las figuras que se eternizan en su propia vaciedad, una vez que se constituyen como sujeto pleno. Tampoco son la extensión ilimitada de la realidad realizada concéntricamente, como si cada figura contuviese a la precedente y fuera parte de la siguiente.

Muy al contrario, con el capítulo dedicado a la *Religión* –y su tránsito al Saber absoluto– Hegel trata de reconciliar y reunir todos los elementos que, dispersos por la realidad, son la muestra más evidente del poder de la exteriorización, sobre todo a partir del Espíritu. De este modo, el regreso a la sustancia supone –como vimos unas líneas más arriba– la eliminación de las instancias dúplices del más allá-más acá. Y esto es sólo posible si lo Divino cae al nivel de lo mundano: “La sustancia divina reúne en ella la significación de la esencialidad natural y moral”⁶⁷. Tal reunión se llevó a cabo personificada y particularizadamente en forma de ‘Pueblo’, el cual aglutinaba en torno a sí tanto lo natural como lo artificial.

A partir de esta metáfora el Capítulo de la *Religión* va girando sobre los goznes constitutivos de la Esencia. Puesto que lo que regresa es el contenido perdido por el camino de la exteriorización, que ahora dotará de validez a la dialéctica, esto es, al movimiento de las realidades formales abstractas. Pensemos que las instancias más concretas de la realidad son la Conciencia y el Espíritu y que, a partir de ellas, el retorno se instaura como uno de sus momentos privilegiados. De modo que es necesario encontrar una realidad más abstracta⁶⁸ –y universal– que pueda servir de receptáculo para todas las realizaciones posibles, al mismo tiempo que efectúe la maniobra del retorno sin resistencia. Nos encontramos, por tanto, con el *Absoluto*.

Para cerrar definitivamente el proceso de regreso, hemos de buscar el elemento que, dentro de la *estructura de la realidad*, constituía su escalón más elevado y

⁶⁷ G.W. 9 (*Phä*), p.398, líneas 9-10 (J. Redondo, p.842).

⁶⁸ “El movimiento de esta abstracción es la conciencia de la dialéctica, que tiene en ella las máximas y leyes y, por ello, de la eliminación de la validez absoluta en que aparecían anteriormente” G.W. 9 (*Phä*), p.398, líneas 35-37 (J. Redondo, p.844). Artola nos ubica en tal realidad completamente: “La religión, en su forma final de religión manifiesta, constituye una superación del pensamiento abstracto. Con ello Hegel no sólo rebasa las limitaciones de aquellas formas de concebir al absoluto sino que, además, quiere mostrar la vaciedad de las filosofías que las criticaron. Unas y otras caen en el mismo defecto del pensamiento abstracto” Artola (1998), art. cit., p.513.

sobresaliente. Me refiero a la *Autoconciencia*, cuyo contenido infinito es el candidato más adecuado para la recepción de todo lo ajeno y convertirlo en común y conocido:

“La autoconciencia es el Retorno (*Rückkehr*) de todo lo universal en la certeza de sí mismo que es, por ello, lo intrépido (*Furchlos*) e inesencialidad (*Wesentlosigkeit*) de todo lo extraño (*Fremdem*) y la salud o el dejar-ser-saludable de la conciencia, como no se encuentra de otro modo fuera de esta comedia”⁶⁹.

La realidad es algo más que un juego de representaciones, exteriorizadas en el arte o la religión y que consuelan al ser humano catárticamente. En el teatro de la vida, como dice Calderón: ‘la vida es sueño y los sueños, sueños son’. Pero no al nivel de la sustancia, donde no existe diferencia entre el Saber y la Esencia. De modo que esta primera distinción sucedía en el momento original donde se fundaba la existencia.

4.8.2.2. Manifestación y proceso de desarrollo del *Absoluto*.

Tanto la manifestación, como el proceso de desarrollo del absoluto son las dos herramientas clave para explicar la transición entre el Capítulo VII *Religión* y el VIII *Saber absoluto*. Una vez constatada la manifestación completa del *Espíritu* en la realidad y su atención al estrato religioso nos encontramos que, para ascender a *lo absoluto*, hemos de impulsar el proceso de interiorización planteado, en primer lugar, como clausura de la exteriorización. El *Espíritu* se vuelve interno pero, para ello, ha de sufrir otras dos contracciones esenciales. La segunda de ellas consiste en disolver todos sus momentos constitutivos y transformarlos en uno, que coincida con su propia realidad interiorizada. Finalmente, en tercer lugar, dicha contracción le llevará de vuelta al *Dasein natural*, esto es, al terreno común de lo ya retornado. Al *Saber absoluto*.

A) Manifestación.

El teatro de la realidad ha retirado los telones que lo cubren y su contenido aparece ante nosotros como un entramado de relaciones y elementos. Como espectadores curiosos nos acercamos para contemplar los engranajes que, ahora visibles, componían *la estructura de la realidad*. Y descubrimos de entre todos ellos, dos fundamentales: el *Selbst* y el *concepto*⁷⁰. El primero de ellos es el encargado de constituir el contexto donde se llevará a cabo el movimiento de regreso a la sustancia en

⁶⁹ G. W. 9 (*Phä*), p.399, líneas 32-35 (J. Redondo, p.845).

⁷⁰ “Los momentos antes citados son la determinación mediadora que permite al universal alcanzar su concreción. Ya podemos anticipar que esta consideración de los momentos, con prioridad a las figuras mismas, indica la presencia más o menos velada del elemento conceptual” Artola (1998), art. cit., p.508.

cuanto esencia de la realidad. El segundo, el concepto, que debido a su constitución es capaz de recibir como contenido cualquier realidad, será el único elemento capaz de expresar la contraposición interna entre Sustancia y Sujeto al nivel de lo *Absoluto*⁷¹. Ambos llevan a la sustancia de regreso a su unidad original con el Saber absoluto.

En el *Selbst* el Espíritu puede perder la conciencia –el contenido– que poseía siendo el elemento más concreto de la realidad, a la vez que perderse en la *Autoconciencia*. Esto es, en lo fútil de las formas de lo religioso: en la manifestación. En dicha realidad sólo permanece: “El sujeto de la sustancia (...) o mientras la sustancia lo extrae como sujeto a través de su autosacrificio, permanece éste como su propio *Selbst*”⁷². La *Autoconciencia* se asimila a la realidad del Espíritu tanto en cuanto constituye el estrato más elevado de la *estructura de la realidad*. Esto no quiere decir que se confundan ambas realidades, sino que el Espíritu traslada su validez al ámbito de lo infinito –e inespecificado– para construir sólidamente el Ser para-sí⁷³, donde se llevará a cabo la convertibilidad entre forma y contenido –entre la esencia y el concepto.

La *Autoconciencia* es la primera que expresa, como discurso –como mera forma– la ‘conciencia infeliz’ de su constitución infinita, sometida a las fuerzas polares que la determinan. Este hecho le arrastra a lo trágico, donde se sumerge como porvenir y espera de lo que está por retornar: la esencia plena en el *Saber absoluto*.

B) Proceso de desarrollo.

I. Generación del *Absoluto* desde la clausura de la exteriorización⁷⁴.

El complejo proceso de desarrollo del *Absoluto* consta de en un primer momento, donde el elemento del Concepto jugará un papel determinante expresando los dos hechos que componían la contraposición en la *estructura de la realidad*: a) cómo se exterioriza (*entäußert*) la Sustancia en la realidad de la autoconciencia y b) cómo dicha exteriorización es enajenación –o desprendimiento– de la coseidad en el *Selbst*. Esto es, que el concepto tiene la capacidad de abarcar el movimiento que es, por un lado devenir

⁷¹ “Es una negación cuya característica más importante es la de poder retornar sobre sí misma, logrando así la identidad, el en sí, inicial devolviendo a la conciencia una entidad que ha superado así su mera facticidad y, a través de la doble negación, ha alcanzado una visión especulativa que la vincula con el absoluto mismo. Esto es el concepto” Artola (1998), art. cit., p.511.

⁷² *G.W. 9 (Phä)*, p.400, líneas 28-31 (J. Redondo, p.847).

⁷³ “En la medida en que la palabra, esto es, el *ser-para-sí* que se separa de la esencia, es percibida por ella misma y, de esta manera, destruye tal separación, se produce el movimiento circular constitutivo de la realidad” Artola (1998), art. cit., p.516.

⁷⁴ “Se trata de que para que el absoluto o el espíritu se manifieste a sí mismo plenamente, necesita que su autoconciencia logre una plena exteriorización en un medio que puede calificarse como lo absolutamente otro respecto a ella misma” Artola (1998), art. cit., p.504.

y, por el otro *Selbst*, o Espíritu⁷⁵. Ambas realidades son manifestaciones (*Offenbarungen*) de la duplicidad esencial de la sustancia –que se transformará en sujeto– y del tránsito que se produce en lo contrapuesto –del Ser en-sí de la Conciencia al Ser para-sí de la *Autoconciencia*. El concepto recibirá en su interior lo contrapuesto y, por ello, constituirá el elemento propio del *Absoluto*. Tengamos en cuenta que el concepto es siempre abstracto –construido, artificial– aunque determinado e incardinado, incluso cuando nos referimos a la realidad de Dios. Incluso éste ámbito rompe la dicotomía entre lo suprasensible⁷⁶ y lo infra-mundano expresada con la disolución de su universalidad en una inmediatez casi cercana al *Dasein*: “Sino que este Dios se contempla [en lo] sensible inmediatamente como *Selbst*, como un hombre real singular; y entonces es autoconciencia”⁷⁷. Ser sujeto no significa otra cosa que reconocer que la distancia que separaba lo humano de lo divino no puede ser otra que la coincidencia plena y el reconocimiento mutuo entre ambas⁷⁸.

De este modo se identifican el *Selbst*, el Espíritu y el Saber en una especie de autorreconocimiento, que no es otra cosa que la reconciliación anticipada de lo humano y lo divino, antesala de la que ocurrirá entre la Esencia y el Concepto en el *Absoluto*. Hacerse manifiesto significa poseer el objeto del sí mismo (*Selbst*), de modo que el ser-otro no sea más que su propio contenido. La identificación entre contenido y forma en el *Selbst* provocará que:

“El concepto puro, el pensamiento puro o el Ser para-sí, el Ser inmediato y, por ello, el Ser para-otro y, como dicho Ser para-otro retorna en sí inmediatamente y por sí mismo (*bei sich*); entonces es lo verificable e incluso manifestable”⁷⁹.

Hegel quiere construir un Ser para-sí adecuado a la realidad del absoluto y utilizarlo como herramienta para que el concepto sea capaz de adoptar a la Esencia como contenido⁸⁰. Al mismo tiempo quiere asegurarse de que el *Selbst* es el lugar apropiado donde la Esencia puede acercarse lo más posible a la Verdad y descubrir en ella la auténtica certeza de sí. Para ello, el concepto hace su contenido manifiesto, esto es, permite que la Figura que representa –el Espíritu manifestado– y la Verdad que porta

⁷⁵ *G.W. 9 (Phä)*, p.403, líneas 17-28 (J. Redondo, p.852).

⁷⁶ “Por ello critica Hegel finalmente, que lo suprasensible en nosotros, que remite a la contemplación estética de lo bello según Kant, no puede ser determinado y reconocido (*erkannt*); la identidad del concepto de naturaleza y el de libertad, como significación sistemática de la belleza había posibilitado y justificado para Hegel un conocimiento tal de ello” Düsing (1986), art. cit., p. 112

⁷⁷ *G.W. 9 (Phä)*, p.405, líneas 12-13 (J. Redondo, p.856).

⁷⁸ *G.W. 9 (Phä)*, p.405, líneas 1-4 (J. Redondo, p.856) y p. 406, líneas 7-10.

⁷⁹ *G.W. 9 (Phä)*, p.405, líneas 33-36 (J. Redondo, p.857).

⁸⁰ “O lo que es lo mismo, la referencia de la esencia eterna en su Ser para-sí es lo simple-inmediato del pensamiento” *G.W. 9 (Phä)*, p.410, líneas 25-26 (J. Redondo, p.866).

–la certeza de ser sí-mismo (*Selbst*)– se identifiquen en su interior. Dentro del concepto puede darse la reunión de los tres momentos esenciales del ser-uno de la realidad: abstracción, singularidad, simplicidad e inmediatez⁸¹. Lo que buscamos es la asimilación del concepto y la esencia –el contenido más abstracto e inespecificado de la realidad– en el *Absoluto*. Del mismo modo que conseguimos reunir al ser humano y al divino a partir de su mediación en la individualidad, lo más concreto e incardinado de la realidad⁸².

Para ello hemos de bajar a la Esencia de las instancias universales donde residía inespecíficamente hasta lo más inmediato, por medio de la determinación del concepto. Este camino de vuelta –el Retorno– equipara las únicas contraposiciones permitidas en la realidad del Concepto: “Lo más bajo (*niedrigsten*) es al mismo tiempo lo más alto (*höchste*), lo completamente manifiesto (*Offenbare*) que se extrae de lo superficial (*Oberfläche*) es lo más profundo (*Tiefste*)”⁸³.

Para realizar tal proceso se necesita un movimiento que se adecue al contenido que quiere transformar. Por este motivo Hegel comienza a desprender el contenido propio de los elementos integrantes de la estructura de la realidad –el *Dasein*, el Saber que contiene al Espíritu, la Conciencia y la *Autoconciencia*– y, una vez vaciados, se queda sólo con la forma que poseen, como figuras simples. De este modo hace de ellas: “sólo una palabra vacía”⁸⁴. Este es el único contenido que puede admitir el concepto como totalidad, puesto que la equiparación en su interior se lleva a cabo en lo abstracto, en lo vacío (*rein*).

Por tanto, podríamos cuestionarnos qué elemento –aparte del concepto– puede reflejar el contenido de la esencia al completo sin que exista incompatibilidad con el primero. Y entonces surge el Pensamiento –miembro equivalente y contrario de la proposición– como respuesta a la búsqueda de la reconciliación de lo contrapuesto en el *Absoluto*. El pensamiento –abstracto y simple– representa el ámbito del ser-otro de la Esencia y, como tal, no es más que el sí-mismo (*Selbst*) manifiesto que constituye el ser-reflejo de la realidad:

⁸¹ “Entonces el concepto de la esencia (...) es la abstracción absoluta, el pensamiento puro y, por ello, la pura singularidad del *Selbst*, así como por mor de su singularidad es lo inmediato o el Ser” *G.W. 9 (Phä)*, p.406, líneas 17-21 (J. Redondo, p.858).

⁸² “La individualidad constituye la realidad efectiva del espíritu, no la simple abstracción de los momentos aislados. Pero, no obstante, Hegel entiende que la individualidad no puede mantenerse en su pura facticidad ni siquiera dentro del orden que surge de la sucesión temporal, en la que cada nueva figura asume dentro de sí la anterior” Artola (1998), art. cit., p.507.

⁸³ *G.W. 9 (Phä)*, p.406, líneas 22-24 (J. Redondo, p.858).

⁸⁴ *G.W. 9 (Phä)*, p.410, línea 31 (J. Redondo, p.866).

“El elemento [el pensamiento], donde los momentos del concepto puro confrontan (*gegeneinander erhalten*) un *Dasein* sustancial (...) se reflejan en sí mismos separados (*absondern*) los unos de los otros y se representan enfrentados (*entgegen stellen*)”⁸⁵.

II. Disolución de los momentos de la realidad.

Hegel trata de construir un mundo adecuado al ser-otro⁸⁶, para que éste pueda contenerse a sí mismo y no sea necesario exteriorización alguna. Siendo fieles al recorrido que realiza la *Fenomenología del Espíritu*, esto es sólo posible en el elemento del concepto, cuyo contenido puede abarcar la totalidad de la esencia manifestada como pensamiento. Por este motivo, se tienen en cuenta las relaciones especulativas que, al nivel de la ecuación Pensamiento=Ser, hacen posible la convertibilidad plena de ambos términos, a través de la posición central y mediada de la igualdad.

Entonces, si el pensamiento quiere disolver todos y cada uno de los momentos que componen la experiencia y asimilarlos, de paso, como única realidad esencial, ha de encubrirlos como contenido de su propio ser-otro⁸⁷. De este modo su realidad y el ser-otro coinciden en el mundo creado, podríamos decir, a su medida. Pensemos que todavía nos encontramos en el nivel del Pensamiento y no en el del Saber absoluto, al cual llegaremos cuando el Espíritu –como mero elemento abstracto– recupere la Certeza de-sí y la haga propia sin las resistencias de lo que se encuentra exteriorizado. Esto es, cuando la realidad sea pura interioridad. Pero, hasta entonces, sólo tenemos los distintos momentos de la experiencia que se encuentran exteriorizados –y diversificados– plenamente por la realidad. Precisamente a raíz de la plenitud alcanzada a lo largo de los siete primeros Capítulos de la *Fenomenología del Espíritu*, el proceso de interiorización es tan complejo, como brusca la disolución de tales momentos.

Pero no sólo la abstracción es costosa, sino que todos los momentos que existen como individualidades y componen la realidad, son algo más que una cifra o una característica, como sucedía en el Capítulo V *Razón*, donde tenían valor para el mundo concreto que se construía a partir de ellas. Dichos momentos son los que abarcará el pensamiento en la plena diversidad de su constitución: “Porque el pensamiento que

⁸⁵ G.W. 9 (*Phä*), p.411, líneas 36-37 y 39 (J. Redondo, p.868). “Como la religión sólo de modo inmediato llega a la unidad de conciencia y autoconciencia, del *Selbst* y de la naturaleza, esta unidad permanece como simple afirmación, pensada no en el concepto sino en la representación” Artola (1998), art. cit., p.504.

⁸⁶ G.W. 9 (*Phä*), p.412, línea 10 (J. Redondo, p.868).

⁸⁷ “Él no es el saber puro, sino el pensamiento que tiene el Ser-otro en él” G.W. 9 (*Phä*), p.412, líneas 29-30 (J. Redondo, p.869).

abarca lo múltiple en lo uno, disuelve su universalidad y ha de distinguirlos en algo más que tres o cuatro distinciones”⁸⁸.

En este momento la figura no tiene valor, sino el pensamiento que se encarga de disolver la diferencia entre lo uno y lo múltiple. Para ello necesitamos, como en toda ecuación, dos extremos y un término medio a través del cual pasarán el uno hacia el otro. Hegel nos propone la siguiente transformación, donde cada uno de los extremos posea –como no podía ser de otra manera– un momento esencial y otro inesencial⁸⁹. En el caso del primer término tenemos a la esencia divina y, en la posición contraria, al *Dasein* natural y el Selbst. En segundo término se contraponen, cada uno en una posición, el Ser para-sí y lo divino singular (*enifache Göttliche*). El término medio lo constituye el *Dasein*⁹⁰, puesto que es ‘lo común de ambos’. Contemplar la proposición al completo nos lleva hasta la totalidad. Este es el resultado *manifesto* de la *Fenomenología del Espíritu*.

Si realizamos una lectura simple de este proceso, vemos que los componentes de la ecuación se han simplificado de tal forma que sólo nos queda, como término medio el *Dasein*, al que la esencia regresa en forma de contenido abstracto de la realidad, bien bajo la forma de ‘esencia divina’, bien como Ser para-sí. Ambas realidades poseen el contenido más abstracto e inespecificado con que nos podamos topar.

De este modo, el único momento que nos queda por contemplar es el de la interioridad (*Insichsein*). En dicho lugar descubrimos el contenido del Selbst: “como momento esencial del Espíritu”⁹¹. De esto trata la última parte de la *Fenomenología del Espíritu*, de la recuperación de la interioridad plena cuyo protagonista es el Espíritu. Precisamente dicho protagonismo, inaugurado en el Capítulo VII *Religión*, es el culpable de la asimilación de las Figuras de la *Religión* a la del Espíritu. Sin embargo, la mayor parte de ella –hasta la *Religión manifiesta*– se ocupa de la realidad propia del ser humano. Éste descubre que lo que le supera –lo asombroso (*Pracht*)– no es otra cosa que el ámbito superior de lo real, tan similar a lo inferior que Hegel llega a decir: “Dios ha muerto”⁹². Todo lo divino que tiene la realidad muere con la asimilación abstracta de

⁸⁸ *G.W. 9 (Phä)*, p.413, líneas 29-31 (J. Redondo, p.872).

⁸⁹ “Este enfrentamiento aparece bajo la forma de lucha entre el bien y el mal. Ya es conocido cómo Hegel reduce esta oposición a la desigualdad de relación entre la esencia divina y el ser-para-sí, como lo otro de la esencia. Hegel subraya la doble posible relación entre ambos, ya que la esencia divina puede ser en su caso lo esencial y, en otro, la inesencialidad” Artola (1998), art. cit., p.518.

⁹⁰ Para este párrafo *G.W. 9 (Phä)*, p.414, líneas 21-26 (J. Redondo, p.873).

⁹¹ *G.W. 9 (Phä)*, p.415, línea 25 (J. Redondo, p.876).

⁹² “*Das Gott gestorben ist*” *G.W. 9 (Phä)*, p.401, línea 35 (J. Redondo, p.849). Notemos que el verbo empleado por Hegel es *sterben* y no el sustantivo *Tot*. “Hegel, al comentar en estas mismas páginas la tan

su contenido, que formará parte esencial del *Absoluto*, donde los ámbitos de lo humano y lo divino no tienen otro lugar que el especulativo.

El único lugar donde la reconciliación puede ser plena, esto es, abarcar al mismo tiempo todos los elementos y realidades contrapuestas y diversificadas en la realidad, es el *Absoluto*. La realidad única del momento de la interioridad (*Insichsein*) permite que en ella se reciba todo lo que el contenido de la esencia –el movimiento al completo– ha hecho regresar al pensamiento⁹³. De este modo, la unidad final es, precisamente el Retorno.

III. El terreno común, la comunidad (*Gemenide*)⁹⁴ y la vuelta al *Dasein* natural como Espíritu natural.

Una vez que hemos eliminado al ser humano divinizado⁹⁵ –la *Autoconciencia*– y, de paso a la individualidad siempre molesta, tenemos por delante una nueva realidad de la que Hegel quiere extraer una ganancia, que pueda elevarla hasta el *Absoluto*. La nueva realidad no es más que el proceso de interiorización plena de todas las instancias que jugaron el papel de la exteriorización a lo largo de las distintas Figuras de la *Fenomenología del Espíritu*. En cada una de ellas, nos mostraba el esqueleto constituidor de la experiencia –la *estructura de la realidad*– que respondía, parte a parte, con la *proposición especulativa*. Dicha proposición nos ha acompañado, incluso en este momento de abstracción e inespecificidad, propio del concepto.

Pero la nueva realidad, la propia del *Absoluto*, habrá de superar finalmente la dicotomía irreconciliable entre identidad y no identidad –en concreto a partir de la

citada frase del cántico de Lucero ‘Dios mismo ha muerto’, alude al dolor de la pérdida y el retorno de la conciencia a la noche del Yo=Yo (...) La ‘muerte de Dios’ no es una profesión de ateísmo, sino de destrucción de la separación de Dios y la conciencia real” Artola (1998), art. cit., pp.524-25. Schweitzer comenta finalmente: “Hegel (wagt) en concñusión en un cántico la frase: ‘Dios ha muerto’ (Jesús en la Cruz), por lo que se expresa en la llamada de Pascal y habla del ‘sufrimiento absoluto o el viernes santo especulativo’. Quien ha comprendido lo que significa ‘absoluto’ y ‘especulativo’ en Hegel, será difícilmente reprochable (*vorwerfen*) de espiritualización o idealización”. Schweitzer (1964), art. cit., p.323.

⁹³ “Dicha unidad espiritual o la unidad, donde suceden las distinciones sólo como momentos o como lo superado, es lo que ha sucedido en aquella reconciliación para la conciencia que se representa” G.W. 9 (*Phä*), p.417, líneas 1-3 (J. Redondo, p.878).

⁹⁴ “La comunidad surge como el resultado del sacrificio del ser-para-sí, de su alienación en la esencia absoluta. Su muerte da lugar a la comunidad. Hay que notar que la comunidad significa ya la superación del elemento de la representación (...) pero, esto no obstante, Hegel anuncia que la comunidad religiosa ha permanecido hasta ahora en la representación, pero ahora va a retornar a sí misma” Artola (1998), art. cit., p.519.

⁹⁵ “A este primer movimiento Hegel añade un segundo. En el primero sólo había una inmediata reducción al sujeto. Pero la representación añadía un elemento más al proceso de reconciliación entre la esencia absoluta y la conciencia real. Ese elemento es el mediador, el Dios-hombre, y su muerte” Artola (1998), art. cit., p.521.

fórmula proposicional ‘A=A’– cuyo resultado se manifestaba en el despliegue del ser-uno como lo múltiple de la experiencia. Esto es, como exteriorización.

Pero, precisamente ahora, lo que queremos mostrar es lo contrario: cómo el ser-múltiple inespecífico y abstracto, puede contener al ser-uno y reunirlo en un lugar, donde el contenido y la forma de la realidad queden finalmente asimiladas⁹⁶. Éste lugar se compondría esencialmente de negatividad y en él podríamos ‘retornar’ a la sustancia de la que todo se originó sin resistencias. Por eso es tan importante el concepto, ya que los componentes de la reconciliación –la disolución de la diferencia (*Unterschied*), al nivel en que ésta corresponda– resultan ser finalmente su propio contenido, una vez que concluye la captura (*ergreifen*) a la que son sometidos.

Tengamos en cuenta que el movimiento de exteriorización de la realidad se ha transformado en un único movimiento y que éste sucede en el interior del concepto de forma abstracta y universal. El concepto es pura interioridad, cuya representación –la única exterioridad posible– consiste en la reconciliación:

“Lo conceptuado (*Begreifen*) es algo atrapado (*Ergreifen*) de aquella representación que, a través del suceso de su propia enajenación (*Entäusserung*) de la esencia divina, ha reconciliado a dicha esencia divina con su Dasein, mediante la encarnación (*Menschenwerdung*) y su muerte”⁹⁷.

El concepto es, por tanto, el elemento cualificado que puede recibir la totalidad de la esencia de la realidad y hacer, de este modo, que retorne en toda su amplitud y variabilidad. Dicho concepto recibe el contenido por parte del pensamiento que, abstracta y representativamente, forma parte de la ‘otra cara de la esencia’ –podríamos decir que es su forma exterior. De este modo, todos y cada uno de los momentos que se encontraban separados en la realidad debido a su contenido constitutivo podrán encontrar, a través de él, el contenido adecuado –aunque abstracto– que los equipare al mismo nivel. Esto es, hacer de todos ellos ‘lo mismo’. El retorno consiste, precisamente en la recepción de dichos momentos bajo la forma fundamental del concepto: “Sino que el retorno del todo en sí ha de contener todos los momentos en-sí”⁹⁸.

⁹⁶ “En el contenido ha de expresarse igualmente este momento de lo negativo (...) e incluso superar, las formas abstractas de lo mismo y de lo no-mismo, de la identidad y de la no-identidad” *G.W. 9 (Phä)*, p.417, líneas 25-26 y 34-35 (J. Redondo, p.880).

⁹⁷ *G.W. 9 (Phä)*, p.418, líneas 22-25 (J. Redondo, p.882). “En la *religión manifiesta* Hegel hace observar que, mediante la encarnación de Dios (*Menschenwerdung Gottes*) el sí mismo (*Selbst*) del espíritu que está-ahí no es algo representado, ni producido, ni pensado, sino que este Dios es algo dado inmediatamente y precisamente como sí mismo” Artola (1998), art. cit., p.509.

⁹⁸ *G.W. 9 (Phä)*, p.419, líneas 7-8 (J. Redondo, p.884).

Aunque podríamos preguntarnos, qué tipo de realidad puede habitar este lugar abstracto e inespecífico, donde el retorno se lleva a cabo sin resistencias. Tan sólo nos quedaría por recordar a la *Certeza de sí* que, como peculiar forma de verdad, era parte de la realidad inaprensible desde el Capítulo I en el modo *Certeza sensible*⁹⁹. No es extraño, entonces que la *Certeza* buscase en el ‘esto’, en el ‘aquí y ahora’ sus puntos de anclaje con la realidad de lo sensible. Puesto que estos elementos la ataban a lo concreto de la experiencia y la obligaban a ser *Certeza de* una realidad puesta al nivel más bajo en que podía ofrecerse. Sin embargo, en este momento, la realidad de la *Certeza* es muy distinta. Ahora sirve de anclaje para lo abstracto, lo absoluto y lo especulativo.

Así pues, la *Fenomenología del Espíritu* comienza y concluye en el mismo punto y con la misma realidad: con la *Certeza* y su peculiar capacidad para asegurarse (*sich versichert*) de que su acción es conocimiento y experiencia¹⁰⁰, con independencia del momento en que se ubique específicamente. La *Certeza* sustituía a la verdad, porque no podía abarcarse en un momento concreto, en un ‘esto’ determinado que salve la distancia irreconciliable entre su forma y su contenido.

El retorno se llevará a cabo en lo inespecífico de la realidad del absoluto. Y, como tal, horadará su contenido abstracto hasta las últimas consecuencias, hasta que no quede el más mínimo resquicio de diversidad: “Ésta dura expresión es la expresión del Saber-se simple más interiorizado, el retorno de la conciencia en la profundidad de la noche del Yo=Yo, que no se sabe ni se distingue [nunca] más fuera de sí”¹⁰¹. El retorno es mera interioridad, al igual que la *Certeza de sí* que se ‘saben’ y abarcan toda la realidad en su interior. Aunque esto no se haga de una forma inmediata, sino mediada por el concepto, en que el Espíritu –elemento privilegiado de la experiencia– quedará bajo la rúbrica de ser real y natural: “[El Espíritu] sabe, que lo que en él es objeto, o su representación, es el contenido verdadero”¹⁰². El último momento, el punto final de la realidad exteriorizada, será simplemente su contracción absoluta a la interioridad propia de lo real: “Veamos a la autoconciencia en su último punto de inflexión (*Wendungspunkte*) al ser interna y valer en el Saber del Ser-interior”¹⁰³. Así pues, lo que

⁹⁹ “A ello le mueve la dialéctica de la presencia inmediata en el ser, del sí-mismo, que nos recuerda el proceso descrito en las primeras páginas de la Fenomenología, el proceso de la certeza sensible” Artola (1998), art. cit., p.510.

¹⁰⁰ “Pero, al mismo tiempo, es la pura subjetividad de la sustancia, o la pura certeza de sí misma, que la siente como el objeto, lo inmediato o la esencia pura” *G.W. 9 (Phä)*, p.419, líneas 26-28 (J. Redondo, p.884)

¹⁰¹ *G.W. 9 (Phä)*, p.419, líneas 22-24 (J. Redondo, p.884).

¹⁰² *G.W. 9 (Phä)*, p.419, líneas 31-32 (J. Redondo, p.885).

¹⁰³ *G.W. 9 (Phä)*, p.420, líneas 16-18 (J. Redondo, p.886).

fue exterioridad y despliegue es, en este momento, interioridad y repliegue. El recorrido de las Figuras se traslada al único lugar donde su momento coincide con el contenido que representan. Me refiero al *Saber absoluto*.

4.9. El *Saber Absoluto*.

4.9.0. El *Espíritu* arriba a lo *Absoluto* del *Saber*.

El complejo proceso de exteriorización y retorno –interiorización plena– que el *Espíritu* lleva a cabo en toda la realidad, desemboca en el único lugar capaz de recibirlo de una forma completa y acabada. Por este motivo la *Fenomenología del Espíritu* se muestra, como en ningún otro lugar, *Ciencia* en sentido estricto, esto es, *Saber* pleno de sí mismo.

La figura de la Religión, aunque efectuara el retorno al completo –su interiorización– y nos mostrase cómo la Filosofía es a la vez proceso y resultado, carece de la capacidad de totalización que, sin embargo, es un rasgo esencial del *Saber absoluto*¹. De este modo, la sustancia que se encuentra disuelta definitivamente –a través de todos sus momentos particulares– y forma parte del contenido abstracto del concepto –el cual la recibe adecuadamente, debido a su constitución– se nos muestra, una vez más, como la única realidad donde podemos hablar de experiencia en el sentido pleno que tiene este término: como un viaje (*Er-fahrung*).

La estructura que nos muestra el Capítulo VIII *Saber absoluto* es simple –como simple va ser el retorno al ser-uno de la realidad– y consta de tres partes claramente diferenciadas. La primera de ellas recorre, en las primeras páginas, el proceso de exteriorización del *Espíritu* desde las distintas figuras que han constituido la *Fenomenología del Espíritu*². En dicha sección se constatan, al menos, las siguientes realidades: 1) que el proceso de exteriorización³ se ha completado; 2) que el objeto de

¹ “La conciencia religiosa se sobrepasa a sí misma. Pero, como es sabido, esta superación se consuma en el saber absoluto. Hegel advierte que, ya en la religión, en su contenido, se expresa (*ausspricht*) con prioridad temporal respecto al saber absoluto, lo que es el espíritu, si bien sólo la ciencia ‘Wissenschaft’, el saber absoluto, es el verdadero saber” Artola (1998), op. cit., p.530.

² G.W. 9 (*Phä*), p.423 líneas 5-16 (J. Redondo, p.891). Como complemento explicativo de nuestro capítulo nos permitimos recomendar los artículos de Fulda “Hegels Begriff des absoluten Geistes” In He-Stu n° 36 (2001), pp.171-198. En especial las pp.171-78. Y el de Heinz Kolar “Über die Möglichkeit einer Unterscheidung von absoluten Idee und absolutem Geist im System Hegels” pp.623-630. In *Ist systematische Philosophie möglich?*, Hegel-Kongreß Stuttgart 1975 He-Stu, Bei n° 17 (1977) en especial: “El Saber absoluto es el saber que se conceptúa a sí mismo como mediación completa de la conciencia y la autoconciencia, primeramente en el marco de la ciencia de la conciencia o del *Espíritu* que se manifiesta” Kolar (1977), art. cit., p.627.

³ Se trata del análisis que lleva a cabo V. Rühle en: “Jacobi und Hegel. Zum Darstellungs- und Mitteilungsproble einer Philosophie des Absoluten” In He-Stu n° 24 (1989), pp.159-182. Rühle estudia la

dicha exteriorización es negativo y, por tanto, pertenece a la interiorización⁴; 3) que el ser-inmediato⁵ es la única –y última realidad posible. Estos tres temas desembocan en la consideración primera del *Absoluto incardinado* en todas las realidades que se han producido hasta ahora. Éste es el único resultado posible: aquél que pone de manifiesto que existe una coincidencia –especulativa– entre el origen y el final de la realidad, precisamente en el *Absoluto*. Tema específico de la segunda parte del capítulo.

Entonces, en segundo término, se establece una diferenciación fundamental entre ‘El *Absoluto*’ –en su forma concreta de *Saber absoluto*– y *lo Absoluto* –ámbito especulativo de la realidad– cuya ubicación privilegiada corresponde con la tercera parte del capítulo⁶. En el *Absoluto* se produce la identificación entre *Certeza* y *Verdad* que se llevó a cabo de forma particularizada en todas y cada una de las Figuras de la *Fenomenología*. De este modo, lo que surgiera en la *Conciencia* como *Certeza sensible* y aquello que el *Espíritu* extrae del *Selbst* –lo cierto *Gewissen*– se manifiestan múltiples, aunque respondan constitutivamente a una única realidad: la *Certeza* que es *Saber de sí* y, por tanto, *Ciencia* desde el primero hasta el último de sus momentos. Por ello hemos de rescatar, en este punto, los párrafos específicos que en la *Introducción* a la *Fenomenología del Espíritu* nos ponen en camino, por un lado de la dialéctica y, por otro, de la *Certeza* como forma manifiesta –y subjetiva– del auténtico contenido de la realidad, de la *Verdad* de la Sustancia.

Finalmente, en tercer lugar, tendremos la oportunidad de contemplar cómo emergen los distintos elementos que constituyen el *Absoluto*, ese peculiar estrato de

relación que existe entre el *Differenzschrift* y el *System der Sittlichkeit* para la ulterior construcción del absoluto en la *Fenomenología del Espíritu*. Del mismo modo Hegel se orientará en la crítica que realiza a Jacobi no sólo en *Glauben und Wissen*, sino también en las propias *Spinoza Briefe* de Jacobi. En especial podemos ver que: “Hegel critica este pensamiento en el *Differenzschrift* como exteriorización de las necesidades de la filosofía [se refiere a Jacobi], que no condicionan una representación y mediación de sí mismas en el fundamento sistemático” Rühle (1989), art. cit., p.176.

⁴ “Entonces, en tanto que el absoluto se piensa como determinado y puede ser en el objeto, ha abarcado suficientemente (*zureichend*) lo universal, que está mediado a través de un, como siempre, estado adecuado (*geartete*) de lo simple” Rühle (1989), art. cit., p.170.

⁵ “Por tanto, la unidad de medida se extrae de la representación inmediata y abarca tanto la diferencia del absoluto y su articulación determinada, como lo contrario de sus otras formas de saber. Esto cambia (*ändert*) también el concepto de esta unidad, cuya representación reúne esencialmente en esta diferencia y está mediada a través de ella” Rühle (1989), art. cit., p.178.

⁶ “El saber absoluto es la misma racionalidad de lo real, hasta el punto que el término final es la unidad de la sustancia y el sujeto. No puede haber distinción entre el movimiento de la realidad y el saber cuando se ha llegado al saber absoluto. Pero téngase en cuenta que tal identidad debe entenderse como identidad especulativa, en sentido hegeliano, y no como identidad abstracta. La abstracción, como fragmentación e inmovilización de la realidad, crea una apariencia de división entre saber y contenido y entre las diversas ‘Bestimmtheiten’” Artola (1998), art. cit., p.536.

realidad, del que todo surge –como manifestación⁷ de lo más profundo– y al que todo desemboca –desde la manifestación de lo superficial– en la interiorización. La realidad es, en definitiva, donde se lleva a cabo todo el proceso. En ella, lo *Absoluto* señala el sentido de la *Fenomenología* como un trasunto especulativo, el cual constituye el esqueleto de la *estructura de la realidad*. Dicho esqueleto será el que nos mostrará, a través del proceso de *mediación*⁸ –en todos y cada uno de sus elementos– la realidad exteriorizada, a partir de un contenido que, sólo al final del proceso, retorna a su realidad originaria.

Por este motivo, a lo largo de los distintos capítulos que constituyen el contenido de esta obra, Hegel ha huido de los peligros que comportaría adoptar un tono demasiado absoluto, incluso para el Ser. De este modo, cualquier realidad que emergiera, tendría que plegarse *absolutamente* a la inmovilidad y plenitud de dicha instancia. Sin embargo, Hegel es consciente de que lo *especulativo* es el ámbito adecuado –por mor de su constitución lógica y del contenido formal que expresa– y la herramienta fundamental para constatar que el *Absoluto* es completamente útil⁹. Dicha utilidad es la que se ha manifestado en todos los estratos de la realidad, como se señala acertadamente en la *Introducción*. Desde el más bajo –sensible y apegado a las cosas– hasta el más elevado –el propio del *Saber absoluto*. En ninguno de ellos queda siquiera resquicio para la inmovilidad o la indiferencia, sino que todos expresan –dependiendo de su constitución particular– la utilidad, inquietud y movimiento de la realidad al completo, a la que denominamos experiencia.

4.9.1. El *Absoluto* incardinado en la realidad: historia de un recorrido.

La *Fenomenología del Espíritu* es un recorrido por todas las realidades manifestadas y exteriorizadas, que sólo resultan claras cuando la experiencia se constituye como resultado. Este hecho no entorpece para que cada una de ellas se encuentre impregnada de *Absoluto* –en su vertiente especulativa– desde el principio al

⁷ “El saber absoluto es conciencia de ese proceso del que es parte integrante. La separación de práctica y teoría es sólo el resto inevitable de una escisión, que ya no tiene sentido en el absoluto, sino sólo desde la apariencia; apariencia que muestra y oculta, al mismo tiempo, el saber absoluto como realidad dinámica primordial y también última” Artola (1998), art. cit., p.540.

⁸ “Donde se trata de la mediación o representación de una experiencia del absoluto, puede ser dicho ya –independientemente de que lo que indicamos y como se introduce en tal experiencia– que una relación con dicha representación ha de atrapar (*greifen*) como afirmación (*Aussage*) de un pensamiento ‘sobre’ un absoluto existente en el vacío” Rühle (1989), art. cit., p.160.

⁹ “Ha venido al pensamiento de la utilidad (...) presume ante el pensamiento de su profundidad interna y habla a la esencia como al Yo=Yo” G.W. 9 (*Phä*), p.430 líneas 26-28 (J. Redondo, p.907).

fin. Por este motivo, inauguramos el contenido de la última Figura desde la realidad de la primera. Hegel nos pide que hagamos un ejercicio de memoria y pensemos en el elemento clave que, desde la *Conciencia*, requería de la realidad del ser-otro para manifestarse. Me refiero, evidentemente al *Objeto (Gegenstand)* que emergía como respuesta a la búsqueda de lo-otro en la realidad más inmediata que existe: en la *Certeza sensible*. Pero ahora, el objeto no estará exteriorizado, ni su ser corresponderá con una referencia simple del ser-uno al ser-otro, sino que en el *Absoluto*, el carácter de realidad se adquiere en consonancia con el contenido negativo –la interiorización– al que se ve plenamente abocado.

En este orden de cosas, lo que nos interesa es el respecto inmediato¹⁰ de la realidad puesto que, una vez que se ha mediado la totalidad y se encuentra completamente exteriorizada –al retornar– sólo nos queda lo simple, precisamente aquello de lo que partíamos. El *Saber*, como momento original de la realidad, se convierte –o reconoce– como inmediato y comprende que no hay nada más que su sí-mismo (*Selbst*) interno. A esto se le denomina habitualmente totalidad: “Este es el movimiento de la conciencia y esta es la totalidad de sus momentos”¹¹.

La *Conciencia* es la primera realidad que, en forma de *Certeza sensible* expresaba una Verdad, de otro modo, jamás producida en lo simple: en el *esto* del *aquí* y del *ahora*. Estos elementos simples de la realidad son los que muestran el verdadero sentido del *Absoluto* puesto que, al incardinarse en ellos, convierte su realidad en algo útil. Aunque ésto sea una mera cosa: “Las cosas son útiles y se contemplan sólo según su utilidad (...) la cosa es esencialmente un Ser para-otro (...) que expresa la *Certeza sensible* como Verdad absoluta”¹². Precisamente dicha convertibilidad entre lo simple y lo universal, entre lo *Absoluto* y la realidad, es la que expresa lo cierto (*Gewissen*) que contiene la certeza (*Gewissheit*)¹³.

Lo cierto, como peculiar posición frente a las cosas, desemboca en una consideración moral de ellas. Consideración que no tendría sentido si no se diera en un contexto determinado –en una comunidad– donde pueda expresarse sin tapujos ni

¹⁰ G. W. 9 (*Phä*), p.422 línea 29 (J. Redondo, p.891).

¹¹ G. W. 9 (*Phä*), p.422 líneas 22-23 (J. Redondo, p.890).

¹² G. W. 9 (*Phä*), p.424 líneas 1, 4-5 y 7-8 (J. Redondo, p.893).

¹³ La relación entre lo cierto y la certeza desembocaba en el Capítulo VI *Espíritu* en una asimilación por parte del pueblo, de la potencia constituidora de su realidad, de su *Selbst*. Con un matiz diferente las encontraremos también unificadas en el *Absoluto*, aunque bajo otro nombre: “La relación del absoluto o del *Espíritu* divino con lo que Hegel en una distinción estricta *Espíritu* ‘subjetivo’ y ‘objetivo’ denomina finalmente ‘Volkgeist’ y ‘Weltgeist’ sería especialmente tratable” Schweitzer (1964), art. cit., p.318.

resistencias. Entonces el *Selbst* representa tal espacio y comunidad donde se lleva a cabo el elemento del lenguaje completamente:

“Como cierto (*Gewissen*) no será más esta posición cambiante (*abwechselnde Stellung*) y rodeo (*Verstellung*) del *Dasein* y del *Selbst*, sino que sabe que su *Dasein* como tal es esta Certeza pura de sí misma; el elemento objetual, en que se exterioriza (*hinausstellt*) como actuante, [que] no es otra cosa que el *Saber* puro del *Selbst* de sí”¹⁴.

En el *Saber* absoluto no existen los rodeos ni las ambigüedades –propios de la incertidumbre ante una realidad cambiante– que se producían en otras figuras. Puesto que, en nuestra presente figura, tenemos al mejor aliado de la experiencia interiorizada: al *Selbst*. Éste momento de la realidad: “realiza la vida del *Espíritu* absoluto”¹⁵.

Por este motivo, en primer lugar, destacamos el *Dasein* por encima de cualquiera de los elementos que emergen dentro de la *estructura de la realidad*. El *Dasein* se encontraba el final del capítulo VII *Religión* al mismo nivel que el *Espíritu*, justo en el estrato natural que le corresponde. Dicha equivalencia será la responsable de que se produzca, entre ambas realidades, la convertibilidad plena entre lo simple y lo universal: “El *Espíritu* cierto de sí en su *Dasein* no tiene otro elemento en el *Dasein* más que a éste *Saber* de sí”¹⁶.

En segundo término, la realidad con la que tratamos se encuentra ya retornada y reconciliada con la esencia –abstracta– que compone el contenido del concepto. De modo que sólo nos queda por retomar al primer ámbito, a partir del cual la esencia se muestra en la realidad. Esta se representaba con claridad manifiesta en el *Prólogo* –me refiero a la necesidad– y, como tal, al tiempo que es su elemento externo. A ambos momentos se los considera como primordiales en el *Absoluto*, ya que poseen la fuerza aglutinante propia para que el *Devenir*¹⁷ se desarrolle en el ámbito que le ofrece menos resistencia: el absoluto mismo.

De ahí que la acción (*Handlung*) sea el medio a través del cual el Ser se reconoce como *Saber* retornado, esto es, como plenitud de su contenido interno: “La

¹⁴ G.W. 9 (*Phä*), p.424 líneas 18-22 (J. Redondo, p.894). “ ‘El’ absoluto puede corresponder, como tal, entonces de ningún modo como objeto con el lenguaje y tampoco con un lenguaje, cuyo concepto se presente (*hintretten*) como forma total ante su contenido” Rühle (1989), art. cit., p.160.

¹⁵ G.W. 9 (*Phä*), p.426 líneas 19-20 (J. Redondo, p.898).

¹⁶ G.W. 9 (*Phä*), p.424 líneas 27-28 (J. Redondo, p.984).

¹⁷ “La conciencia rompe la indiferencia del ser inicial, al ‘poner’ (*setzen*) la unidad de la esencia, en la que se resuelve la contradicción de las determinaciones del ser inmediato. Pero tal unidad, como fruto de una ‘*Setzung*’, mantiene permanente referencia al punto de partida inicial. Pero esa referencia debe entenderse como ‘*Werden*’, como incesante movimiento” Artola (1998), art. cit., p.514.

acción (*Handeln*) es lo primero que se separa existente en-sí (*ansichseiende*) de la simplicidad del concepto y del retorno a dicha separación”¹⁸.

El movimiento que nos lleva como *Dasein* –existencia– por la realidad y que constituye la experiencia al completo, reúne los dos ámbitos escindidos del Ser en-sí y del Ser para-sí, constituyendo un Ser en-y-para-sí o *Devenir*. Dicho movimiento sólo es posible –aglutinado– en el *Absoluto*. Ya que, aunque existe diversificado –como mera forma– en la realidad exteriorizada, no constituye más que el nombre que le damos a lo que se mueve, esto es, a la propia realidad tomada *dialécticamente*:

“Entonces por ello regresa el *Espíritu* [a la reunión de ambos lados], al saberse no como él es en-sí, o según su contenido absoluto, ni sólo como él es para sí, según la forma sin contenido, o según el lado de la autoconciencia, sino como es en-y-para-sí”¹⁹.

La realidad sólo carece de un último momento que, reunido en el concepto, exprese la experiencia, el devenir y la totalidad sin resistencias. Tengamos en cuenta que el ámbito donde nos encontramos supera a los anteriores –porque los contiene como momentos– aunque también pertenezca a ellos como momento único de la realidad. Puesto que, al considerarlo desde su interioridad²⁰ –o mismidad constitutiva– no se encuentra al margen de la realidad, sino en consonancia con ella aunque, debido a las peculiaridades que suceden en su interior –y que son realmente únicas– se manifieste como si se encontrase aislado o escindido:

“La reunión que nos falta, es la unidad simple del concepto (...) [dicha unidad] tiene a la forma como el resto de todos los momentos, al ser una figura particular (*besondere*) de la conciencia (...) [la cual] se la denominó ‘el alma bella’ (*die schöne Seele*)”²¹.

Nada más lejos de la realidad. Si en algo ha abundado la *Fenomenología del Espíritu* es en la peculiar reunión que se produce en el *Absoluto*, de toda la realidad diversificada y múltiple. Seamos conscientes de que el *Absoluto* es *Saber-de-sí*, esto es, ámbito donde el concepto reúne en su interior la infinita multiplicidad de lo que existe, de lo que se mueve y es plenamente dialéctico. Y, aunque el concepto contenga lo abstracto de la realidad, esto no significa que dicha realidad sea esencialmente

¹⁸ *G.W. 9 (Phä)*, p.424 líneas 30-31 (J. Redondo, p.895).

¹⁹ *G.W. 9 (Phä)*, p.425 líneas 19-22 (J. Redondo, p.896).

²⁰ Concepto que anticipamos aquí en: “Interioridad o el *Selbst* del *Espíritu*” *G.W. 9 (Phä)*, p.428 línea 29 (J. Redondo, p.903).

²¹ *G.W. 9 (Phä)*, p.425 líneas 31-32, 34-35 y 37 (J. Redondo, p.897).

abstracta²². Al contrario, la realidad con la que tratamos es concreta e inmediata –una vez que ha sido mediada– pero, al formar parte del contenido del concepto, ha de tomarse en su respecto abstracto. Ya que de otra forma no sería posible conocerla, ni recibirla adecuadamente.

Por tanto, entramos en un momento polémico de la *estructura de la realidad* cuando hemos de separar y duplicar²³ la realidad –recordemos la duplicidad de la cosa en su sentido cuantitativo y cualitativo– para conocerla adecuadamente. Este problema se solucionó provisionalmente en la *Certeza sensible* y fue completándose a lo largo de las Figuras siguientes, hasta llegar al *Saber absoluto*. En cada Figura particular se trata la duplicidad –sobre todo en la *Autoconciencia*– como herramienta metodológica que suple la falta de elementos totalizantes que respondan, al menos, al contenido que cada figura ostenta frente a las demás. Entonces, una figura es el momento necesario y suficiente de la verdad –y la realidad– que se mantiene estable –al conocer y actuar adecuadamente– al mismo tiempo que lleva a cabo la exteriorización al completo²⁴. Si tomamos todas las figuras y hacemos de su contenido y realidad ‘único contenido y momento’ de ésta, el resultado será el que podemos ver en el *Saber absoluto*: una realidad que, contenida y unificada en el concepto, puede sernos también útil. Puesto que, lo único que nos puede dar la clave para comprender la diferencia entre el ser-interno respecto de lo universal es, precisamente, la desigualdad²⁵ que se muestra en todas las figuras entre su forma y su contenido.

Es más, dicha desigualdad consiste, la mayor parte de las veces, en una contradicción esencial que se manifiesta exteriorizadamente. Dicha contradicción es la responsable de la diversidad y pluralidad de realidades que constituyen el devenir –el movimiento de la sustancia– contenido en cada Figura. E incluso, cuando hablamos del *Absoluto*, hemos de hacerlo en un sentido contradictorio, aunque plenamente interno. Puesto que es la única diferencia que se manifiesta respecto de la totalidad de las múltiples realidades de que consta la experiencia.

²² “El *Saber* de su saber puro, no como esencia abstracta, que es la obligación –sino de él como esencia, la cual es este *Saber*, esta pura autoconciencia, al mismo tiempo que el objeto más verdadero, entonces será el *Selbst* que existe para-sí” *G.W. 9 (Phä)*, p.426 líneas 11-14 (J. Redondo, p.897).

²³ “Lo que sucede primero en-sí es al mismo tiempo para la conciencia y, del mismo modo incluso duplicado, tanto para ello como es su Ser para-sí o su propia acción” *G.W. 9 (Phä)*, p.426 líneas 34-36 (J. Redondo, p.899).

²⁴ “Así significa una diferencia entre el *Espíritu* absoluto y sus figuras (...) que la supera en el *Saber* absoluto y manifiesta, por ello, su absolutez (*Absolutheit*)” Kolar (1977), art. cit., p.624.

²⁵ “Una de ambas partes de la contraposición es la desigualdad de lo interno-en (*insich-in*) su Ser-simplicidad (*Einzelheit-sein*) frente a la universalidad” *G.W. 9 (Phä)*, p.427 líneas 5-7 (J. Redondo, p.900).

4.9.2. La asamblea de los momentos: el *Espíritu* y la última figura.

El *Absoluto* surge como Figura plena y propia frente a sí misma. Y, como no había de ser de otro modo, frente a las demás, a partir de la constatación que hace de la realidad completa e interiorizada, de su contenido equiparable –como momento– al *Saber de-sí*, en cualquiera de las realidades precedentes.

La última Figura se denominará *Saber absoluto* por dos motivos fundamentales. El primero de ellos reside en el apartado anterior, cuando contemplamos la realidad de los momentos múltiples reunida en uno al que denominamos *concepto*. Aunque dicha reunión no suceda en el vacío de lo abstracto, sino concretamente en el *Selbst*, cuyo ámbito recibe el nombre de *Asamblea (Versammlung)*²⁶. No es de extrañar que en la *Religión* éste ámbito comprendiera la extensión de la sustancia moral de la comunidad (*Gemeinde*).

Una asamblea es el lugar adecuado donde todos los momentos pueden encontrarse en igualdad de condiciones –equiparados en su realidad como integrantes del *absoluto*– y reunirse en torno a sus características comunes. Y estas no son otras que la disolución de la dicotomía entre forma y contenido, esto es, la superación de la diferencia entre *Certeza* y *Verdad*: “La verdad no es sólo igual al en-sí completo de la certeza, sino que tiene también la figura de la certeza de sí misma, o es en su *Dasein*, es decir, para el espíritu que sabe en la forma del saber de sí mismo”²⁷.

En este movimiento, la *Certeza* encuentra su lugar adecuado como ser-otro de la Verdad-de-sí y, por ende, al ser su propio elemento, trata con ella sin resistencias, sin realidad exteriorizada –sin referencia (*Beziehung*)– que obstaculice la relación (*Verhältniss*). En todo caso, la única referencia posible sería la que se realizase frente a sí misma, esto es, internamente. Aunque, tal referencia interna no pueda salir nunca del *Selbst* donde fue concebida y, en este preciso sentido, limitada²⁸.

Por tanto, incluso el *absoluto* posee, en segundo término, unos límites claros que no se pueden traspasar cuando queremos tratar con la realidad interiorizada. De efectuar dicho traspaso y extralimitación, nos encontraríamos en la situación que se origina a partir de la *Conciencia*. En ella el *Absoluto* se *incardina* –a través de la proposición

²⁶ *G.W. 9 (Phä)*, p.427 línea 24 (J. Redondo, p.901).

²⁷ *G.W. 9 (Phä)*, p.427 líneas 32-34 (J. Redondo, p.901).

²⁸ “La verdad es el contenido que es aún desigual en la religión de su certeza. Pero dicha desigualdad es, por tanto, que el contenido mantenga la figura del *Selbst*” *G.W. 9 (Phä)*, p.427 líneas 35-36 (J. Redondo, p.901). “Otra cosa ha ocupado la referencia de lo simple y lo universal en la relación de lo teórico en lo universal de una teoría. Dicha referencia se debe (*verdankt*) a un bosquejo sobre la construcción del sujeto teoretizado” Rühle (1989), art. cit., p.169.

especulativa— y se hace ser-uno en la realidad exteriorizándose. Éste es el primer retorno esencial del que surgiera la realidad de la *Ciencia de la experiencia de la Conciencia* en la *dialéctica* de la *Certeza sensible*. De modo que la *Fenomenología del Espíritu* no concluye con el *absoluto*, sino ‘en’ él, puesto que es el único lugar donde se da la coincidencia plena entre el punto de partida y la culminación de la experiencia. Manifestando, por ello la circularidad y el tránsito de la sustancia al sujeto, que será desarrollado, en partícula, por cada una de las figuras que componen los momentos de la realidad.

Para evitar la falta de sentido propia de una instancia como el *Absoluto*, en la cual no existiera diferenciación entre forma y contenido, de modo que todo él se encontrara mezclado —revuelto y sin solución de continuidad— emergen las figuras de la *Conciencia* y el *Espíritu*. Ambas, como elementos incardinados más relevantes, serán las encargadas de extraer del *Absoluto* aquello que sea *Saber* y realizar, en definitiva, la única y última distinción posible: la que se lleva a cabo entre *lo Absoluto* y el *Saber absoluto*, que corresponden al contenido y la forma respectivamente en el concepto:

“Por ello ha sucedido lo mismo en el elemento del *Dasein*, o en la forma de la objetualidad para la conciencia, lo que es la esencia misma; en efecto, el concepto. El *Espíritu* que aparece en este elemento de la conciencia, o lo que es lo mismo, extraído de ella, es la *Ciencia*”²⁹.

De este modo el *Espíritu* se nos muestra como el gran protagonista de la realidad del *Absoluto*³⁰, aunque se encuentre sometido siempre a las necesidades manifestativas del *Saber* que, en su vertiente interior y estructural, denominamos *Ciencia*.

En este juego entre la forma y el contenido reunificado de la realidad mediante el concepto, la *Conciencia* será la encargada de suministrar —a través del *Dasein*— la estabilidad necesaria para que el *Espíritu* pueda determinarse como la realidad privilegiada, a partir de la cual se acote el sentido del devenir:

“El *Espíritu* que es en-y-para-sí distinguido en sus momentos, es *Ciencia* existente para-sí, lo conceptuado (*Begreifen*) [atrapado] principalmente que, como tal, aún no ha surgido [como] la sustancia o que no es aún en sí mismo *Saber absoluto*”³¹.

²⁹ G.W. 9 (*Phä*), p.428 líneas 1-3 (J. Redondo, p.901).

³⁰ “Es importante contemplar estos contextos significativamente. Cuando la *Fenomenología del Espíritu* encuentra su conclusión con la sección que trata sobre el ‘*Saber absoluto*’, no ha de comprenderse más dicha concepción en la *Fenomenología* como una muestra de la ‘posición subjetivista’, sino que en la publicación de 1807, Hegel indica una parte del ‘camino’ en el que se realiza el espíritu absoluto” Ahlers (1975), art. cit., p.78.

³¹ G.W. 9 (*Phä*), p.428 líneas 22-25 (J. Redondo, p.902).

Pero entonces, podríamos preguntarnos, si tenemos todos los elementos reunidos en el concepto y queremos generar una realidad acorde con ellos: ¿qué nos falta realmente? La única respuesta sería que tales elementos, realidades e incluso contradicciones que se producen al nivel de lo interiorizado, sean compatible entre sí. Esto es, que entre todos no colapsen la sustancia y, mucho menos la clausuren. Así pues, el *Absoluto* no será la meta final de la realidad, ni su acabamiento³². Sino que, por el contrario, constituirá el principio de la diversificación, del ser-otro y de la experiencia.

La *Sustancia* se expresa adecuada y sistemáticamente a través de las distintas manifestaciones que constituyen la *fenomenología* en su sentido más estricto³³. Dichas manifestaciones son parte integrante de su contenido, cuyo elemento, el *Espíritu*, va mostrándose *conciencia, autoconciencia, razón*, hasta que llega a su propia realidad y mismidad –al *Selbst*– donde se reconoce para hacerse pleno en la *religión*. Por otro lado, la *Ciencia*, en la que el *Saber* es contenido reflejo, consta de una serie de momentos que, incardinados en todas y cada una de las figuras, expresan, a su vez, desde lo más bajo y concreto, la potencia y grandeza de la que surgen:

“El conocimiento (*Erkennen*), porque es la conciencia espiritual (...) y Ser del *Selbst* o concepto, tiene en su fundamento primero sólo un objeto empobrecido, frente al que la sustancia y su conciencia es el más rico”³⁴.

Únicamente nos resta estudiar la manifestación más visible que, al nivel de la necesidad, lleva a cabo el concepto. Dicho concepto, que contiene la totalidad de la esencia en su fuero interno –de modo abstracto y reunificado– expresará también de forma externa dicho contenido, aunque con la salvedad de que se encuentre, asimismo reunificado³⁵.

Entonces el Tiempo –aquél elemento de la necesidad externa– se convierte en: “el concepto mismo”³⁶. Dicha asimilación es la encargada de reunir los momentos

³² “Hegel determina la relación del absoluto como el fundamento que legitima la finitud y de la finitud como en el absoluto que mantiene su libertad y fuerza ejemplarmente” Ahlers (1975), art. cit., p.68

³³ “La manifestación (*Offenbarkeit*), que tiene en ella [la sustancia] es en efecto, oscuridad (*Verborgtheit*), entonces es el Ser sin mismidad (*selbstlos*) y se manifiesta sólo la certeza de sí misma” *G.W. 9 (Phä)*, p.428 líneas 35-37 (J. Redondo, p.903).

³⁴ *G.W. 9 (Phä)*, p.428 líneas 31-35 (J. Redondo, p.904).

³⁵ “En el concepto, que se sabe como tal, introducimos los momentos anteriores, como el todo completo, cuyo devenir es el movimiento de aquellos momentos” *G.W. 9 (Phä)*, p.429 líneas 4-6 (J. Redondo, p.904).

³⁶ *G.W. 9 (Phä)*, p.429 línea 7 (J. Redondo, p.904). La hermenéutica del siglo XX ha interpretado la concepción del tiempo como horizonte de comprensión, olvidando que pertenece al elemento de la realidad propia de la necesidad. Ahlers nos ofrece una muestra de tal interpretación: “Hemos de preguntarnos si el tiempo, como horizonte de todas las relaciones del ser y si dicha temporalidad radical,

dispersos del contenido de la realidad –todas las expresiones exteriorizadas de la sustancia– y darles un nombre que sea común a todas, las agrupe y sirva de rótulo de dicha manifestación. El tiempo sería el elemento que, completamente exteriorizado, puesto que se encuentra como necesidad recorriendo los momentos de la experiencia, posee la capacidad de abarcar además lo interiorizado, porque puede incardinarse donde se requiera³⁷. El tiempo no ofrece resistencia a la incardinación, como en el ejemplo que citábamos en el Capítulo I, respecto de las horas del reloj, que son iguales –como momentos– las unas a las otras. Nuestro único criterio de distinción será el interés que le demos a cada una de ellas: hora del café, hora de ir al trabajo, hora de morir. El tiempo tampoco sufre mengua o acrecentamiento, como en el caso del *agujero* (*Loch*) citado en el Capítulo V en el que, su concepto cualitativo, prevalecía por encima de la cantidad que le añadiéramos o, por el contrario, le sustrajéramos. Al tiempo le sucede como a la cifra (*Zahl*), que puede ser positiva o negativa, cuantificable o elemento cualitativo de la realidad. Pero siempre reunido y único como momento.

Precisamente por este motivo, su última manifestación –trágica³⁸ por otro lado– le ubica en el destino, en el porvenir (*Schicksaal*) que responde al ‘uso’ que hacemos de él³⁹. Tengamos en cuenta que la realidad en la que vivimos –nuestra cultura– es una parte esencial del trabajo que los seres humanos llevamos a cabo ardua y sistemáticamente⁴⁰. De hecho, somos responsables tanto de la exteriorización, como de

que sin duda se contiene en la filosofía de Hegel –lo que nos ha enseñado la Fenomenología maravillosamente por Hegel– ha de mantener (*aufrecht*) principalmente, sin trascender en esto la historia finita y [dicha historia] en su finitud [es] fundamento original del absoluto que se concibe en sí mismo temporalmente” Ahlers (1975), art. cit., p.74.

³⁷ “Para Hegel, lo finito es temporal (*zeitlich*) y esta temporalidad consiste en que lo finito real, a diferencia del concepto, no posee la negatividad como algo suyo sino que, por el contrario, la negatividad le domina como desde fuera; es un poder (*Macht*) que se comporta con lo finito de modo unilateral, esto es, haciendo que el devenir propio de la realidad finita sea una distensión entre instantes exteriores los unos a los otros” Artola (1998), op. cit., p.511.

³⁸ “Ya en su escrito sobre el ‘Espíritu del Cristianismo’ y, más significativamente, en el *Naturrechtsaufsatz* Hegel configura la ‘necesidad de la Filosofía’ en una concepción sistemática de lo trágico, cuyas aporías son la condición de un concepto consecuentemente desarrollado del *Absoluto*, que no como limitación frente a lo finito, sino que sólo bajo la conclusión, es decir, como superación de la contraposición en cuya dinámica misma puede ser pensado finalmente” Rühle (1989), art. cit., p.174.

³⁹ “El tiempo aparece por ello como el porvenir (*Schicksaal*) y la necesidad del espíritu, que no se completa en sí” G.W. 9 (*Phä*), p.429 líneas 13-14 (J. Redondo, p.904). “El tiempo es el destino del espíritu y sólo a través de una recolección de figuras cabe dominar la pluralidad y la subsiguiente dispersión, que estas mismas figuras producen en su desnuda diversidad, al espíritu, en cuanto receptor del testimonio del espíritu mismo” Artola (1998), art. cit., p.534.

⁴⁰ “Hegel sabía ya mucho mejor que, únicamente de este modo, la historia es razón pura negada abstracta y, de ningún modo, [puede] progresar convencida y genuinamente como actividad política. Dicha postura hegeliana parece confirmar también que, no puede nombrarse adecuadamente en un vistazo (*Augenschein*) únicamente toda la realidad de la razón emancipada, ni puede engarzarse en ella políticamente” Ahlers (1975), art. cit., p.70. Además Artola añade: “Parece que, con posterioridad a la Fenomenología, Hegel vivió lo suficiente como para percatarse de dos hechos. El primero era que la

los medios que empleamos para hacer de la sustancia el ser-otro de la realidad. Puesto que no podríamos elegir, ni ser libres o actuar, si la sustancia se exteriorizara aislada y no en su primer momento de la *Conciencia*, en *nosotros* y, de este nosotros, a lo más concreto e incardinado que es el *Espíritu*. El esfuerzo más árduo y la tarea más elevada consisten en que nos reconozcamos en nuestro límite, tal cual se realizara en *la libertad absoluta y el terror*. La *Fenomenología* busca, entonces, la vinculación⁴¹ entre la sustancia y el sujeto –su reconciliación– en las formas donde ésta es posible y, como tal, en la relación de la *Certeza* y la *Verdad*.

4.9.2.1. El punto de unión entre la *Ciencia* y el *Espíritu*: el *Absoluto*.

Siguiendo la línea argumental que nos ha llevado a la diferenciación entre el *Saber absoluto* y lo *Absoluto* mismo, nos encontramos con que hemos de hacer una referencia directa a la *Introducción* de la *Fenomenología del Espíritu*. Ésta pequeña sección sólo fue mencionada a tenor del uso que se hacía de las herramientas (*Werzeuge*), para la construcción sistemática de la *estructura de la realidad*. En ella se lleva a cabo una conexión esencial con lo *Absoluto*, que dota de sentido a la obra, puesto que reúne al comienzo de la misma aquellos elementos que surgirán –como resultado– en la última figura.

La *Fenomenología del Espíritu* comienza en el mismo lugar donde concluye: en el *Absoluto* y, por tanto, en la *Introducción*, se proyecta su contenido hacia el *Saber absoluto*. No hay otro lugar donde la relación entre ambos ámbitos sea tan claro como en éste. Salvo en el *Prólogo* puesto que, si atendemos a su contenido explícito, éste se manifiesta como desarrollo de lo *especulativo* que construye la *dialéctica de la experiencia*. Hegel quiere dejar claro que, a raíz este movimiento esencial, la lectura de su obra no puede ser sólo lineal, como una progresión de figuras que culminan con el *Saber absoluto*⁴². Sino que, ya desde las primeras páginas, se deja entrever que el

revelación del saber absoluto no había llegado de hecho a toda la humanidad. Lo cual no contradice la tesis de la PhG. El segundo era que el saber absoluto, alumbrado después de que el espíritu del mundo hubiera llegado a su plenitud, se convertía en una filosofía que seguía estando obligada a leer los acontecimientos de la historia, aunque añadiendo una interpretación antes desconocida y una crítica de los mismos acontecimientos bajo la luz de la revelación ya obtenida” Artola (1998), art. cit., p.538.

⁴¹ “La forma en que la sustancia es en la conciencia, –en ubicar el movimiento o, por el contrario, tomar el En-sí como lo interno, lo que ha de realizar y manifestar primero internamente, es decir, vincular la Certeza de sí mismo” *G.W. 9 (Phä)*, p.429 líneas 16-19 (J. Redondo, p.904).

⁴² “Hegel por el contrario clama (*aufzufi*), que la finitud se supera en su movimiento en el *Absoluto* mismo y esto significa tanto lo que se legitima, cuanto lo que se supera (*überwunden*) en su pretensión de [ser] absoluto. Dicho movimiento es dialéctico, en tanto que tiene en el absoluto tanto su origen como su meta en él” Ahlers (1975), art. cit., p.76.

contenido de cada figura encuentra eco incluso, en las que se consideran más alejadas de su propia realidad. Entonces, Hegel se ve en la necesidad de *introducimos* en la realidad del *Absoluto* –contenido propio de esta sección– como paso previo al despliegue de las Figuras y, sobre todo, a su exteriorización (*Entäußerung*). Tengamos en cuenta que la *Introducción* es parte de la obra –incluso en su numeración original en arábigos– no como el *Prólogo*, que fue escrito con posterioridad y, cuyo contenido es la síntesis de toda ella.

Pero la *Introducción* es, además el estadio previo –lleno de precauciones epistemológicas– donde se juega el papel que tiene la *Ciencia* en la realidad y su movimiento como *dialéctica de la experiencia*. Si atendemos por un momento al problema fundamental que plantea, éste comienza con el cuestionamiento directo y sin resistencias de un *Absoluto* que pueda ser *Ciencia* en sentido estricto de la palabra y, por tanto, *Saber* de ‘algo’, sobre todo de sí mismo, de su interioridad. De este modo, la primera constatación que se nos hace patente al nivel en que nos encontramos, sería que:

“Esta preocupación ha de transformarse incluso en un convencimiento (*Überzeugung*), de que el comienzo de todo o, lo que es lo mismo, lo que es En-sí, el ganarlo (*erwerben*) a través del conocimiento de la conciencia, sea absurdo en su concepto y que entre el conocimiento y lo absoluto caiga un límite que sea sencillamente aparente”⁴³.

De modo que, como comentamos ya detenidamente, el acercamiento al *Absoluto* se lleva a cabo de una forma *mediada* a través de una serie de herramientas apropiadas – como pueda ser el lenguaje. Dichas herramientas, como se destaca a lo largo de toda la *Introducción*, son sólo medios y no constituyen más que el contenido del que se componen, eso sí, adecuadamente. Si trasladamos este hecho al proceso de constitución del *Absoluto*, nos encontraremos con que: “Si el *Absoluto* tuviera que ser utilizado sólo por nosotros a través de la herramienta, sin transformar algo en él (...) entonces se reiría (*spotten*) completamente de esta [tal] astucia”⁴⁴. Así pues, tengamos la precaución de distinguir, al menos, entre el ámbito de lo *Absoluto* y aquél que representa el *Saber absoluto*.

⁴³ G.W. 9 (*Phä*), p.53 líneas 11-14 (J. Redondo, p.179). A este respecto comenta Ahlers: “Esto no significa más que la razón finita legitimada ha de destruir a través del absoluto la ‘totalidad de las limitaciones’. No es el entendimiento muerto en lo que descansa, que solo sea ‘la fuerza de su limitación’, sino en el absoluto de su presuposición y de su meta, la razón actuante puede trascender dicha totalidad” Ahlers (1975), art. cit., p.69.

⁴⁴ G.W. 9 (*Phä*), p.53 líneas 31-33 (J. Redondo, p.180).

Para hacer más precisa la distinción, Hegel recurre a la diferencia manifiesta que existe entre *Saber* (*Wissen*) y conocer (*Erkennen*)⁴⁵. El primer caso consiste en la posesión absoluta del contenido de la *Ciencia*. En el segundo, conocer consiste, precisamente en la separación del *absoluto* que supone tener, como posesión, la *Certeza de algo*. Pues bien, cuando la *Certeza* se refiere a sí misma, el conocimiento se convierte en *Saber* –en *Ciencia* (*Wissen*)– y éste, en *Saber absoluto*. Aunque Hegel matiza aún más y nos propone una separación extrema entre el propio *Saber* y su *Verdad*. Este último hecho ubicaría al *Absoluto* al margen de la realidad: “La consecuencia se produce en que el absoluto sería incluso verdad o la verdad absoluta”⁴⁶.

El *Absoluto* se encuentra, más bien al contrario, en estrecha relación con la *Ciencia*, ya que constituye el estrato necesario donde lo especulativo –la lógica inaugural– encuentra su momento único fundacional. Por tanto, no nos queda más que percatarnos de las distintas apariciones que se nos presentan bajo la máscara del *Absoluto*. Mediante las cuales: “La *Ciencia* ha de liberarse de dichas apariencias”⁴⁷ para convertirse auténtica y genuinamente en *Saber absoluto* y no verdad a medias, siempre dependiente del ámbito irreal –trascendente– del que deriva. Dicha liberación será la que constituya el principio del *Ser para-sí*, en tanto que búsqueda constante del ámbito de lo múltiple e infinito de la realidad: “Es una liberación que se ha de entregar él mismo, entonces lo universal vuela y busca sólo al *Ser para-sí*”⁴⁸.

El *Ser* ha de efectuar una referencia sobre sí mismo para poder abrirse y exteriorizarse en todas y cada una de las realidades en que sea pertinente hacerlo. Dicha referencia es el primer paso para establecer la diferencia entre el ser-uno y el ser-otro, esto es, entre el ámbito del contenido y el de la forma respectivamente: “Esto distingue, en efecto, algo de sí, sobre lo que se refiere igualmente; o como se [suele] expresar, es algo para-lo-mismo”⁴⁹.

El *Absoluto* reside, como parte integrante o elemento, en las relaciones incardinadas de la realidad. Por ello, distinguimos entre su ámbito y el del *Saber de sí*,

⁴⁵ *G.W. 9 (Phä)*, p.54 líneas 16-20 (J. Redondo, p.181).

⁴⁶ *G.W. 9 (Phä)*, p.53 líneas 21-22 (J. Redondo, p.180).

⁴⁷ *G.W. 9 (Phä)*, p.55 líneas 16-17 (J. Redondo, p.182). “Es decir, un absoluto traído en el lenguaje, cuyo Ser sea cierto (*gewiss*) en la conciencia del contrario inmediatamente presente, cuya forma de representación lo exprese de modo determinado y mediado, es decir mediato (*vermittelt*). En la referencia inmediata de la certeza absoluta del Ser se abre una contradicción, que escinde la creencia que se articula determinada no sólo de los creyentes, sino que también ofrece, en contraposición, otras formas de Saber y certeza” Rühle (1989), art. cit., pp.177-78.

⁴⁸ *G.W. 9 (Phä)*, p.58 líneas 7-9 (J. Redondo, p.187).

⁴⁹ *G.W. 9 (Phä)*, p.58 líneas 25-27 (J. Redondo, p.187).

al cual le corresponde el rótulo de *Certeza* que, como parte fundamental de la *Verdad*, es su primer escalón, el momento más bajo, concreto y simple en que pueda darse: “Lo que nosotros afirmaríamos como su esencia, quizá no [sea] su verdad, sino sólo nuestro saber de ella”⁵⁰. El campo donde la *Certeza* es efectiva –y, por ello, plenamente real– desemboca en el *Saber* de los objetos, las relaciones y las cosas que se encuentran múltiples en la realidad y a las que se les somete a la constricción del concepto. Dicho concepto es el que efectúa la correspondencia con el ser-otro de la realidad, del cual recibe y acoge su contenido especificado completamente. Tanto da que el contenido sea de una u otra realidad, ya que siempre será abstracto puesto que, de otro modo jamás podría recibirlo adecuadamente. En caso contrario, la realidad le ofrecería tanta resistencia que el concepto tendría que plegarse a ella. Pero la realidad es sólo el campo donde el concepto prueba ser adecuado con lo que recibe: “Si nombramos el saber del concepto, la esencia o lo verdadero, lo existente (*Seiendes*) o el objeto, entonces la prueba consiste en establecer si el concepto corresponde con el objeto”⁵¹.

En este orden de cosas, la progresión de figuras de la *Fenomenología* consiste en un ejercicio de prueba constante de las capacidades de exteriorización y retorno que han de cumplir todas sin excepción. Dicho cumplimiento incluye consecuentemente la totalidad de los objetos y realidades de la experiencia, los cuales no pueden quedar nunca al margen de la realidad ni ser enviados, como medida compensatoria, al *Absoluto*. Por tanto, todo lo que suceda en la realidad, habrá de suceder también en lo *Absoluto* de ésta. Finalmente, como última advertencia, la *Introducción* concluye en un *punto* con las siguientes palabras:

“Donde el Fenómeno es igual a la Esencia, su representación coincide con este punto de la ciencia propia del espíritu y, finalmente, mientras éste comprende su esencia, señalará (*bezeichnet*) la naturaleza del *Saber absoluto* mismo”⁵².

Tal *punto* es el que pone en conexión a las distintas partes de la obra, sobre todo el comienzo y el final, bajo el criterio de la circularidad⁵³ y el marco de lo *especulativo*.

⁵⁰ G.W. 9 (*Phä*), pp.58-59 líneas 39 y 1 (J. Redondo, p.187).

⁵¹ G.W. 9 (*Phä*), p.59 líneas 13-15 (J. Redondo, p.189).

⁵² G.W. 9 (*Phä*), p.62 líneas 2-5 (J. Redondo, p.194).

⁵³ Hegel lo denomina ya en el *Saber absoluto*: “círculo que regresa” G.W. 9 (*Phä*), p.429 línea 31 (J. Redondo, p.905). A este respecto Schweitzer nos recuerda su origen especulativo en el *Dreieck*: “En el capítulo final de la Fenomenología Hegel habla con cierta similitud de: ‘el círculo que regresa, que fundamenta su origen y sólo surge al final en él’. Todo esto es algo más que una imagen, es la circunscripción de lo oculto trinitario” Schweitzer (1964), art. cit., p.321. A este respecto añade Artola: “Por una parte el pensamiento hegeliano procede por círculos que consuman dentro de sí una unidad completa. Pero, por otra parte, cada círculo completo pasa al siguiente produciéndose así un desarrollo progresivo que, sin embargo, retorna sobre sí mismo dando lugar a un círculo más amplio. No cabe duda

En él lo *Absoluto* encuentra el espacio adecuado para denominarse a sí mismo *Ciencia*. Aunque no una ciencia cualquiera, sino una tal que se conozca a sí misma, comprenda en la extensión de sus momentos y se reconozca en su sometimiento al *retorno*.

4.9.3. Lo propio del *Absoluto*.

Una vez asentada la diferencia entre el *Saber absoluto* y lo *Absoluto* como tal, trasparamos la barrera que separa la forma del contenido, para adentrarnos en la consecución de la *Ciencia* como última realidad que reconocemos. Como paso previo para el retorno, una vez más, de lo universal a lo simple e inmediato de la experiencia, realizamos un ejercicio constante de regreso, que dota de sentido a este ámbito abstracto e inespecífico de la experiencia.

Para ello hemos de señalar los cuatro rasgos fundamentales que, en consonancia con la *estructura de la realidad* corresponden con el *Saber absoluto*. El primero de ellos es la síntesis que posee el tiempo, esto es, su unidad como concepto y elemento del *Devenir*. El segundo consiste en la ausencia de resistencias, propias del ámbito donde nos encontramos⁵⁴. En tercer lugar y, como consecuencia directa de los dos anteriores, la convertibilidad entre elementos se produce en el *Absoluto*, a partir de la equivalencia ‘Yo=Yo’. Dicha proposición muestra el papel que tiene la interioridad para distinguir las dos vertientes de la igualdad y desigualdad en ella. Finalmente, en cuarto lugar, tendremos en cuenta a la *Certeza*, tomándola como elemento más relevante del contenido del *Saber absoluto*.

1) En primer lugar, el *Saber absoluto* no requiere de una diferencia sustancial en el tiempo, de modo que, todo lo que se encuentra en él no es más que presente (*Gegenwart*)⁵⁵ –o presencia constante si se quiere– de todos los elementos que

de que el poder capaz de pasar de una esfera a otra, reside en la fuerza de lo negativo que invade toda la realidad. Lo negativo, en cuanto tal, es un principio dinámico capaz de explicar incluso la identidad como resultado de una doble negación. Esta fuerza de lo progresivo es el sujeto, el *Selbst*. Ahora bien, la revelación del *Selbst* es progresiva” Artola (1998), art. cit., p.520.

⁵⁴ “El absoluto es, por ello, libre porque es absoluto, es decir, porque tiene todas las determinaciones en él y no junto a él, ni frente a él como origen y fundamento de la determinación. Es, por tanto, la libertad absoluta del todo o del organismo-reunido, que como concepto trascendental preexiste [precondiciona] (*vorausliegt*) en cada caso de la política y de su finalidad” Bohnert (1981), art. cit., p.539.

⁵⁵ “El retorno es en la autoconciencia, en sí mismo, en su propio mundo y presente, lo cubre como su propiedad y ha descendido (*herabsteigen*) al primer escalón efectivo en el mundo intelectual, o más bien al espiritualizar el elemento abstracto con el *Selbst* real” G.W. 9 (*Phä*), p.430 líneas 12-16 (J. Redondo, p.906). “En su pretensión, de representar y corporalizar el presente del absoluto y, representar dicho presente no sólo teóricamente, dicho problema tendría en cuenta también una concepción especulativa en

componen la experiencia. Por este motivo, encontraremos reunidos en él a la sustancia y al sujeto, al Ser en-sí y al Ser para-sí, aunque nunca mezclados, puesto que el concepto que corresponde con cada uno de ellos, aunque compatible con los demás es, también único y determinante. No pensemos erróneamente en un *Saber absoluto* donde todo se encuentra revuelto y sin orden aparente. Más bien al contrario, los elementos que compondrán la experiencia residen en este lugar, en una cómoda acción complementaria que los acoge a todos: “Entonces, mientras dicha igualdad [Yo=Yo] se produce como negatividad absoluta de la [igualmente] distinción absoluta, la autoigualdad del Yo se encuentra frente a esta pura distinción”⁵⁶. El contenido manifiesto del *Saber absoluto*, la negatividad⁵⁷, no consiste precisamente en una vaciedad cuantitativa, numérica y cuantificable, sino más bien en lo contrario. Consiste, por tanto, en la reunión de los elementos cualitativos que, sumergidos en la negatividad –ya que constituye su medio adecuado– se encuentran dispuestos para ser lo otro de sí mismos y saltar a la realidad exteriorizada.

La tarea más importante de la *Ciencia*, en este nivel, será la de extraer dichos momentos de tal comodidad, sacarlos del *Absoluto* y ponerlos en marcha de la única forma en que esto es posible: incardinando cada uno de ellos en la realidad de lo concreto. No es extraño que el comienzo de la *Lógica*, en su prólogo, se nos hable ya de que: “El Ser vale tanto como la nada”⁵⁸. Afirmación poderosa y principio de la convertibilidad –sin resistencias– de todos los elementos entre sí.

2) Sin embargo, somos plenamente conscientes de que existe tal ausencia de resistencia en el *Saber absoluto*. Esto se debe, sobre todo, a que la realidad ha alcanzado los medios plenos para llevarlo a cabo, ya que en ella la *mediación* es perfecta⁵⁹. Este

modo sistemático, lo que supera su concepto por encima de una comprensión directora objetiva y subjetiva (*Darstellung- Vorstellung*)” Rühle (1989), art. cit., p.170.

⁵⁶ G.W. 9 (*Phä*), p.430 líneas 29-31 (J. Redondo, p.907).

⁵⁷ “Dicha relación ha de determinar como autorreferencia del espíritu absoluto en lo finito, como negación de si mismo” Kolar (1977), art. cit., p.626.

⁵⁸ Véanse en especial Fulda (2001), art. cit., pp.178-191 donde trata específicamente el carácter de la *Lógica* como una: “objetivación del espíritu absoluto”, p.178. Y Duque (1998), op. cit., p.541.

⁵⁹ “Sólo la razón mediada de Hegel, que no produce la pretensión de absoluto, sino más bien recibe del absoluto mismo su autoridad, es en este contexto, la ‘totalidad de las limitaciones’ ” Ahlers (1975), art. cit., nota 25, p.69. Además Rühle nos dice: “La representación de Jacobi sigue fundamentalmente un argumento, que él orienta en la adición IX de su *Spinoza Briefe*: la mediación como tal no es posible, sin una autorreferencia original e inmediata de lo mediado. La mediación presupone con ello un *Dasein* inmediato, que puede ser mediado y, por ello, ser conceptuado sólo como fundamento, pero no como resultado de la mediación” Rühle (1989), art. cit., p.166. como vemos, la propuesta de Hegel es, precisamente la contraria a la de Jacobi, por los motivos que exponemos, no sólo en la sección dedicada al *problema de la mediación*, sino sobre todo, en la presente del *Saber absoluto*.

hecho no obsta para que la convertibilidad posea un resultado efectivo. Precisamente porque el resultado y su efectividad, son el punto de origen de lo que conocemos como experiencia. Su fundamento no será entonces otro que:

“No se sabe nada de lo que no esté en la experiencia, o lo que es lo mismo, lo que no se [produzca] como verdad sentida, como eternidad interna abierta (*geoffenbart*), santidad creyente, o por utilizar la expresión [adecuada], existente (*vorhanden ist*)”⁶⁰.

A partir de esta constatación, hemos de construir una realidad que incluya a todos los términos en ella. Al mismo tiempo que deshacemos las realidades duplicadas que, tradicionalmente lanzaban al *absoluto*, a Dios o a la naturaleza, aquello que no podía explicarse, ni mucho menos comprenderse. Hegel es totalmente claro en este punto, puesto que nos dice que, de lo que no hay *Ciencia*, no puede haber realidad. Esta afirmación es mucho más potente que el mero hecho de saber o conocer algo. Precisamente nos ubica en el núcleo constitutivo del *Saber*. Entonces, lo que sea *Ciencia*, pertenecerá esencialmente a su contenido. Si tal contenido consiste en la totalidad –ya que por definición no puede dejar nada al margen– no existirá otra diferencia entre *Ciencia* y *Experiencia* más que la propia de sus medios de expresión concretos: “Entonces la experiencia es por ello, lo que el contenido en sí –y él es *Espíritu*– es sustancia y también objeto de la conciencia”⁶¹.

La realidad y el movimiento que suponen el tránsito de la sustancia al sujeto, constituyen el contenido de la *Ciencia*, su peculiar capacidad de exteriorización y retorno, expresada en elementos, figuras, etc. Entonces, la sustancia, como núcleo constituyente de la *Ciencia*, compone el movimiento de apertura de la esencia de la realidad, a través del devenir de sus momentos. Cuando dicha sustancia se ha hecho plena en la realidad –camino de ida– y es ya sujeto de ésta, comienza el proceso de retorno –camino de vuelta⁶²– que la llevará de regreso necesariamente al punto de origen: “La sustancia tiene como sujeto a la primera necesidad interna en ella, al representarse en ella misma, lo que es en sí, como *Espíritu*”⁶³. La *Ciencia* transforma y

⁶⁰ G.W. 9 (*Phä*), p.429 líneas 20-23 (J. Redondo, p.905).

⁶¹ G.W. 9 (*Phä*), p.429 líneas 24-25 (J. Redondo, p.905).

⁶² Éste camino es sólo: “un ir de acá para allá (*herüber und hinüber*)” G.W. 9 (*Phä*), p.432 línea 21 (J. Redondo, p.910).

⁶³ G.W. 9 (*Phä*), p.429 líneas 36-38 (J. Redondo, p.906). “La sustancia, la esencia absoluta no es una simple proyección del sujeto. De ser así el absoluto sería el sujeto sin más, sin la peripecia previa –que sería andamiaje superfluo– y, sobre todo, sin una nueva presencia” Artola (1998), art. cit., p.524.

convierte su contenido en *Fenómeno* para extenderlo por toda la realidad⁶⁴. Por eso, cuando incluye al sujeto dentro de la sustancia, como su momento privilegiado y articular, muestra su Ser completo y acabado. Dicho Ser es el *Espíritu*⁶⁵. Aunque esto no significa que no se pueda hacer nada con él, sino que la acción que le es propia consiste simplemente en el retorno. Esto es el *Devenir*, no sólo en la contemplación de la diversidad de los momentos que lo componen, sino también su contracción en el retorno. Ambas acciones llevan consigo una necesidad que impregna la totalidad de lo interno y lo externo, a través de los elementos de la esencia y el tiempo respectivamente.

3) La potencia especulativa que posee la expresión ‘Yo=Yo’, encuentra en el *Saber absoluto* un lugar privilegiado sin resistencias y adecuado a su contenido articular. De este modo, a partir de este esquema inferencial, se traspasarán todos los ámbitos donde pudiera darse alguna coincidencia entre los elementos que se ‘poseen a sí mismos’. Me refiero a la explicación que da Hegel del *Saber absoluto*, como *Saber de sí*. Dicha afirmación consiste en algo más que una mera tautología, puesto que quiere explicar cómo el *Saber*, en tanto que instancia, se conoce o tiene *Ciencia* de sí mismo. Puesto que, el *Absoluto* es el único lugar donde pueden coincidir sin resistencias, incluso el elemento y su sí mismo (*Selbst*). Hegel lanza cada uno de estos términos al extremo de la proposición y pasa a estudiarlos detenidamente. Para desplegar la equivalencia ‘Yo=Yo’, primero se han de seleccionar los elementos más contrapuestos⁶⁶ que existan y, a continuación se les reúne en una proposición, cuyo término medio es la equivalencia. El resultado es el siguiente: “Mientras que el momento tiene la forma del concepto, reúne la forma objetual de la verdad y del *Selbst* que se sabe en unidad

⁶⁴ “Cuando Hegel nos ha hablado justamente de una ‘producción’ del absoluto, ésta no puede ser comprendida como una relación de causalidad (*Kausalverhältniss*). Dicha producción puede entenderse entonces de modo que el absoluto se establezca como fenómeno” Ahlers (1975), art. cit., p.65.

⁶⁵ “Así como en la *Fenomenología* con la sección dedicada al *Saber* absoluto, se indica entonces que ambas propiamente –si se quiere contemplar la *Fenomenología* no como un camino erróneo (*Irrweg*) en el desarrollo filosófico de Hegel– [son] en el espíritu absoluto origen, comienzo y meta, tanto de espíritu subjetivo, como del objetivo” Ahlers (1975), art. cit., p.78.

⁶⁶ “La absoluta identidad de los contrapuestos sólo puede ser demostrada, no deducida, porque entonces tendría otro fundamento y se perdería en él. El absoluto es la unidad de una contradicción, el principio de la contraposición y la contraposición misma. Por ello se produce consecuentemente un problema. El contrario introducido en los modos de tratamiento críticos de la ciencia era entre la unidad y la multiplicidad. Dicha contrariedad fue conceptuada en el absoluto como la identidad de los contrarios; dicha identidad se ha producido como unidad. El absoluto es por ello unidad de la, asimismo, unidad/multiplicidad” Bohnert (1981), art. cit., p.539.

inmediata”⁶⁷. Como podemos ver, el concepto es el encargado de reunir y disociar aquello que entre dentro de su campo de influencia.

a) Si la coincidencia se produce entre el pensamiento y el tiempo, ambos de contenido abstracto e irreconciliable, tendremos el concepto de devenir: “[El Yo=Yo] abarcaría como unidad del pensamiento y el tiempo”⁶⁸. Si, la coincidencia se produce entre el Yo y su *Selbst*, tendremos el concepto de igualdad: “El Yo es la igualdad del *Selbst* consigo mismo”⁶⁹. Y así sucesivamente.

b) En caso contrario, si lo que queremos es generar la desigualdad, por ejemplo entre la sustancia y su devenir, no tenemos más que enfrentarla a sí misma. Éste mero hecho provoca que, cada uno de los términos que la componen, se repelan entre sí y se lancen el uno al lugar antagónico del contrario: “La sustancia valdría sólo en tanto que lo absoluto, como si fuera la unidad absoluta pensada o contemplada (...) para arrojarla al abismo vacío del *Absoluto*”⁷⁰. Tal arrojamiento es el que provoca que la sustancia se revolucione completamente, diferenciando su forma del contenido esencial del que se compone. Éste es también el origen de la *Ciencia* como *Saber de sí*.

Pero ante tanta convertibilidad, el *Absoluto* ha de encontrar un momento de calma, a partir del cual fijar la realidad, ofreciendo un elemento estable, inmune a las conversiones, esto es, el comodín de la experiencia. Como no puede ser de otro modo, el *Dasein* es el elegido: “Mientras que dicha distinción es la acción pura del Yo=Yo, el concepto es la necesidad y la superación del *Dasein*, que tiene la sustancia en su esencia y existe para sí”⁷¹. Una y otra vez volvemos al *Dasein* cuando queremos asegurarnos de la estabilidad de su carácter elemental, incluso en el *Absoluto*.

Al tratar de completar la realidad elemental del *Dasein*, nos encontramos con la intromisión –siempre beneficiosa– del *Espíritu*. No olvidemos que éste elemento es el

⁶⁷ G.W. 9 (*Phä*), p.432 líneas 17-19 (J. Redondo, p.911).

⁶⁸ G.W. 9 (*Phä*), p.430 línea 34 (J. Redondo, p.907). “La intención del pensamiento, cuando tiene ante sí la esencia abstracta, es referirse al espíritu absoluto. Ahora bien. El espíritu absoluto es lo efectivamente real por excelencia. La esencia, en cambio, es lo no real. Hegel piensa en el Dios de la conciencia infeliz o en el de la pura fe” Artola (1998), art. cit., p.514.

⁶⁹ G.W. 9 (*Phä*), p.430 líneas 37-38 (J. Redondo, p.907). “La identidad y determinación (*Bestimmtheit*) de los contrapuestos (*Entgegengesetzen*) se determina, en efecto, incluso posteriormente y es sólo posible a través de una referencia a su aquél-otro (*Anderes*), que asimismo inseparable y sin diferenciación supera en el concepto de autodeterminación (*Selbstbestimmtheit*)” Rühle (1989), art. cit., p.180.

⁷⁰ G.W. 9 (*Phä*), p.431 líneas 3-5 y 8-9 (J. Redondo, p.908).

⁷¹ G.W. 9 (*Phä*), p.431 líneas 21-23 (J. Redondo, p.909). “El paso de la conciencia representativa a la conciencia de sí, a la exposición del espíritu en este nuevo elemento, tiene por resultado la sustitución de *Dasein* por el saber ‘Wissen’ ” Artola (1998), art. cit., p.520.

que forma parte integrante del *Selbst*, en cuyo contexto se reciben las realidades plenamente subjetivadas –y, por tanto, en este sentido insustanciales– de la cultura y las producciones propias de los seres humanos. Entonces el *Espíritu*, en cierto modo: “ha concluido en el Saber el movimiento de su figura (...) [ya que] ha ganado el elemento puro de su *Dasein*, el concepto”⁷². Cuando el *Espíritu* gana –y adopta para sí mismo– el concepto de sí mismo, lo hace extensible a toda la realidad. Por eso, la *Fenomenología* es del *Espíritu*, ya que no existe en la realidad elemento más concreto e incardinable en toda la experiencia, que quien se nos muestra digno de ella.

4) En cuarto y último término completaremos el contenido absoluto de la *Ciencia*, a partir de su salto del concepto a la realidad. Pensemos en la utilidad constitutiva del *Absoluto*, en su capacidad de incardinarse en todas las realidades posibles y tendremos la primera maniobra de apertura hacia la realidad: la exteriorización.

Pero, por muy esencial que sea dicha maniobra, siempre se requerirá de un contenido determinado con el que hacer coincidir elemento y realidad. Este hecho quedó de manifiesto en el ‘esto’ de la *Conciencia*, en el cual se reunían lo universal y lo simple en él, puesto que ambos constituían su realidad como momento. Entonces, qué nos queda por realizar, si nos encontramos en la esfera contraria a la concreción más simple de la realidad, esto es, en el *Absoluto*. La respuesta sería que encontrásemos un elemento común con el que poder incardinarnos, exteriorizar su contenido y, al mismo tiempo, que no dejase de ser aquello de lo que partía. Y entonces, la *Certeza* se nos muestra como este elemento: “En efecto, esta exteriorización (*Entäusserung*) es aún incompleta; ella expresa la referencia de la certeza de sí misma con el objeto (...) su libertad completa que no ha ganado”⁷³. Aquí aparece la larga cadena que une a todas las realidades entre sí y les obliga, a cada una de ellas, bien a exteriorizarse, bien a retornar. Incluso, como en el caso del *Saber absoluto*, a realizar ambas maniobras al mismo tiempo. Por tanto, la necesidad de exteriorización y retorno –de acción sustancial– es la que prevalece por encima de la volición e, incluso es un sacrificio (*Aufopferung*)⁷⁴. Un sacrificio que revoluciona el contenido esencial estabilizado de la sustancia –en la forma

⁷² G.W. 9 (*Phä*), pp.431-32 líneas 36 y 1 (J. Redondo, pp.909-10).

⁷³ G.W. 9 (*Phä*), p.433 líneas 1-3 (J. Redondo, p.912). “El absoluto nace en la objetividad, crea el mundo, se contrapone según la Lógica a esto, con lo que dicho mundo no se realiza con él y el absoluto, que no es más lo uno, puede validar su orden, en que se encuentra, en el otro lado de su *Selbst*” Bohnert (1981), art. cit., p.549.

⁷⁴ G.W. 9 (*Phä*), p.433 línea 5 (J. Redondo, p.912).

de *Espíritu*— lo despliega por toda la realidad —como movimiento y devenir— y vuelve a depositarlo como sujeto en el lugar del que surgió⁷⁵. Por tanto, el *Saber* es plenamente interno, *Devenir* del contenido de la realidad a la que llamamos experiencia y que nos rodea por doquier. Una realidad en la que coinciden origen, desarrollo y meta:

“Su meta es la manifestación de lo profundo y, éste es el concepto absoluto; dicha manifestación es la superación de su profundidad o la extensión (*Ausdehnung*), la negatividad de este Yo que es interior (*insichsein*), que es su exteriorización (*Entäusserung*) o sustancia”⁷⁶.

⁷⁵ G.W. 9 (*Phä*), p.433 líneas 8-11 (J. Redondo, p.912).

⁷⁶ G.W. 9 (*Phä*), p.433 líneas 33-36 (J. Redondo, p.913). “Como realización que se representa ‘del’ absoluto, el sistema especulativo es, según esto, no sólo su forma de concepto, sino también su forma de vida. En ella se abre paso (*durchdringen*) la mediación, o más bien, la mediación de su Ser y la inmediatez de su omnipresencia (*Allgegenwart*) como ‘contraposición real’ y referencialidad (*Bezogenheit*) tampoco de los extremos contrapuestos inseparables, aunque indiferenciados” Rühle (1989), art. cit., p.181.

5. CONCLUSIÓN.

METODOLOGÍA, DIALÉCTICA Y SISTEMA SEGÚN LA LÓGICA DE JENA.

La realidad que surge y se configura a partir de su propia estructura lógica, nos muestra cómo se supera la abstracción original que posee la Idea –cuando la tomamos como tal, esto es, como mera instancia lógica– mediante la metodología. De modo que con ella se inaugure la cuarta parte de la Lógica, en su vertiente definitiva: la *dialéctica*¹. La pregunta fundamental que surgiría, a tenor de lo expuesto en la sección anterior –en el *Saber absoluto*– comprende tres vertientes fundamentales. A) La primera de ellas consiste en el carácter cuantitativo o cualitativo de la Lógica. Puesto que su determinación implicará las ulteriores relaciones del pensamiento con la realidad, sobre todo, cuando determina el carácter de aquello que se conoce, esto es, de las cosas mismas. B) En segundo lugar, la sustancia surge como realidad problemática que reúne, en su interior, la unidad y la multiplicidad propias de la contradicción, casi de modo axiomático. C) Finalmente, en tercer lugar, nos encontramos con la dialéctica, la cual se establece como una acción con contenido, puesto que lleva a cabo una referencia inmediata al absoluto de la realidad. Dicha referencia implica una correspondencia –con dicho absoluto– que se realiza en igualdad de condiciones. Como respuesta a la reciprocidad que supone el trato con el absoluto –de primera mano y sin mediaciones– surge la dialéctica en su vertiente metodológica. Puesto que, al poseer un carácter elemental, constituye el núcleo de dicha mediación.

A) El carácter contradictorio y abstracto de la proposición especulativa nos lleva a una situación en la que, si no actuamos con cautela –por lo que respecta a su fundamentación– podemos encontrarnos con una ausencia de contenido, cuyo reflejo en la realidad resultara igualmente vacío. Hegel quiere evitar este peligro y, para ello se propone revisar el contenido formal de la proposición, establecida bajo el rótulo de la ‘referencia simple’². A partir de ella podemos descubrir de qué se compone la infinitud de su contenido –esto es, cómo determinarlo– y comprobar si la incardinación –

¹ “Que la metafísica, como la doctrina de la idea verdadera infinita, sólo es posible como ciencia mediante la superación y la anulación (*Rückgangigmachen*) de aquella abstracción, por medio de la cual surge la lógica y dentro de ella el escepticismo metafísico” Baum (1980), art. cit., p.130.

² A este respecto hemos de ver la contribución de Ungler, F. “Das Wesen in der Jeaner Zeit Hegels” En: He-Stu. Bei n° 20 (1980), pp.159-180. “[La infinitud] es a continuación la ‘referencia simple, el movimiento absoluto vacío, el Ser en-sí en el Ser-interiorizado (*Insichsein*)’. Por otro lado, corresponde con la ‘negación determinada’ en el sentido peyorativo, que no [la] lleva [directamente] sobre el Ser. La infinitud es momento de la lógica del Ser, en el sentido de la negación determinada, como movimiento absoluto o contradicción absoluta, empero la esencia” Ungler (1980), art. cit., p. 160.

exteriorización del ser-uno en la realidad– se lleva a cabo correctamente³. Por tanto, hemos de volver de forma explícita a la cuestión de los límites. Éstos permiten –o bien clausuran– la superación de la referencia⁴ –que se compone de sus propios términos– en favor de las relaciones (*Verhältnisse*). Este hecho supone que, dichas relaciones, jueguen un papel determinante para la construcción firme de un sistema, al que podamos llamar coherentemente Ciencia. En este sentido, los límites sólo se pueden tomar de dos modos posibles: cuantitativa, o bien cualitativamente.

Hegel apuesta por el segundo modo. Y lo hace, en virtud de la capacidad que posee el Ser –entendido como límite– para coordinarse con el contenido infinito que compone su interior: “En el límite (...) la cualidad se realiza de este modo incluso en él”⁵. De esta pequeña, aunque esclarecedora definición, podemos extraer las siguientes consecuencias.

La primera de ellas consiste en que la coincidencia lógica entre límite e idea ha de permitir la realización de ambas. Esto resume la posición inicial de Hegel, de acuerdo con la cual, el absoluto ha de sernos útil –una herramienta– y no un mero elemento ornamental de la realidad. A tenor de lo dicho, la segunda consecuencia establece que, el origen especulativo de la realidad ha de encontrar una realización efectiva en la experiencia. Puesto que, en caso de no llevarlo a cabo, perdería su utilidad y su contenido se disolvería en la mera forma de su proposición. Esta posición lógica concreta la propuesta –ontológica– de un absoluto incardinado en la realidad, constituyendo así la conexión que se produce de modo directo con ella. De hecho, la proposición especulativa no puede quedarse sólo en sí misma –perdiéndose en la abstracción de su contenido– sino que ha de exteriorizarse y retornar necesariamente, si pretende ser el fundamento estable de la realidad y no un mero juego formal ubicado en una expresión lógica, por muy elevada que sea.

Por tanto, el límite ha de ejercer una referencia directa sobre sí mismo que le permita conocerse –y reflexionar internamente– al mismo tiempo que inaugurar la

³ “Entonces la dirección es la referencia vacía, que está determinada mediante algo fijado” *G.W. 7 (Log)*, p. 4, líneas 17-18.

⁴ “Dicha referencia a otro, reunida en sí, puesto que como referencia es sólo algo externo a ella, se establece ya en ella misma” *G.W. 7 (Log)*, p. 5, líneas 20-22.

⁵ *G.W. 7 (Log)*, p. 5, líneas 13-15. “La diferencia [cualitativa] ha de consistir, si se quiere mantener esta tesis, en que la esfera de la moralidad (*Sittlichkeit*) es el campo en que se realiza la unidad absoluta (...) entonces se muestra como distinción sólo la forma vacía relacional de la diferencia” Horstmann (1980), art. cit., p.113.

realidad exteriorizadamente⁶. Esto es sólo posible si empleamos una herramienta adecuada, cuya flexibilidad y ductilidad la conviertan en indispensable, tanto para la fundamentación de su propia realidad como para la que surge de ella, en el modo exteriorizado. Por este motivo Hegel se centra en la proposición especulativa y extrae de ella toda su potencia, ya que posee una doble condición: ser el límite de la realidad y componerse de infinitud⁷. Sólo de este modo –en su respecto cualitativo– podremos elevarlo a totalidad y hacer de su contenido dialéctica de la realidad⁸. Finalmente, para completar el proceso, tan sólo nos queda hacer de su concepto algo exclusivo –autorreferente– y considerarlo, ya desde aquí, como circular. De este modo, todo lo que ocurra en la realidad será el resultado de una sucesión recurrente –y, en este sentido, circular– puesto que surge y desemboca en el mismo lugar.

Hegel contempla también el establecimiento de una limitación cuantitativa, aunque referida sólo al respecto numérico de su realidad: “en su referencia a sí mismo, se refiere negativamente a algo otro, o dicho límite se denomina cantidad”⁹. Dicho brevemente, lo cuantitativo sólo expresa la referencia necesaria al ser-uno de la realidad, mientras que lo cualitativo abarca a los dos simultáneamente. De este hecho nos advierte Hegel cuando, al comienzo del capítulo dedicado a la referencia simple, nos dice:

“Uno de los contrapuestos es necesariamente la unidad misma; pero dicha unidad no es por este motivo lo absoluto y, mientras que ha de ser al mismo tiempo, de ningún modo, algo contrapuesto, sino en sí mismo, entonces puede ser sólo límite como unidad de sí mismo y de su contrapuesto”¹⁰

La unidad de cada término con su contrapuesto se representa en una proposición, la cual abarca el movimiento doble que se lleva a cabo en ella y sintetiza el sentido general de la experiencia. Por tanto, no basta con que la realidad se desplace unilateralmente en un movimiento lineal y progresivo, sino que es necesario que suceda

⁶ “La reflexión absoluta es el fundamento de la identidad y de la distinción” Ungler (1980), art. cit., p.159.

⁷ “El límite es, por ende, cualidad verdadera, en tanto que es referencia a sí mismo y esto es sólo como negación, que niega al otro sólo en referencia a sí mismo” *G.W. 7 (Log)*, p. 6, líneas 13-15.

⁸ *G.W. 7 (Log)*, p. 6, líneas 28-30.

⁹ *G.W. 7 (Log)*, p. 7, líneas 11-12. “Sino que las relaciones que se producen en el Ser, con el sentido de una negación determinada (por ejemplo, la relación cuantitativa), corresponden con ellas” Ungler (1980), art. cit., p.174.

¹⁰ *G.W. 7 (Log)*, p. 3, líneas 1-5. “Sino que, por el contrario, se ha de pensar la esencia de lo absoluto y, por tanto, de todas las cosas, en vez de contemplar (*erblicken*) en la indiferencia en el objeto, ya cualitativo, o en la contradicción y, justamente ella [dicha esencia de lo absoluto] y su negatividad propia [o determinación] (*Bestimmtheit*) como identidad substancial de la contraposición indistinguible [lo determinado] (*Bestimmten*)” Baum (1980), art. cit., p.132.

también lo contrario. La realidad plenamente exteriorizada y completa ha de retornar al ser uno para, de este modo, completar el círculo y hacer de la experiencia un hecho exclusivo y determinante: privilegiado¹¹.

B) La sustancia consiste en el concepto que reúne la totalidad del contenido de la realidad, de modo que su apertura y exteriorización coincidan con la consiguiente plasmación efectiva en el sujeto de la misma¹². Este movimiento –el tránsito de la sustancia al sujeto– responde al contenido nuclear de la *Fenomenología del Espíritu*¹³. En ella todas las acciones sustanciales desembocan en la realidad y se nos muestran a través de imágenes –denominadas figuras (*Gestalten*)– que las representan adecuadamente. Pero, tal modo de representación no es sólo un juego *fenoménico*, ni una maniobra meramente imaginativa –en su sentido figurativo (*Abbildung*)– sino que posee un fundamento lógico-especulativo, que pasamos a explicar detenidamente.

Una vez establecida la proposición concreta y su doble realidad como forma y contenido, hemos de analizar su respecto incardinado o determinación. De este modo, la realidad adquiere un carácter estable –fijado a través de los elementos que la constituyen– y que nos permite transitarla en un movimiento constante de superación: “La determinación (*Bestimmtheit*) como cualidad, o también como universal y como sujeto, se ha establecido para-sí en la forma del Ser”¹⁴. A partir de esta primera conclusión, el panorama ontológico de Hegel se deja entrever de una forma clara. Por un lado tenemos al Ser, que adquiere la forma concreta de una proposición –o se nos muestra como tal– puesto que, de otra forma en su respecto absoluto, sería completamente incognoscible e inexpresable. En segundo término, una vez realizada dicha manifestación en base a su contenido infinito –y, por ende, cualitativo– sólo nos resta determinarlo adecuadamente. Dicha operación se lleva a cabo en la forma concreta

¹¹ “Que aquí la indiferencia de identidad y contradicción no es plena, no se expresa en este lugar, con lo que es una categoría del Ser y sólo un momento de la identidad, aunque no sea manifiesto en la proposición del tercero excluido” Ungler (1980), art. cit., p.166.

¹² “También para Hegel es el absoluto el uno e infinito afirmativo que existe como sustancia, que no tiene contrario fuera de sí y tampoco se extrae de él” Düsing (1980), art. cit., p.37.

¹³ “La sustancia no es aún Sujeto. Podría ser lo siguiente a la relación del pensamiento, que podría ofrecer sustituto para la esencia. Pero el tránsito mantiene la seguridad, de que nuestra reflexión de la relación del Ser, tenga que ser dicha reflexión misma, incluso en sí, como relación de concepto. La dialéctica de la negación determinada se prosigue [lleva a cabo] completamente –un tratamiento dialéctico, no el movimiento de la cosa” Ungler (1980), art. cit., p.162.

¹⁴ *G.W. 7 (Log)*, p. 130, líneas 12-13.

de sujeto, puesto que implica el surgimiento del primer resultado de la particularización (*Vereinzelung*) de los términos constituyentes de la proposición¹⁵.

De este modo, toda realidad que sea sujeto se encuentra determinada en su contenido y particularizada en su manifestación. Por lo que la coincidencia entre término e incardinación –si queremos absoluto y realidad– traspasa la esfera de la proposición. Lo que en ella era abstracto –el esquema formal de términos separados, a la vez que reunidos por la igualdad– se concreta en formas particulares exteriorizadas, cada una de las cuales expresa su contenido en la realidad¹⁶.

Pero, una vez adquirida la condición de sujeto y realizado completamente el proceso de exteriorización –en el cual no podemos quedarnos limitadamente– hemos de completar el sentido de la proposición, regresando definitivamente a la sustancia. A esta maniobra se la denomina retorno (*Rückkehr*). Puesto que no es algo accesorio o superficial, sino esencial y necesario para el desarrollo completo de la dialéctica de la experiencia que, de otro modo, quedaría incompleta. El movimiento de retorno posee tanta consistencia como el de exteriorización, aunque su resultado sea menos visible, ya que sucede en una parte de la realidad donde la subjetividad se ve a sí misma –y, por tanto, se reconoce (*anerkennt*)– completa y acabada. Me refiero al Espíritu¹⁷.

El Espíritu reúne en torno a sí las dos características principales de la contradicción: ser la realidad con mayor movilidad, susceptible de incardinarse en cualquiera otra aunque, en segundo término se vea obligada –al mismo tiempo– a retornar, abandonando definitivamente su carácter privilegiado. Este es el sentido que Hegel proporciona al Espíritu: ser el eje en que girará la realidad plenamente subjetivada y punto de origen del regreso a la sustancia¹⁸. El motivo de dicho regreso es tan simple, como complejo su proceso: retornar al ser-uno del que surgió.

Por este motivo suceden dos hechos paralelos en la *Fenomenología del Espíritu*. El primero de ellos consiste en la exteriorización que, llevada hasta su extremo, vacía de

¹⁵ “La acción de la sustancia, al individuarse, reflexiona en-sí desde su determinación retornada en sí [y] es la superación del ‘esto’ en lo universal” Ungler (1980), art. cit., p.170.

¹⁶ “A=A; si abstraemos de ella A, entonces hemos superado la proposición completamente, si lo establecemos, entonces [de la proposición] se predica la autoigualdad como una determinación (*Bestimmtheit*); [precisamente] lo que se disuelve inmediatamente en la nada” *G.W. 7 (Log)*, p. 131, líneas 19-21. “Con la limitación de la fundamentalidad, la indiferencia es entonces, como origen el fundamento de los momentos lógicos, la proposición de la identidad y de la contradicción” Ungler (1980), art. cit., p.165.

¹⁷ “De este ser-otro regresa el Espíritu en sí, [por lo que] él se contempla como la acción del Devenir que es lo-otro-de-sí (*Sich-Anders-Werdens*) y el Retorno en sí” Düsing (1980), art. cit., p.42.

¹⁸ “La Sustancia en su fundamento, en el que deja retornar la Sustancia-Subjetividad del Espíritu absoluto, exige para el sistema lo [mismo] que el silogismo especulativo” Ungler (1980), art. cit., p.179.

contenido al Ser hasta su último límite –la libertad absoluta. Una vez que se ha realizado, sólo nos resta el movimiento contrario, el de interiorización o retorno, el cual nos lleva de regreso (*zurückgeht*) al absoluto. Momento en el cual la realidad vuelve a reencontrarse con lo infinito e indeterminado de su contenido.

La interiorización sucede en un lugar que coincide con la realidad efectiva, ya que constituye su segundo –y último– límite. De este modo, una subjetividad completa –un Espíritu absoluto– exigiría de la realidad una respuesta que, a su vez, poseyera un carácter absoluto semejante. Pero la realidad y la experiencia no pueden ofrecérselo, puesto que quedarían vaciadas de contenido y serían, por tanto, inútiles. Este hecho contradice el principio fundamental que aplicamos al absoluto incardinado: que sea una herramienta, en efecto útil para la realidad y, para sí misma. El único lugar donde el Espíritu puede ser absoluto es el absoluto mismo¹⁹. De modo que, para llegar hasta él, tiene que interiorizarse por completo y abandonar su carácter de subjetividad privilegiada. Este hecho provoca que el Espíritu termine por disolver su subjetividad –superándola– y regresar al ámbito del que surgió.

C) La Dialéctica de la realidad se presenta como el momento de mayor complejidad de nuestro proceso explicativo. Establecer su contenido es una tarea que implica, por completo, a todos los integrantes de la *estructura de la realidad*. Para Hegel el término dialéctica adquiere un nuevo sentido, que supera al platónico tradicional –como es bien conocido. Dialéctica y realidad tienen el mismo origen común, por lo que pueden establecer una relación que, como veremos, es tan fructífera como la que llevamos a cabo entre el absoluto y la realidad incardinada.

La dialéctica es el último de los resultados que extraemos de la proposición especulativa –y, por ende, el nivel más elevado de la Lógica– puesto que consiste en su vertiente metodológica. A la realidad exteriorizada que contemplábamos en el apartado anterior –desde el punto de vista de la sustancia– le corresponde un último nivel que configura su sentido como totalidad. De este modo, la sustancia no era más que el concepto de dicha totalidad, pero no podía identificarse con la totalidad misma. Su carácter elemental, que se expresa por medio del tránsito exteriorizado hacia el sujeto pleno –y su ulterior retorno al contenido esencial del que partiera– la obliga a limitarse

¹⁹ “El absoluto como sustancia y universo es, para él lo Infinito, en sí singular existente e indiferente. El cual no puede ser contrapuesto, puesto que es totalidad. Al mismo tiempo que no contiene ningún contrario o negación en él, que lo vertiera (*anwenden*) a lo finito, sino que se establece por encima de ello” Düsing (1980), art. cit., p.37.

y vivir, en dicho límite, infinitamente. Tengamos en cuenta que la sustancia es el origen de todo contenido que reside, como esencia, en el seno del Ser²⁰. Pues bien, si regresamos por un momento al sentido de dicho Ser, nos encontramos con una expresión que no corresponde con su contenido y que tampoco es una forma exteriorizada de su realidad –una figura– sino, más bien, el proceso que recorre toda la experiencia de parte a parte. Y, entonces nos adentramos en la Dialéctica.

En la *Introducción* a la *Fenomenología del Espíritu* se establecen los rasgos esenciales de la conexión entre el absoluto y la realidad, bajo la atenta mirada de los “medios” o herramientas que empleamos para horadarla. Por otra parte, en el *Prólogo* se inaugura el sentido de la *dialéctica* –su método– que recorre transversalmente toda la obra. La dialéctica fundamenta cada uno de los momentos de la realidad que se recogen en el complejo, aunque esclarecedor, concepto de experiencia. En este sentido, podemos decir que la dialéctica es a la realidad, lo que el devenir a la experiencia. En efecto, acciones y reacciones –o, si se quiere, un camino de ida y vuelta– que efectúa la sustancia, cuyo movimiento se va desplegando completamente por toda la realidad²¹. Ahora bien, en dicho *Prólogo* se toman en cuenta –sin mencionarlas explícitamente– la totalidad de las figuras de la conciencia, puesto que Hegel establece para todas ellas el mismo tipo de movimiento. Por este motivo, todas las figuras se encuentran sometidas al mismo proceso –por constituirse tal y como son– sin que ninguna de ellas pueda quedarse al margen ni obviarlo –hecho que ni siquiera alcanza el Saber absoluto.

Hasta aquí, podríamos decir, tenemos el sentido primero y accesible de la dialéctica hegeliana: su relación con la realidad y su carácter de proceso. Pero, a partir de ahora, hemos de mostrar con qué tipo de proceso corresponde y, si éste surge adecuadamente del respecto Lógico fundamental. Ambas determinaciones coinciden con una metodología que completa el sentido último de la *Ciencia* –si atendemos a su contenido– o *Fenomenología* –si lo hacemos en virtud de su manifestación.

Partamos de la estructura misma de la proposición. Su realidad es sólo posible si desarrollamos por completo las dos vertientes de las que se compone. Por tanto, no

²⁰ “Lo que en la primera parte de la *Lógica del Ser* corresponde con el tratamiento de la esencialidad, [se] abandona en la metafísica de este bosquejo de sistema, como ‘sistema de los principios’, mientras que los momentos que indican la esencia como fenómeno y realidad, caen en la *Lógica de la relación del Ser*, por lo que dicha relación del pensamiento contrapuesta a la del Ser no puede indicar con seguridad, lo que corresponde con el concepto y principalmente a la *Lógica subjetiva*” Ungler (1980), art. cit., p.159.

²¹ “En su metafísica de la sustancia en Jena [Hegel] no toma el ser simple de la sustancia, sino la sustancia como causa sui, la cual piensa como proceso de autoproducción, en que se reúnen la actividad y la pasividad, el Ser y el Devenir” Düsing (1980), art. cit., p.38.

podremos tener por separado a la unidad o la multiplicidad, más que como momentos parciales de la totalidad del proceso al que denominamos experiencia. Esto supone que también podemos tener experiencia de la proposición, dividirla y analizarla cuanto queramos, ya que su resultado efectivo corresponderá con el movimiento que se produce en ella internamente. Entonces, cuanta más realidad convirtamos a partir de ella, mayor será el movimiento que se produzca en su interior. Por lo que, el elemento central de la proposición; la igualdad que expresamos con el símbolo “=”, surge como lugar de tránsito necesario de lo uno a lo múltiple.

La dialéctica consiste precisamente en un lugar que reúne, de modo sintético, el tránsito a la realidad plena. Su constitutivo esencial es el movimiento ya que, en caso contrario, la igualdad sería sólo un trasunto analógico entre términos que se ubican el uno frente al otro. La lectura final que haríamos de la proposición sería lineal y no profunda –y, en este sentido antinómica– como es nuestro caso:

“Dicha proposición de la igualdad, las leyes, ha tomado la igualdad que es en sí misma, por tanto, la dialéctica y no la puede superar [...] Mientras que lo supera todo, ha superado incluso plenamente (*vollkommen*) toda referencia a otro; la determinación (*Bestimmtheit*) A, en que se expresa, es por ello equivalente y distinta en sí, al igual que en lo material, se establece plenamente en atención de su expresión”²².

El método dialéctico se nos muestra como el criterio de distinción que excluye de la realidad –mediante la antinomia de términos– el momento que no coincide adecuadamente con ella. En este sentido, su correspondencia con la contradicción es total, puesto que en ella se delimitaba –en virtud de su carácter– la realidad susceptible de ser verdadera o falsa, adecuada o excluida²³.

La metodología dialéctica consiste en una serie de operaciones consecutivas que comienzan por el establecimiento de la contraposición dentro de la proposición especulativa, en base a la exclusión interna de sus términos. De este modo, cuando la realidad es “una” no puede ser más que esto y no “múltiple”, puesto que el establecimiento de uno de los términos supone la exclusión del otro. El principio de exclusión de la lógica se establece como criterio que determina la incardinación en la

²² G.W. 7 (*Log*), p. 131, líneas 8-12. “De la identidad, si se piensa como concepto de reflexión, se contraponen ya la no-identidad o la separación. Dicha antinomia está contenida en el absoluto como identidad absoluta de los contrarios, que sólo pueden ser abarcados especulativamente en la síntesis del concepto de intuición y el de reflexión” Düsing (1980), art. cit., p.33.

²³ “La contradicción, que para la dialéctica es constitutivamente de una cosa, no es [tan] manifiestamente completa [como para] que supere al interlocutor, sino [que es] primariamente lo que se contiene en la cosa misma (*Sache selbst*), de la que, por este motivo, tendría que ser verdadera la afirmación (*Aussage*) contradictoria”. Baum, (1980), art. cit., p.135.

realidad. De este modo, todo lo que surge de la proposición puede ser único o múltiple, más no las dos cosas al mismo tiempo. La realidad se despliega bajo este criterio y constituye el contenido de la incardinación. Así, cada realidad ha de responder al origen único o múltiple desde el que surge y es deudora de él hasta el final; momento en el que retorna.

El criterio de exclusión (*Ausschliessung*) constituye el principio nuclear de la contradicción, bajo el cual se desarrolla la Lógica de Hegel: “Estos [términos] contrapuestos son lo uno y lo múltiple mismos; primero aparece lo múltiple como la unidad de lo contrapuesto, justo por ello, la unidad es incluso algo contrapuesto, excluido en lo múltiple”²⁴. A continuación y como consecuencia directa de la separación de los términos, esto es de la exclusión, surge directamente “lo tercero”. Esta realidad es la que Hegel identifica como resultado de la igualdad central de la proposición. Lo tercero corresponde con la totalidad resultante del movimiento de los términos contrapuestos –de su convertibilidad– que pasan a través de la igualdad central²⁵. Como podemos ver, aquello que se encuentra excluido, constituye una realidad negativa para su contrario.

El principio fundamental de la dialéctica hegeliana se desarrolla en tres pasos consecutivos que podemos señalar de este modo²⁶: a) una primera negación de la que partimos y que consiste en el término excluido; b) dicho término constituye, en base a su exclusión, lo otro de sí mismo, su alteridad; y, finalmente c) la superación del sí mismo –negado y excluido– que se lleva a cabo por el ser-otro en su término contrario. El primer resultado nos ofrece una nada que, lejos de ser vacía –puesto que su contenido es cualitativo e infinito– consiste en la contradicción absoluta. Y de ella surge, en este momento, la realidad de lo tercero, como: “unidad inmediata de ambos [componentes] y la destrucción de algo simple en sí mismo, el concepto absoluto”²⁷. Este ser-uno en que consiste el resultado, se nos revela como algo más que un mero término. Puesto que, en este lugar es donde emerge lo tercero, como concepto de la totalidad.

²⁴ *G.W. 7 (Log)*, p. 133, líneas 17-19.

²⁵ “Esto múltiple, como es en sí mismo, excluye a todo tercero, [de modo que] lo tercero sería la unidad de ambos [términos] contrapuestos de lo múltiple, pero dicha unidad es incluso uno de sus componentes” *G.W. 7 (Log)*, p. 133, líneas 24-26.

²⁶ Y que podemos encontrar en: *G.W. 7 (Log)*, p. 133, líneas 30-32, p.134 líneas 1, 6-10 y 14-16 respectivamente.

²⁷ *G.W. 7 (Log)*, p. 134, líneas 18-19.

De este modo, lo que se encuentra determinado en la realidad es, precisamente, lo-otro de sí y, en este sentido, el contrario al término negado, excluido y superado²⁸. Por tanto, retornar no es más que un movimiento de doble negación –o superación– de la exterioridad, en favor de una nueva interioridad plena. El movimiento necesario que realiza aquella realidad retornada (*Rückgang*) sobre sí misma: “en referencia a su reflexión es esto su punto de origen”²⁹. Entonces la coincidencia entre el punto de origen y el de retorno se lleva a cabo en el interior de la proposición –el término central o tercero excluido– cuya determinación comprende, al mismo tiempo, a la unidad y a la multiplicidad. Por tanto, a este momento se le puede considerar como un punto focal –lógico– desde el cual se realiza la apertura de toda la realidad. En este sentido, Hegel nos dice: “dicha unidad es su fundamento (...) duplicado”³⁰.

El problema que surge a continuación se establece en cuanto a la coexistencia del origen y resultado –o exteriorización y retorno– en un mismo lugar. Dicho problema se concreta en la constitución de dicho lugar –en cómo tiene que ser– para que los reciba a ambos adecuadamente. La respuesta no puede ser más simple, puesto que nos encontramos en el centro de la proposición –en el núcleo de la dialéctica– cuyo lugar es un punto (*Punkt*)³¹ y, cuyo contenido consiste en la exclusión absoluta del término que lo ocupa particularizadamente. Entonces lo tercero se manifiesta como nuestro fundamento: “que se muestra como la reflexión del conocimiento mismo; como lo simple que se excluye en sí mismo”³². El resultado final de este movimiento lo vemos reflejado en el siguiente texto de Baum, cuya aclaración resulta determinante:

“En su explicación de este concepto central, Hegel clasifica los momentos esenciales de su dialéctica posterior: 1) Toda determinación es negación de los contrapuestos lógicos. 2) La negación de lo negativo (contrapuesto) es la

²⁸ “La negatividad de lo finito, del mundo y de lo individual que se (*absondernden*), cuyo Dasein es negado en-sí, ha de ser conceptuado, en efecto, como negación absoluta, [en] que la esencia más elevada es inmanente y se refiere a sí misma mediante lo negativo objetual y conceptuado. Por ello, se supera el En-sí de la sustancia; la esencia más elevada lo hace en el Yo, de cuya constitución ha de ser contemplable de este modo” Düsing (1980), art. cit., p.43.

²⁹ *G.W. 7 (Log)*, p. 135, líneas 3-4.

³⁰ *G.W. 7 (Log)*, p. 135, líneas 7-8.

³¹ “Que el conocimiento es como la reflexión en el punto, mientras que como movimiento lo es la periferia” *G.W. 7 (Log)*, p. 135, líneas 31-33. Hegel nos aclara en su *Filosofía Real* que el punto es un lugar que reúne en torno a sí todas las dimensiones: “La dimensión, como su concepto, al ser la negación del espacio, no pertenece a él, sino que sólo es referencia fundamental a él. Ella [dicha dimensión], como este elemento, es el punto (*Punkt*)” *G.W. 8 (FR.II.)*, p.6, líneas 15-17 (Ripalda, p. 8). En este sentido nos dice Ungler: “El punto se puede señalar como la mediación pura, que tiene empero la presuposición, por lo tanto no es la mediación absoluta. Ha de añadirse que, aunque la esencia no ha existido explícitamente como esta determinación (*Bestimmung*), se intenta ofrecer en otra parte dicho punto” Ungler (1980), art. cit., p.160.

³² *G.W. 7 (Log)*, p. 135, líneas 18-19.

superación de la finitud existente (contrapuesta) en la determinación y, en este sentido, producción ulterior de la infinitud (indeterminación). 3) Retornar a sí no hace referencia (*besagt*) a que, lo que se encuentra retornado, sea simplemente lo mismo que lo que surgiera; sino lo tercero es idéntico con lo que en lo primero fuera su contrario (en efecto, la denominada infinitud bajo lo segundo). Estos tres momentos corresponden con los tres axiomas tradicionales de la Lógica: ‘determinatio est negatio’, ‘duplex negatio est affirmatio’ y ‘principium identitatis indiscernibilis’³³.

LA CONCEPCIÓN LÓGICA DE SISTEMA: LA CIENCIA QUE SE DESPLIEGA COMO SABER.

De acuerdo con el proceso de fundamentación lógica que hemos desarrollado anteriormente, la realidad se estructura principalmente bajo los esquemas de la Lógica y la metodología dialéctica. Entonces no nos cabe duda de que la obra de Hegel responde a una concepción de sistema, que abarca a los dos esquemas anteriores. Si pensamos, por un momento, en lo que representaba la sustancia para el despliegue del contenido de la realidad, nos encontramos con que su concepto reúne, en torno a sí, la diferencia manifiesta entre esencia y exteriorización. La primera correspondía con el contenido propiamente dicho y, la segunda, lo hacía con la forma que se desplegaba en la realidad. De este modo, aquello que se encontraba en ella –cualquier realidad incardinada– posee un constitutivo doble: por un lado su propia esencia y, por otro, el despliegue de la misma en momentos concretos, como pueden ser las figuras determinadas de la conciencia, la autoconciencia, la razón; etc.

El sistema recoge en un concepto la totalidad de estas expresiones, bien en el modo de las distintas figuras, bien en el de elementos constituyentes de la realidad. Por tanto, el sistema es el concepto, cuyo contenido abarca a la lógica especulativa y a la estructura de la realidad al mismo tiempo³⁴. De modo que podamos contemplarlas de una vez en su conjunto y en su movimiento interno –dialéctico– o circulación (*Krausbewegung*)³⁵. El sistema conceptúa la realidad, reuniendo en un principio: “su idealidad (...) [que] es lo que surge (*Entstehen*) y se elimina (*Verschwenden*) en ella”³⁶. No nos referimos a otra cosa que al concepto absoluto que surgía de la lógica como lo-tercero o totalidad.

³³ Baum (1980), art. cit., p.136.

³⁴ “Y, por ello, ser un medio completamente desmembrado (*ungeeignet*), al representar lo especulativo de la correspondencia entre Lógica y Fenomenología” Ungler (1980), art. cit., p.176.

³⁵ “En este sentido, el espíritu es sólo como idea (la metafísica su devenir) y la circulación (*Kreislauf*) singular en sí misma. Primero, mientras que es otro como naturaleza, se refiere a sí infinitamente como tal y se intuye a sí mismo en el Otro, entonces está realizado como espíritu absoluto” Ungler (1980), art. cit., p.172.

³⁶ *G.W. 7 (Log)*, p. 137, líneas 33 y 35.

A partir de esta definición simple de realidad y de experiencia, el sistema se muestra como la constitución precisa de los momentos que aparecen y desaparecen –que se despliegan y repliegan– en un movimiento doble de exteriorización y retorno. En esto consiste la realidad, en el despliegue de todos sus elementos: “frente a esta su propia transformación (*Veränderung*)”³⁷. La concepción de sistema de Hegel abarca, por tanto, el movimiento y la transformación de todos los elementos que componen la experiencia. De este modo podemos decir, de acuerdo con la *Fenomenología del Espíritu*, que la realidad se encuentra sometida a dos necesidades: la externa, que coincide con el tiempo y la interna que lo hace con la esencia³⁸. Ambas constituyen el contenido del devenir, el cual determina –del mismo modo en que lo hace la dialéctica– el sentido de la realidad para cada existencia particular que se da en ella –y que Hegel denomina *Dasein*– puesto que no deja ninguna al margen, por pequeña que pueda parecernos. Cada ser viviente –cada realidad incardinada en la experiencia– se encuentra fundamentada y sometida a la doble necesidad de su esencia y el tiempo, los cuales la agotan completamente. Podríamos decir que, en el momento en que se inaugura una existencia –como momento de la realidad– indiferentemente de su duración en el tiempo, queda sometida al perecimiento de forma necesaria.

Bajo estos dos elementos –surgimiento y perecimiento– se configurarán la totalidad de las distintas realidades y momentos de la experiencia. Por lo que el sistema se perfila como: “El fundamento, la totalidad, en tanto que se refleja como su contenido en los momentos del conocimiento (...) contrapone (*entgegensteht*) el camino en que es otro y de este devenir-otro es ulteriormente otro y dicho camino es su realización”³⁹.

Pero, el sistema no es un camino cualquiera, ni siquiera la suma total de todos sus momentos que surgiera como resultado final. El sistema consiste en el plexo de todas las acciones consideradas en su concepto: como totalidad. Así pues, cuando consideramos una realidad cualquiera, hemos de contemplarla en una doble vertiente: a) establecida como momento de la experiencia –en efecto, única y privilegiada– sin que pueda ser intercambiada por ninguna otra y, b) como parte de la totalidad en la que se encuentra, al haber surgido en ella particularizadamente. De este modo, el sistema es un conjunto de acciones incardinadas de particularización y superación constante –por medio de la negación– de su propia realidad. Este movimiento fundamental tiene su eco

³⁷ G.W. 7 (*Log*), p. 138, línea 1.

³⁸ G.W. 9 (*Phä*), p. 11, líneas 28-33 (J. Redondo, p. 115).

³⁹ G.W. 7 (*Log*), p. 138, líneas 13-16.

o manifestación en las acciones de exteriorización y de retorno. Por este motivo, podemos decir que la realidad comienza con el conocimiento (*Erkennen*)⁴⁰ –en base a su origen lógico– y culmina con el reconocimiento (*Anerkennung*) o reflexión del sí mismo (*Selbst*).

Ante esta perspectiva hemos de establecer una distinción clara entre el contenido del conocimiento y su realización, tal y como Hegel lo lleva a cabo en la *Lógica de Jena*. Tengamos en cuenta que el fundamento que aplicamos directamente a la distinción, nos obliga a equiparar todos los momentos, al reunirlos por medio del nexo común que los iguala: “Retornamos (*zurückkommen*) a la misma determinación (*Bestimmung*) con la distinción, que en el origen de estos momentos son equivalentes en efecto”⁴¹.

El primero de ellos es muy elemental, ya que consiste en la exteriorización del ser-uno del que se compone la distinción⁴². Dicho modo a parece en la *Fenomenología del Espíritu* bajo la forma concreta de Conciencia. En ella el ser-uno de la realidad busca su ser-otro como reflejo de sí-misma. A partir de este movimiento, el conocimiento se fundamenta y adquiere la consistencia propia de la ciencia en su respecto positivo, como búsqueda constante del acuerdo entre su concepto y el objeto que le corresponde. En este sentido queda fundamentado el en-sí de la realidad, como el receptáculo –la referencia directa– del ser-uno frente al ser-otro que surge, como aquella instancia que completa su sentido.

⁴⁰ “El conocimiento era la circulación (*Kraibewegung*) del regreso (*Rückgang*) en sí mismo y, entonces, su en-sí. Como tal En-sí lo supera a sí mismo, aquello en lo que se transforma la ley (...) su contenido ha establecido la determinación (*Bestimmtheit*) que es en sí, como algo autoigual, según el primer principio” *G.W. 7 (Log)*, p. 135, líneas 23-27. “La fusión del método que mostramos, a través del concepto de *Selbst* es, incluso ya un fundamento rector establecido suficiente para aquél tiempo de Jena de 1804/5, una fructífera renovación del trabajo de la *Lógica* y la *Metafísica* como la disciplina en que el conocimiento ha tener a sí mismo como explícito, lo que encuentra en algo otro a su sí mismo” Horstmann (1980), art. cit., p.116.

⁴¹ *G.W. 7 (Log)*, p. 136, líneas 28-30.

⁴² *G.W. 7 (Log)*, p. 136, líneas 5-6. El concepto clave que nos ofrece el sentido completo para la *Fenomenología del Espíritu*, se expone como desarrollo del contenido en el camino de exteriorización y retorno en la realidad. En este sentido Düsing lo expone breve, aunque contundentemente: “La conciencia se piensa en esto como simple, que reflexiona mediante su referencia negativa a otro y, por ello, es igual a sí misma. Aunque, al mismo tiempo, para Hegel ha de tener su concepto según lo contrapuesto, que se refiere a sí negativamente, al contenerse en sí y ser, con ello, Espíritu universal” Düsing (1980), art. cit., p.41. Con estas dos notas queda justificada la relación positiva-negativa que la conciencia ejerce con el espíritu de modo recíproco. La primera es positiva, puesto que su referencia se lleva a cabo frente a lo-otro de sí misma –exteriorización– mientras que en el Espíritu, la referencia se establece en su interior, como negativa y, por tanto, al mismo tiempo que la contiene, ésta se constituye como autorreferencial. Esto es, como una relación.

El segundo de ellos, la realización, se establece como tal ser-otro de lo que inicialmente fue⁴³. De modo que la búsqueda se realiza dentro de su propia realidad, puesto que no necesita de otros elementos exteriores para llevarla a cabo. Entonces la referencia se produce respecto de la realidad de la figura de la Autoconciencia. En ella no es necesario que su contenido se extralimite –como en el caso anterior de la conciencia– en la búsqueda de su ser-otro, sino que le basta con ella misma y con el contenido infinito que posee, para ejercer su propia determinación. De este modo, lo que se realiza constituye para la realidad: “un segundo devenir”⁴⁴ y, por tanto, el reino del para-sí.

No hemos de olvidar que, como momento final, podemos recoger en un concepto la perspectiva que nos ofrece la distinción entre contenido y resultado de la realidad. Al cual podemos denominar, simplemente: el saber (*das Wissen*). Éste consiste en la cristalización de los dos elementos ser-uno y ser-otro de la realidad que, puestos en común, constituyen el núcleo de la reflexión: “El conocimiento es en-sí y, como fundamento es reflexión en sí misma, pero [la reflexión] no permanece en ella misma, como conocimiento negado; el conocimiento ha reconocido como autoigual, a este otro conocimiento”⁴⁵.

Una vez que hemos concluido con la referencia, la realidad puede adentrarse en un nivel de mayor profundidad –en cuanto al contenido y la exteriorización– el cual corresponde con la relación (*Verhältniss*), esto es, con la indiferencia inicial –plenamente lógica– que se establecía para la Idea⁴⁶. Este nivel constituye el fundamento de la reflexión y su ulterior recepción como sentido de la dialéctica o totalidad. Dicho momento de la realidad se compone –esencialmente– de los mismos constitutivos que encontrábamos en la proposición especulativa, aunque determinados de forma contraria. Entonces, sus términos se establecen por contraposición y exclusión de sí mismos. La primera consecuencia práctica que extraemos de este movimiento se denomina Retorno esencial. El cual consiste, en primer lugar, en la eliminación de todas las distinciones

⁴³ G.W. 7 (*Log*), p. 136, líneas 7-8 y 11-13.

⁴⁴ G.W. 7 (*Log*), p. 136, línea 7.

⁴⁵ G.W. 7 (*Log*), p. 136, líneas 17-19.

⁴⁶ G.W. 7 (*Log*), p. 137, líneas 25-26. “Los referentes en esta autorreferencia, que está comprendida como actividad, son aquí determinaciones conceptuales que, incluso –como Hegel ha desarrollado en la Lógica– son explícitamente plexos de relación puramente lógicos. Tras esta concepción de la autorreferencia activa en el ser-otro como unidad de simplicidad y universalidad, descansa la concepción lógico-ontológica de Hegel de la universalidad concreta. Dicha concepción fundamenta también el concepto de conciencia en la Filosofía del Espíritu de 1803/4, que ha de realizarse como una tal unidad de simplicidad y universalidad” Düsing (1980), art. cit., p.44.

que se producen en la exteriorización de la realidad, en favor del proceso contrario, la interiorización. Por tanto, una vez eliminadas las distinciones, el único camino posible es aquél que nos devuelve al seno mismo del Ser, del cual partimos originalmente. La dialéctica establece un segundo movimiento de contracción y eliminación de los elementos exteriorizados, que la lleva a reencontrarse con ellos en el absoluto. Como es evidente, esta relación se lleva a cabo en el absoluto sin resistencia alguna puesto que, dichos elementos, se encuentran establecidos en él de modo inespecífico.

El sistema concluye en un lugar –en el absoluto– que coincide con el momento original del que surgiera. Y lo hace con la atencencia estricta a un absoluto que es el receptáculo de las determinaciones puesto que, al encontrarse al mismo nivel, las admite a todas sin exclusión⁴⁷. Dicha admisión es bajo la que se construye la indiferencia, que no consiste en otra cosa que: “la relación que se denominaba del Ser y que ahora [es] en y para sí, excluida en sí”⁴⁸. De este modo, cuando aplicamos el principio de exclusión a la proposición especulativa surgen, como respuesta contradictoria, dos realidades. La primera de ellas está exteriorizada y consiste en el devenir. La segunda corresponde con una interiorización que es también un devenir, aunque de corte distinto y, por tanto, no lo podemos denominar más que Ser. Del juego entre estas dos instancias –entre el Ser y el Devenir– emerge y se clausura la experiencia⁴⁹. Como si ella residiera entre el Ser y la Nada.

⁴⁷ “Igualmente ha existido frente a esta mediación absoluta, la pura mediación como autorreferencia de la negatividad aún en el modo de los principios, en los que la posición (*Stellung*) del establecimiento (*Setzens*) en la reflexión se considera aún suficientemente” Ungler (1980), p.166.

⁴⁸ *G.W. 7 (Log)*, p. 137, líneas 18-19.

⁴⁹ “Sobre esto se subestima el sentido de la ciencia de la experiencia de la conciencia, al mostrarse en qué modo puede ser resuelta la problemática de la mediación trascendental en el sentido de la Lógica especulativa” Ungler (1980), art. cit., p.176. Dicha problemática es a la que hemos dado respuesta a lo largo de la presente tesis doctoral ya que recorre, como hilo conductor, el sentido de la *Fenomenología del Espíritu* en relación directa con el periodo de Jena, del cual se nutre claramente.

6. BIBLIOGRAFÍA.

I. OBRAS DE HEGEL.

HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke in 20 Bände*. Hamburg-München: Felix Meiner. Edición de las obras completas de preparada según la Academia de las Ciencias de Renania-Westfalia. Esta Edición consta de 20 volúmenes.

G.W. 4. *Jeaner Kritische Schriften*. BUCHNER, H. y PÖGGELER, O. (eds.). Hamburg: Felix Meiner, 1968.

G.W. 5. *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*. BAUM, M. y MEIST, K.R. (eds.) Hamburg: Felix Meiner, 1998.

G.W. 6. *Jeaner Systementwurf I*. DÜSING, K. y KIMMERLE, H. (eds.). Hamburg: Felix Meiner, 1975.

G.W. 7. *Jeaner Systementwurf II*. HORSTMANN, R.P. y TREDE, J.H. (eds.). Hamburg: Felix Meiner, 1971.

G.W. 8. *Jeaner Systementwurf III*. HORSTMANN, R.P. y TREDE, J.H. (eds.). Hamburg: Felix Meiner, 1976.

G.W. 9. *Phanomenologie des Geistes*. BONSIEPEN, W y HEEDE, R. (eds.). Hamburg: Felix Meiner, 1980.

G.W. 11. *Wissenschaft der Logik I. Die objektive Logik (1812/13)*. HOGEMANN, F. y JAESCHKE, W (eds.). Hamburg: Felix Meiner, 1978.

G.W. 12. *Wissenschaft der Logik II. Die subjektive Logik (1816)*. HOGEMANN, F. y JAESCHKE, W (eds.). Hamburg: Felix Meiner, 1981.

II. TRADUCCIONES AL CASTELLANO.

HEGEL, G.W.F. *Filosofía del espíritu*; BARRIOBEO Y HERRÁN, E. (ver., cast., notas y pról.). Madrid: Daniel Jorro, 1907.

HEGEL, G.W.F. *Poética*; GRANELL, M. (trad.). Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1948.

HEGEL, G.W.F. *La conciencia infeliz*. Buenos Aires: Universidad, Instituto de Filosofía, 1949.

HEGEL, G.W.F. *Filosofía del derecho*; MARX, C. (intro.). Buenos Aires: Claridad, 1955.

HEGEL, G.W.F. *Filosofía de la lógica y de la naturaleza:(de Enciclopedia de las ciencias filosóficas)*; OVEJERO Y MAURI, E. (trad.). Buenos Aires: Claridad, 1969.

- HEGEL, G.W.F. *El espíritu del cristianismo y su destino*. Buenos Aires: Kairos, 1970.
- HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*; ECHANDIA, G. de (trad. y notas). Madrid: Aguilar, D.L.1970.
- HEGEL, G.W.F. *La razón en la Historia*; TRUYOL, A. (intro.). Madrid: Seminarios y Ediciones, 1972.
- HEGEL, G.W.F. *La constitución de Alemania*; NEGRO PAVÓN, D. (intr., trad. y notas). Madrid: Aguilar, 1972.
- HEGEL, G.W.F. *Historia de Jesús*; GONZÁLEZ NORIEGA, S. (intro. y trad.). Madrid: Taurus, 1975.
- HEGEL, G.W.F. *Escritos de Juventud*; RIPALDA, J.M. (ed., intro. y notas); SZANKAY, Z. y RIPALDA, J.M. [trads]. México; Madrid; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- HEGEL, G.W.F. *Introducción a la historia de la filosofía*; TERRÓN, E. (trad. y pról.). Buenos Aires: Aguilar, 1980.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*; LARROYO, F. (est. intro y anál). México: Porrúa, 1980.
- HEGEL, G.W.F. *Esencia de la filosofía y otros escritos*; NEGRO PAVÓN, D. (selecc., trad. y notas). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1980.
- HEGEL, G.W.F. *El concepto de religión*. México [etc.]: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la lógica*; MONDOLFO, R. y MONDOLFO, A. (trads.); MONDOLFO, R. (pról.). Buenos Aires: Solar, 1982.
- HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*; ORTEGA Y GASSET, J. (pról.); GAOS, J. (advert. y trad.). Madrid: Alianza, 1982.
- HEGEL, G.W.F. *El sistema de la eticidad*; NEGRO PAVÓN, D. y GONZÁLEZ-HONTORIA, L. (eds.). Madrid: Editora Nacional, D. L. 1983.
- HEGEL, G.W.F. *La positividad de la religión cristiana*; LLANOS, A. (trad.). Buenos Aires: Rescate, 1984.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofía real*; RIPALDA, J.M. (ed.). Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*; ROCES, W. y GUERRA, R. (trads). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- HEGEL, G.W.F. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*; RODRÍGUEZ TOUS, J.A. (trad.). Madrid: Alianza, D.L. 1989.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones de estética*; GABÁS, R. (trad.). Barcelona: Península, 1989.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones de Filosofía de la Historia*; QUINTANA CABANAS, J.M. (trad. y preámb.); Ed. de F. Brunstäd. Barcelona: PPU, 1989.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre filosofía de la religión*; FERRARA, R. (vers., esp.). Vol. 1, Introducción y concepto de religión. Madrid: Alianza, 1990.

HEGEL, G.W.F. *Escritos pedagógicos*; GINZO, A. (trad., e intro.). México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

HEGEL, G.W.F. *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*; PÉREZ NAVARRO, J. [et alii] (trad.). Murcia: Universidad de Murcia, Secretariado de Publicaciones, 1993.

HEGEL, G.W.F. *Fundamentos de la filosofía del derecho*; IITLING, K.H. (ed.); DIAZ, C. (trad.). Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1993.

HEGEL, G.W.F. *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*. Navarro Pérez, J. (trad. et al.) Murcia: Universidad de Murcia, Secretariado de Publicaciones, 1993.

HEGEL, G.W.F. *Creer y saber*; DÍAZ, J.A. (trad.). Santafé de Bogotá: Norma, 1994.

HEGEL, G.W.F. *Sobre el proyecto de reforma inglés: el debate de 1831 sobre el Derecho electoral británico*. Maragat, E. (trad., y est., prelim). Madrid: Marcial Pons, 2005.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*; JIMENEZ REDONDO, M. (trad.), Valencia: Pre-Textos, 2006.

HEGEL, G.W.F. *La lógica de la enciclopedia*. Llanos, A. (trad., prolog., y notas); Hyppolite, J. (intro). Buenos Aires: Leviatán, 2006.

HEGEL, G.W.F. *Filosofía de la naturaleza*. Buenos Aires: Claridad, cop. 2006.

III. ESTUDIOS SOBRE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU.

AHLERS, R. "Endlichkeit und absoluter Geist in Hegels Philosophie" En: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 29:1 (1975: Jan/Marz), pp.63-80.

ARTOLA BARRENECHEA, J.M. *Hegel: la filosofía como retorno*. Madrid: G. del Toro, D.L. 1972

ARTOLA BARRENECHEA, J.M. *Racionalidad e idealidad*. De la finitud de la experiencia a la experiencia de la infinitud. 2 vols. Salamanca: San Esteban, 1998.

ARTOLA BARRENECHEA, J.M. “Universalidad y sociabilidad. Comentario a un texto kantiano” En: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* n° 35 (2002), pp. 183-191.

ARTOLA BARRENECHEA, J.M. “Lógica y filosofía en el primer sistema hegeliano de Jena”. En: *Racionalidad e idealidad*. Salamanca: San Esteban, 1998, pp. 341-366.

ARTOLA BARRENECHEA, J.M. “Circularidad y saber inmediato en el punto de partida de la Fenomenología del Espíritu”. En: *Racionalidad e idealidad*. Salamanca: San Esteban, 1998, pp. 435-468.

ARTOLA BARRENECHEA, J.M. “El lenguaje y la dialéctica de la moralidad en la Fenomenología del Espíritu”. En: *Racionalidad e idealidad*. Salamanca: San Esteban, 1998, pp. 469-498.

ARTOLA BARRENECHEA, J.M. “El tránsito de la Religión manifiesta al saber absoluto en la Fenomenología del Espíritu”. En: *Racionalidad e idealidad*. Salamanca: San Esteban, 1998, pp. 499-540.

ARTOLA BARRENECHEA, J.M. “La lectura hegeliana de la Filosofía de Aristóteles”, En: *Racionalidad e idealidad*. Salamanca: San Esteban, 1998, pp. 541-562.

BAUM, M. “Zur Vorgeschichte des Hegelchen Unendlichkeitsbegriff”. *Hegel Studien* n°11 (1976): pp.89-124.

BAUM, M. “Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jeaner Hegel”. En *Hegel Studien Beiheft* n° 20. *Hegel in Jena*. Bonn-München-Berlin: Bouvier, 1980. pp.119-138.

BAUM, M. “Kants Prinzip der Zweckmassigkeit und Hegels Realisierung des Begriff”. En: *Hegel und die “Kritik der Urteilskraft”*; FULDA, H.F. y HORSTMANN, R.P. (comp). Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 18: Klett-Cotta, 1990. pp.158-173.

BAUSINGER, H. “Aufklärung und Aberglaube”. En: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 37:3 (1963: Aug), pp.345-62.

BECKER, W. *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Zur systematischen Kritik der logischen und der phänomenologischen Dialektik*. Segunda parte; *Die dialektische Theorie der Wahrnehmung als der systematische Ansatz der ‘Phänomenologie des Geistes’*. Stuttgart: Kohlhammer, 1969, pp.108-165.

BECKER, W. “Hegels Dialektik von Herrn und Knecht”. En: *Hegel Studien Beiheft* n° 11 (1974), pp.429-439.

BENSE, M. *Vermittlung der Realitäten*. Baden-Baden: Agis, 1976.

BIENENSTOCK, M. “Zu Hegels erstem Begriff des Geistes (1803\04): Herdersche Einflüsse oder aristotelisches Erbe”. *Hegel Studien* n°24 (1989): pp.27-54.

- BOHNERT, J. "Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft im Naturrechtsaufsatz von 1802". En: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35:3/4 (1981:July/Dec) pp.531-551.
- BONSIEPEN, W. "Dialektik und Negativität in der Phänomenologie des Geistes". *Hegel Jahrbuch* n° (1974), 1975: pp.263-269.
- BONSIEPEN, W. *Der Begriff der Negativität in der Jeaner Schriften Hegels*. En: *Hegel Studien Beiheft* n°16. Bonn-München-Berlin: Bouvier, 1977.
- BONSIEPEN, W. "Hegels Raum-Zeit Lehre". *Hegel Studien* n°20 (1985): pp.9-39.
- BONSIEPEN, W. "Naturphilosophie". *Hegel Studien* n°26 (1991): pp.40-54.
- BONSIEPEN, W. "Bedeutung und Grenzen der Hermeneutischen Hegels-Interpretation". *Hegel Studien* n°28 (1993): pp.143-163.
- BUCHNER, H. *Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen Hegel*. En: *Hegel Studien Beiheft* n°4; GADAMER, H.G. (ed.). *Hegel Tage Urbino 1969*. Bonn-München-Berlin: Bouvier, 1984, pp.
- CEREZO GALÁN, P. "Teoría y praxis en Hegel". En: *En torno a Hegel*. Granada: Universidad de Granada, 1973, pp.89-114.
- CHIEREGHIN, F. "Platonische Skepsis und spekulatives Denken bei Hegel". En: *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. FULDA, H.F. y HORSTMANN, R.P. (comp). Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 21: Klett-Cotta, 1996, pp.29-49.
- CLAESGES, U. "Das Doppelgesicht des Skeptizismus in Hegels *Phänomenologie des Geistes*". En: *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. FULDA, H.F. y HORSTMANN, R.P. (comp). Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 21: Klett-Cotta, 1996, pp.117-134.
- COMOTH, K. "Hegels Logik und die spekulative Mystik". *Hegel Studien* n°19 (1984): pp.65-93.
- COOK, D. "Sprache und Bewusstsein in Hegels *Phänomenologie des Geistes*". En: *Philosophisches Jahrbuch* (1970): pp.117-124.
- CORETH, E. "Die Geschichte als Vermittlung bei Hegel". *Philosophisches Jahrbuch* n° 71 (1963/64): pp 98-110.
- CRAMER, K. *Bemerkung zu Hegels Begriff von Bewusstsein*. En: *Der Idealismus und seine Gegenwart*; GUZZONI, U. (ed.). Berlin: Meiner 1976. pp.360-393.
- DE VOS, L. "Absolute Wahrheit? Zu Hegels spekulativem Wahrheitsverständnis". En: *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. FULDA, H.F. y HORSTMANN, R.P. (comp). Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 21: Klett-Cotta, 1996, pp.179-205.

DUQUE, F. "Die Selbstverleugnung des Endlichen als Realisierung des Begriffs". En: *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. FULDA, H.F. y HORSTMANN, R.P. (comp). Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 21: Klett-Cotta, 1996, pp.135-152.

DÜSING, K. "Spekulation un Reflexión. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena". *Hegel Studien* n° 5, (1968): pp.95-128

DÜSING, K. "Die Bedeutung des Antiken Skeptizismus fürs Hegel kritik der sinnlichen Bewusstsein". *Hegel Studien* n° 8, (1973): pp.119-130.

DÜSING, K. "Ontologie und Dialektik bei Plato und Hegel". *Hegel Studien* n°15 (1980): pp. 95-150.

DÜSING, K. "Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena". En *Hegel Studien Beiheft* n° 20. *Hegel in Jena*. Bonn-München-Berlin: Bouvier, 1980. pp.25-44.

DÜSING, K. *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliches Buchgesellschaft. 1983.

DÜSING, K. "Politische Ethik bei Plato und Hegel". *Hegel Studien* n°19 (1984): pp.95-145.

DÜSING, K. "Die Idee des Lebens in Hegels Logik". En: *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischen un spekulativer Naturerkenntniss*. HORSTMANN, R.P. y PETRI, M.J. (comp). Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 15: Klett-Cotta, 1986, pp.276-289.

DÜSING K. "Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand". *Hegel Studien* n°21 (1986): pp.87-128.

DÜSING, K. "Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel", En: *Hegel und die "Kritik der Urteilskraft"*; FULDA, H.F. y HORSTMANN, R.P.(comp.). Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 18: Klett-Cotta,1990. pp. 139-157.

DÜSING, K. "Hegels Vorlesungen an der Univesität Jena" *Hegel Studien* n°26 (1991): pp.15-24.

DÜSING, K. "Hegels und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstsein". *Hegel Studien* n°28 (1993): pp.103-126.

DÜSING, K. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. En: *Hegel Studien Beiheft* n° 15; (nuev. ed.,) Bonn: Bouvier, 1995.

DÜSING, K. "Ontologie bei Aristóteles und Hegel". *Hegel Studien* n°32 (1997): pp.61-92.

DÜSING, K. *Selbstbewusstseinmodelle*. München: W. Fink, 1997. pp 123-268.

- ENGSTLER, A. "Hegels Kritik am Skeptizismus Gottlob Ernst Schulzes" En: *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. FULDA, H.F. y HORSTMANN, R.P. (comp). Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 21: Klett-Cotta, 1996, pp.98-114.
- FRANK, M. *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*. Stuttgart: Universität Bibliothek, 1991.
- FULDA, H.F. "Zur Logik der Phänomenologie des Geistes" En: *Hegel Studien Beiheft*, n° 3, (1966), pp. 3-34.
- FULDA, H.F. "Hegels Begriff des absoluten Geistes". *Hegel Studien* n°36 (2001): pp.171-198.
- GAWOL, H.J. "Von der Unmittelbarkeit des Seins zur Vermittlung der Substanz". *Hegel Studien* n°33 (1998): pp.133-151.
- GADAMER, H.G. "Das Sein und das Nichts". En: *Durchblicke. Martins Heidegger zum 80. Geburtstag*; GADAMER, H.G. (comp.). Frankfurt a. M: Vittorio Klostermann, 1970, pp. 132-155.
- GESSMANN, M. "Skepsis und Dialektik. Hegel und der Platonische Parmenides" En: *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. FULDA, H.F. y HORSTMANN, R.P. (comp). Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 21: Klett-Cotta, 1996, pp.50-63.
- GLOY, K. "Bemerkung zum Kapitel 'Herrschaft und Knechtschaft' in Hegels *Phänomenologie des Geistes*" En: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 39:2 (1985:Apri/Jun), pp.187-213.
- HABERMAS, J. *Arbeit und Interaktion. Bemerkung zu Hegels Jeneser Phänomenologie des Geistes*. En *Natur und Geschichte*; BRAUN, H. (ed). Stuttgart: Kohlhamer, 1967. pp.132-155.
- HEINTEL, E. "Der Begriff des Menschens in der 'Spekulative Satz'". En *Hegel Studien* n° 1, (1961). pp.201-227.
- HELD, K. "Der Logos-Gedanke des Heraklit". En: *Durchblicke. Martins Heidegger zum 80. Geburtstag*; GADAMER, H.G. (comp.). Frankfurt a. M: Vittorio Klostermann, 1970, pp. 162-206.
- HENRICH, D. "Absoluter Geist und Logik des Endlichen". En *Hegel Studien Beiheft* n° 20. *Hegel in Jena*. Bonn-München-Berlin: Bouvier, 1980. pp.103-118.
- HORSTMANN, R.P. "Probleme der Wandlung in Hegels Systemkonzeption". En: *Philosophische Rundschau* n°19 (1972): pp. 87-118.
- HORSTMANN, R.P. "Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie". *Hegel Studien* n° 9, (1974): pp.209-240.

HORSTMANN, R. "Über das Verhältniss von Methaphysik der Subjektivität un Philosophie der Subjektivität in Hegels Jeaner Schriften". En *Hegel Studien Beiheft* n° 20. *Hegel in Jena*. Bonn-München-Berlin: Bouvier, 1980. pp.181-195.

HORSTMANN, R.P. "Logifizierte Natur oder naturalisierte Logik? Bemerkung zu Schellings Hegel-Kritik". En: *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischen un spekulativer Naturerkenntniss*. HORSTMANN, R.P. y PETRI, M.J. (comp). Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 15: Klett-Cotta, 1986, pp.290-308.

JAESCHKE, W. *Hegel Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 2003.

JAMME, Ch. "Platon, Hegel und der Mythos: zu den Hintergründen eines Diktums aus der Vorrede zur *Phanomenologie des Geistes*". *Hegel Studien* n°15 (1980): pp.151-169.

KERN, W. "Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen 'Nous' in Hegels 'Geist'". *Philosophisches Jahrbuch* n° 71 (1963/64): pp. 237-259.

KERN, W. "Dialektik und Trinität in der Religionsphilosophie Hegels". En: *Zeitschrift für katholische Theologie* n° 102 (1980), pp.129-155.

KIMMERLE, H. "Zur Chronologie von Jeaner Shriften". En *Hegel Studien* n° 4 (1967). Bonn-München-Berlin: Bouvier, pp.207-215.

KIMMERLE, H. "Die von Rosenkranz überlieferten Texte Hegels aus der Jeaner Zeit. Eine Untersuchung ihres Quellenwerts". *Hegel Studien* n° 5, (1968): pp.83-94.

KIMMERLE, H. "Notwendige Geschichtliche und Philosophische Bemerkungen zum Verhältniss von Geschichte und Philosophie bei Hegel". *Hegel Jahrbuch* n° 1968\69 (1970): pp.135-146.

KIMMERLE, H. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*. En: *Hegel Studien Beiheft* n° 8. Bonn-München-Berlin: Bouvier, 1970.

KIMMERLE, H. "Explication des Hegelschen Begriffs der Dialektik als Begründugshorizont für die Erforschung ihrer Entstehungsgeschichte". *Hegel Jahrbuch* n° (1974), 1975: pp.218-235.

KIMMERLE, H. "Hegels Naturphilosophie in Jena". En *Hegel Studien Beiheft* n° 20. *Hegel in Jena*. Bonn-München-Berlin: Bouvier, 1980. pp.207-215.

KIMMERLE, H. *Zur Entwicklung des HegelschenDenkens in Jena*. En: *Hegel Studien Beiheft* n°4. GADAMER, H.G. (ed). *Hegel Tage Urbino 1969*. Bonn-München-Berlin: Bouvier, 1984. pp.33-47.

KOLAR, H. "Über die Möglichkeit einer Untersuchung vom absoluten Idee und absolutem Geist im System Hegels". En: *Ist systematische Philosophie möglich?*, Stuttgarter Hegels-Kongress (1975), *Hegel Studien Beiheft* n° 17 (1977), pp.623-630.

KÖHLER, D. "Hegels Gewissensdialektik". *Hegel Studien* n°28 (1993): pp.127-141.

- MALUSCHKE, G. *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*. En: *Hegel Studien Beiheft* n°13. Bonn-München-Berlin: Bouvier, 1984: pp, 82-104.
- MARX, W. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: 1971.
- MEIST, K. R. "Hegels Systemkonzeption in der frühen Jeaner Zeit". En *Hegel Studien Beiheft* n° 20. *Hegel in Jena*. Bonn-München-Berlin: Bouvier, 1980. pp.57-79.
- MEYER, R. "Is Dialektik definierbar?". *Hegel Jahrbuch* n° (1974), 1975: pp.118-127.
- OTTMANN, H. "Herr und Knecht bei Hegel. Bemerkung zu einer missverstandenen Dialektik". En: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 35:3/4 (1981:July/Dec), pp.385-94.
- OISERMAN, T.I. "Hegel und der naturwissenschaftliche Empirismus". En: *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischen un spekulativer Naturerkenntniss*. HORSTMANN, R.P. y PETRI, M.J. (comp). Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 15: Klett-Cotta, 1986, pp.389-400.
- PÖGGELER, O. "Hegels Jeaner Systemkonzeption". *Philosophisches Jahrbuch* n° 71 (1963/64): pp.286-318.
- PÖGGELER, O. "Die Komposition der Phänomenologie des Geistes". En: *Hegel Studien Beiheft*, n° 3, (1966), pp.27-74
- PÖGGELER, O. "Hegels Bildungskonzeption im geschichtlichen Zusammenhang". *Hegel Studien* n°15 (1980): pp.241-269.
- PÖGGELER, O. "Die Entstehung von Hegels Ästhetik in Jena". En *Hegel Studien Beiheft* n° 20. *Hegel in Jena*. Bonn-München-Berlin: Bouvier, 1980. pp.249-270.
- PÖGGELER, O. "Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes". En: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg-München: Karl Alber, 1973, pp.170-230
- PURPUS, W. *Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel*. pp.18-64.
- RIEDEL, M. "Hegels Kritik des Naturrechts". *Hegel Studien* n° 4, (1967): pp.177-204.
- RIEDEL, M. "Die dialektische Begründung der Notwendigkeit des Fortschritt in Hegels Geschichtsphilosophie". *Hegel Jahrbuch* n° 1968\69 (1970): pp.89-107.
- REISINGER, P. "Reflexion und Ichbegriff". *Hegel Studien* n° 6, (1971): pp.231-265.
- REISINGER, P. *Idealismus als Bildtheorie. Untersuchung zur Grundelegung einer Zeichenphilosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979.
- REISINGER, P. *Die logischen Voraussetzungen des Begriffs des Freiheit bei Hegel*. [Texto de la tesis doctoral]

RÖMMP, G. "Ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein". *Hegel Studien* n°23 (1988): pp. 71-94.

RÜHLE, V. "Jacobi und Hegel". *Hegel Studien* n°24 (1989): pp.159-182.

SIEP, L. "Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jeaner Schriften". *Hegel Studien* n° 9, (1974): pp.155-207.

SIEP, L. "Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel". En: *Hegel Jahrbuch* (1974), pp.388-95.

SIEP, L. *Praktische Philosophie und Geschichte beim Jeaner Hegel*. En: *Der Idealismus und seine Gegenwart*; GUZZONI, U. (ed). Berlin: Meiner 1976. pp.398-411.

SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Karl Alber, 1979.

SIEP, L. "Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena". En *Hegel Studien Beiheft* n° 20. *Hegel in Jena*. Bonn-München-Berlin: Bouvier, 1980. pp.217-227.

SCHÄFER, R. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*. Hamburg: Meiner, 2001.

SCHALHORN, Ch. *Hegels encyclopädischer Begriff von Selbstbewusstsein*. En: *Hegel Studien Beiheft*, n° 43, 2000.

SCHNEIDER, H. "Anfänge der Systementwicklung Hegels in Jena". *Hegel Studien* n°10 (1975): pp.133-171.

SCHWEITZER, C. "Geist bei Hegel und Heiliger Geist". En: *Neuen Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* n° 6 (1964), pp.318-28.

TREDE, J. "Hegels frühe Logik (1801-03/4). Versuch einer systematischen Rekonstruktion". *Hegel Studien* n° 7, (1972): pp.123-169.

TREDE, J.H. "Phänomenologie und Logik: zu den Grundlagen einer Diskussion". *Hegel Studien* n°10 (1975): pp.173-209.

TUSCHLING, B. "Intuitiver Verstand, absolute Identität, Idee. Thesen zu Hegels früher Rezeption der *Kritik der Urteilskraft*". En: *Hegel und die "Kritik der Urteilskraft"*; FULDA, H.F. y HORSTMANN, R.P. (comp.). Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 18: Klett-Cotta, 1990, pp.174-188.

TUSCHLING, B. "Hegels Vorlesungen zur Philosophie des subjektiven Geistes". *Hegel Studien* n°26 (1991): pp.54-63.

UNGLER, F. "Das Wesen in der Jeaner Zeit Hegels" En *Hegel Studien Beiheft* n° 20. *Hegel in Jena*. Bonn-München-Berlin: Bouvier, 1980. pp. 157-180.

VARNIER, G. "Skeptizismus und Dialektik". *Hegel Studien* n°21 (1986):pp.129-141.

VARNIER, G. "Versuchte Hegel eine Letztbegründung? Bemerkung zur wissenschaftlichen Skepsis als Einleitung und zum Begriff einer 'skeptiker Wissenschaft'". En: *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. FULDA, H.F. y HORSTMANN, R.P. (comp). Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 21: Klett-Cotta, 1996, pp.285-330.

WANDSCHNEIDER y HÖLSE. "Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel". *Hegel Studien* nº18 (1983): pp.173-199.

WESTPHAL, K. "Vom Skeptizismus in bezug auf die Sinne oder das Ding und die Täuschung". En: *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. FULDA, H.F. y HORSTMANN, R.P. (comp). Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 21: Klett-Cotta, 1996, pp.153-176.

WIELAND, W. *Hegels Dialektik der sinnlichen Gewissheit*. pp.933-941.

WIEHL, R. *Seele und Bewusstsein*. En: *Der Idealismus und seine Gegenwart*; GUZZONI, U. (ed.). Berlin: Meiner 1976. pp.424-451.

WIEHL, R. "Hegels Transformation der aristotelischen Wahrnehmungslehre". *Hegel Studien* nº23 (1988): pp.95-138.

WIEHL, R. *Über der Sinn der sinnlichen Gewissheit in Hegels Phänomenologie des Geistes*. pp.103-134.

WOLFF, M. "Die 'Momente' des Logischen und der 'Anfang' der Logik in Hegels philosophischer Wissenschaft". En: *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. FULDA, H.F. y HORSTMANN, R.P. (comp). Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 21: Klett-Cotta, 1996, pp.226-243.

ZIMMERLI, W. "Die Beziehung von Dialektik und Realität. Zu Hegels früher ,Realdialektik' ". *Hegel Jahrbuch* nº (1974), 1975: pp.418-427.

ZIMMERLI, W. "Inwiefern wirkt Kritik systemkonstituierend?". En *Hegel Studien Beiheft* nº 20. *Hegel in Jena*. Bonn-München-Berlin: Bouvier, 1980. pp.81-102.

ZIMMERLI, W. "Potenzenlehre versus Logik der Naturphilosophie". En: *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischen un spekulativer Naturerkenntniss*. HORSTMANN, R.P. y PETRI, M.J. (comp). Internationalen Hegel-Vereinigung, Band 15: Klett-Cotta, 1986, pp.309-327.

IV. ESTUDIOS SOBRE HEGEL Y EL IDEALISMO ALEMÁN.

ADORNO, T.W. *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

ADORNO, T.W. *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus, 1974.

ALVAREZ, E. *El saber del hombre: una introducción al pensamiento de Hegel*. Madrid: Trotta: Universidad Autónoma, D.L. 2001.

ÁLVAREZ GÓMEZ, M; PAREDES MARTÍNEZ, C. (eds.). *La controversia de Hegel con Kant : II Congreso Internacional, (13-16 de mayo de 2002) / Sociedad Española de Estudios Sobre Hegel*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.

ASCHENBERG, R.: “Der Wahrheitsbegriff in Helgels ‘Phänomenologie des Geistes’ ”. En: *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. K. Hartmann. Berlin-New York 1976, pp. 211-308.

BATAILLE, G. *Escritos sobre Hegel*. Herrera, I. (trad.). Madrid: Arena, imp. 2005.

BEAUFORT, J. *Die Drei Schlüsse. Untersuchung zur Stellung der ‚Phänomenologie‘ in Hegels System der Wissenschaft*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1983.

BOEDER, H. “Das natürliche Bewußtsein”. En: *Hegel Studien* nº12 (1977), pp.157-178.

BLOCH, E. *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Frankfurt am Main, 1971.

BEYER, W. R. Beyer. *Zwischen Phänomenologie und Logik. Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung*: Köln, 1974.

BÖHME, J. *Die Lehre des deutschen Philosophen*. Hildesheim: Gestenberg, 1975.

CLAESGES, U. *Darstellung des erscheinenden Wissens. Systematische Einleitung in Hegels Phänomenologie des Geistes*. En: *Hegel Studien Beiheft* nº 21, 1981.

CUARTANGO, R.G. *Una nada que puede ser todo: reflexividad en la Ciencia de la lógica de Hegel*. Santander: Límite, 1999.

DE LA MAZA, L. M. *Lógica, metafísica, fenomenología: la Fenomenología del Espiritu de Hegel como introducción a la filosofía especulativa*. Santiago, Chile: Universidad Católica de Chile, 2004.

VAN DOOREN, W. “Die Bedeutung der Religion in der Phänomenologie des Geistes”. En: *Hegel Studien Beiheft* nº4 (1969), pp. 93-101.

VAN DOOREN, W. “Der Begriff der Bildung in der Phänomenologie des Geistes”. En: *Hegel Jahrbuch* 1973. Köln 1974, pp.162-169.

VAN DOOREN, W. “Der Begriff der Materie in Hegels Phänomenologie des Geistes”. En: *Hegel Jahrbuch* 1976. Köln 1978, pp. 84-89.

VAN DOOREN, W. “Einige Interpretationen der Phänomenologie des Geistes”. En: *Hegel Studien* nº16 (1981), pp.251-256.

DRESCHER, W. *Die dialektische Bewegung des Geistes in Hegels Phänomenologie*. Speyer, 1938.

DRI, R. *Revolución burguesa y nueva racionalidad: sociedad burguesa y razón en el joven Hegel*. Buenos Aires: Biblos, 1994.

DRI, R. *Razón y libertad: hermenéutica del capítulo V de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Buenos Aires: Biblos, 1994.

DRI, R. *La odisea de la conciencia moderna: hermenéutica del capítulo VI de la "Fenomenología del espíritu"*. Buenos Aires: Biblos, 1999.

DRI, R. *Racionalidad, sujeto y poder: irradiaciones de "Fenomenología del espíritu"*. Buenos Aires: Biblos, 2002.

EMUNDT, D y HORSTMANN, R. P. *GW.F. Hegel. Eine Einführung*: Stuttgart, 2002.

ERDMANN, J.E. *Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant*. Leipzig, 1853.

FERNÁNDEZ, J.E. *Finitud y mediación: la cualidad en la lógica de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2003.

FLAQUER, J. *Hegel y el Romanticismo, la importancia de la relación*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, D.L. 1995.

FISCHER, K. *Hegels Leben, Werke und Lehre*: Berlin, 1911.

FULDA, H. F. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt a.M. 1965. ²1975.

FULDA, H. F. "Zur logik der Phänomenologie von 1807". En: Hegel-Tage Royaumont 1964. *Hegel Studien. Beiheft n°3* (1966), pp.75-101.

FULDA, H. F. "Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise". En: *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Hrsg. v. R.P. Hortsman. Frankfurt a.M. 1978, pp.124-174.

GADAMER, H.-G. "Die verkehrte Welt". En: Hegel-Tage Royaumont 1964. *Hegel-Studien. Beiheft n° 3* (1966), pp.135-154.

GADAMER, H.-G. "Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins". En: *Materialien*. pp.217-242.

GADAMER, H.G. *La dialéctica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*. Garrido, M. (trad.). Madrid: Cátedra, 1994.

GARAUDY, R. *Dieu est mort: étude sur Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

GARAUDY, R. *La pensée de Hegel*. Paris: Bordas, 1966.

- GARAUDY, R. *Dios ha muerto: estudio sobre Hegel* ; LLANOS, A. (trad.). Buenos Aires: Siglo Veinte, 1973.
- GARAUDY, R. *El método de Hegel*. Buenos Aires. Leviatan, 1985.
- GARAUDY, R. *El pensamiento de Hegel*. Barcelona: Seix Barral, D.L. 1974.
- GARAUDY, R. *Textos sobre Hegel*. Buenos Aires: Calden, 1969.
- GAUVIN, J. *Wortindex zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Hegel-Studien. Beiheft n°14*. Bonn 1977.
- GRAESER, A. "Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit und Platons Kritik der Sinneswahrnehmung im 'Teaitet'". En: *Revue de Philosophie Ancienne* n°3 (1985). N. 2, pp.39-57.
- GRIMMLINGER, F. "Zum Begriff des absoluten Wissens in Hegels 'Phänomenologie'". En: *Geschichte und System. Festschrift für E. Heitel*. München/Wien 1972, pp. 279-300.
- GULYGA, A. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*: Leipzig, 1981.
- GUMPPENBERG, R. "Bewußtsein und Arbeit. Zu G.W.F. Hegels 'Phänomenologie des Geistes'". En: *Zeitschrift für philosophische Forschung* n°26 (1972), pp. 372-388.
- HAETING, Th. "Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes". En: *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses in Rom*. Tübingen/Haarlem 1934, pp. 118-138.
- HAERING, TH. *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*. Leipzig, 1929.
- HENRICH, D. *Hegel en su contexto* Díaz, J. A. (trad y notas). Caracas: Monte Avila, 1990.
- HEIDEGGER, M. *La fenomenología del espíritu de Hegel: curso del semestre de invierno, Friburgo, 1930-31*. GÖRLAND, I. (ed.); VÁZQUEZ, M. E. y WREHDE, K. (trad., intro. y notas). Madrid: Alianza, 1995.
- HEINRICHS, J. *Die Logik der "Phänomenologie des Geistes"* En: *Hegel Studien*, n° 11 (1976), pp.228-234.
- HELFERICH, Ch. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*: Stuttgart, 1979
- HENRICH, D y HORSTMANN, R.P (eds.). *Hegels Logik der Phänomenologie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*. Veröffentlichung der Internationalen Hegel-Vereinigung. Klett-Cotta: Stuttgart, 1984.
- HENRICH, D. *Hegel im Kontext*: Frankfurt am Main, 1988.
- HEUSS, Th. *Deutsche Gestalten. Studien zum 19. Jahrhundert*: Stuttgart, 1947.

HYPOLITTE, J. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Montaigne, 1956.

HYPOLITTE, J. *Etudes sur Marx et Hegel*. Paris: Marcel Rivière, 1965.

HYPOLITTE, J. *Figures de la pensée philosophique: écrits des Jean Hyppolite (1931-1968)*. Paris: Presses universitaires de France, 1971.

HYPOLITTE, J. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Seuil, 1983.

HYPOLITTE, J. *Logique et existence : essai sur la logique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

HYPOLITTE, J. *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Península, 1974.

HYPOLITTE, J. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*; DRAZUL, A. (trad.). Buenos Aires: Calden, 1970.

HYPOLITTE, J. *Lógica y existencia*; MEDRANO, L. (vers., cast.). Barcelona : Herder, D.L. 1996.

HOFFMEISTER, J. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Stuttgart: Frommann, 1936.

HOFFMANN, Th. S. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*: Wiesbaden, 2004.

HÖLSE, V. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*: Hamburg, 1998.

HÖTSCHL, C. *Das Absolute in Hegels Dialektik. Sein Wesen und seine Aufgabe*: Paderborn, 1941.

HOLZLEITNER, M. "Selbsterfahrung und Erfahrung des Selbst. Ein Denkgang mit Hegel". En: *Archiv für Religionspsychologie* n°16 (1983), pp. 269-281.

HOULGATE, S. *The opening of Hegel's logic: from being to infinity*. West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 2006.

HUME, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, Tecnos, 1988.

JAESCHKE, W. *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart-Bad: Cannstatt 1986. En especial: Die Religionsphilosophie als Moment der Phänomenologie des Geistes, pp. 198-218.

JAESCHKE, W. *Hegel: la conciencia de la modernidad*. Gómez Ramos A. (trad.) Madrid: Akal, D.L. 1998.

JANKE, W. "Herrschaft und Knechtschaft und der absolute Herr". En: *Philosophische Perspektiven* n°4 (1972), pp. 211-231.

JARCZYK, G. *La réflexion spéculative: le retour et la perte dans la pensée de Hegel* / LABARRIÈRE, J.P. (postfacio). Paris: Kimé, cop.2004.

KLAIBER, J. *Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren: Festschrift zur Jubelfeier der Universität Tübingen*, Frankfurt am Main, 1981.

KOJEVE, A. *Introduction à la lecture de Hege: leçons sur la "Phénoménologie de l'esprit"*; QUENEAU, R. (publiées). Paris: Gallimard, D.L. 1985.

KOJEVE, A. *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*; SEBRELI, J.J. (trad.). Buenos Aires: La Pleyade, 1984.

KOJEVE, A. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*; SEBRELI, J.J. (trad.). Buenos Aires: La Pleyade, 1977.

KOJEVE, A. *La idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán, 1982.

KRUGER, G. "Die dialektische Erfahrung des natürlichen Bewußtseins bei Hegel". En: *Hermeneutik und Dialektik*. Hrsg. v. R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl. Tübingen 1970. Bd. 1, pp.285-303.

LIEBRUCKS, B. *Sprache und Bewußtsein*. Bd. 5: *Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel: Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a.M. 1970.

LEMCKE, M y HACKENESCH, Ch (Hrsg.): *Hegel in Tübingen*: Tübingen, 1984.

LUCKACS, G. *Der junge Hegel*: Frankfurt am Main, 1973.

MARCUSE, H. *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*; RAULET, G y BAATSCH, H.A. (trad. de l'allemand); CRANAKI, M. (préface). Paris: E. De Minuit, cop. 1972.

MARCUSE, H. *Raison et révolution: Hegel et la naissance de la théorie sociale*; CASTAL, R. y GONTHIER, P.H. (présentation et trad). Paris: Les éditions de Minuit, cop. 1968.

MARCUSE, H. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Barcelona: Martínez Roca, D.L. 1970.

MARCUSE, H. *Razón y revolución: Hegel y el resurgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza, 1986.

MARRADES, J. *El trabajo del espíritu: Hegel y la modernidad*. Madrid: Mínimo Tránsito: A. Machado Libros, D.L. 2001.

MARTÍNEZ MARZOA, F. *Hölderlin y la lógica hegeliana*. Madrid: Visor, 1995

MARX, W. *Hegels Phanomenologie des Geistes : die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971.

MÜLLER, E. *Stiftsköpfe. Schwäbische Ahnen des deutschen Geistes aus dem Tübinger Stift*: Heilbronn, 1938.

NAVARRO CORDÓN, J.M. “Sentido de la Fenomenología del Espíritu como Crítica”, En: *En torno a Hegel*. Granada: Universidad de Granada, 1973, pp 259-314.

NANCY, J.L. *Hegel: la inquietud de lo negativo*. Garrido, J.M. (trad.). Madrid: Arena Libros, D.L.2005.

NÖEL, G. *La logica de Hegel*. Díaz, J. A. (trad.). Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1995.

NOHL, H. *Theologische Jugendschriften*. Tübingen, 1907. Frankfurt a.M.: Minerva, 1966.

OTTMANN, H.H. *Das Scheitern einer Einleitung in Hegels Philosophie. Eine Analyse der Phänomenologie des Geistes*. München u. Salzburg 1973.

PACHECO SÁNCHEZ DE LEON, J. M. *Existencia y naturaleza del yo trascendental en la Fenomenología de Hegel*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1993.

PAREDES MARTÍN, C. (ed.) *Subjetividad y pensamiento: cuestiones en torno a Hegel*. Salamanca: Universidad, 1994.

PAREDES, C. *Relación del escepticismo con la filosofía*. Paredes, C. (ed., trad., y notas). Madrid: Biblioteca Nueva, D.L. 2006.

POPPER. K. *Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band II Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*: Tübingen, 1945/2003

RITSERT, J. *Das Bellen des toten Hundes. Über Hegelsche Argumentationsfiguren im sozialwissenschaftlichen Kontext*: Frankfurt am Main, 1988.

RITTER, J. *Hegel und die französische Revolution*: Frankfurt, 1989.

REDLICH, D. *Die Umkehrung der Hegelschen Dialektik. Programme idealistischer und materialistischer Dialektik*: Bern, 1999.

REINHOLD, C.L. *Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustands der Philosophie beim anfang des 19 Jahrhunderts*. Heft. 3, Hamburg, 1802.

ROSENZWEIG, F. *Hegel und der Staat*. München, 1920.

ROSENKRANZ, K. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*: Berlin, 1844.

ROSENKRANZ, K. *Kritische Erläuterung des Hegelschen System*. Königsberg, 1840.

SCHEIER, C. *Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Architektonik des erscheinenden Wissens*. Freiburg/München 1980. ²1986.

- SCHMITZ, H. *Hegel als Denker der Individualität*. Meisenheim a.G. 1957.
- SCHMITZ, H. "Der Gestaltbegriff in Hegels "Phänomenologie des Geistes" und seine geistesgeschichtliche Bedeutung". En: *Gestaltprobleme der Dichtung*. Festschrift f. Günter Müller. Bonn 1957, pp. 315-334.
- SCHMITZ, H. "Die Vorbereitung von Hegels "Phänomenologie des Geistes" in seiner "Jenenser Logik"". En: *Zeitschrift für philosophische Forschung* n°14 (1960), pp.16-39.
- SCHMITZ, H. "Hegels Begriff der Erinnerung". En: *Archiv für Begriffsgeschichte* n° 9 (1964), pp. 37-44.
- SCHÖNDORFF, H. "Anderswerden und Versöhnung Gottes in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'. Ein Kommentar zum zweiten Teill von VII. C. 'Die offenbare Religion'". En: *Theologie und Philosophie*. Frankfurt a. M./Pullach/Freiburg i. Br. 1982, pp. 550-567.
- SCHNÄDELBACH, H (Hrsg.). *Hegels Philosophie-Kommentare zu den Hauptwerken*, (drei Bände): Frankfurt/Main, 2000/2001.
- SCHNÄDELBACH, H. *Hegel zur Einführung*. Junius, 1999.
- SCHWARZ, J. "Die Vorbereitung der Phänomenologie des Geistes in Hegels Jenenser Systementwürfen". En: *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* n°2 (1936), pp. 127-195.
- SCHWARZ, J. *Hegels philosophische Entwicklung*. Frankfurt. a.M., 1938.
- SPLETT, J. *Die Trinitätslehre*. Freiburg-München, 1965.
- TAYLOR, Ch. "The opening arguments of the Phenomenology". In: *Hegel*. Ed. by A. MacIntyre. Garden City/N.Y. 1972, pp. 151-187.
- TAYLOR, Ch. *Hegel*: Frankfurt am Main, 1983.
- THEUNISSEN, M. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin, 1970.
- VALS PLANA. R. *Del yo al nosotros*. Barcelona: Estela, 1977.
- VV.AA. *En Torno a Hegel*. Granada: Universidad de Granada, 1973.
- VV.AA. *Anales del Seminario de Metafísica*. N° XVI, (1981) monográfico dedicado a Hegel.
- WILD, R. *Gott erkennen - "Methode" und "Begriff" in G. W. F. Hegels Wissenschaft der Logik und Philosophie der Religion*. London:, 2005.
- WIEDMANN, F. *Hegel*: Reinbek, 1999.

V. OTROS ESTUDIOS RELACIONADOS CON EL TEMA.

ALBERT, Ch. *Kommunitarismus: ein hegelianisches Projekt der späten Moderne*. Neuried: Ars una, cop. 2002.

APEL, K.O. *El camino del pensamiento de Ch. S. Peirce*. Madrid: Visor, 1997.

BUSCHE, H. *Das Leben der Lebendigen: hegels politisch-religiöse Begründung der Philosophie freier Verbundenheit* Hegel-Studien n° 31. Bonn: Bouvier, 1987.

CARVAJAL, J. "La virtud en el contexto del formalismo ético". En: *Convivium*. Universitat de Barcelona n° 20 (2007), pp.113-144.

CASTILLO, R. "Índices y referencia en Peirce". En *Anales del Seminario de Metafísica*, n° 25 (1991), pp.155-193.

DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas. Meditación tercera*. En *Oeuvres IX: Adam-Tannery*, p.148; GARCÍA-MORENTE, M. (trad.), Madrid: Espasa-Calpe Austral, 1937, p.29.

DESCARTES, R. *Principios de la Filosofía* n°38. En *Oeuvres IX: Adam-Tannery*, pp.25-26; LÓPEZ, E. y GRAÑA, M. (trads.), Madrid: Gredos, 1989, p.47..

DIELS, H. y KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche, 1971-1972.

DUQUE, F. *La especulación de la indigencia*. Barcelona: Granica, 1990.

DUQUE, F. *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal, 1998.

FERNÁNDEZ GARCÍA, E. "Hegel ante Spinoza: un reto". En: ASM. XVI, 1981.

FRICKE, Ch; KÖNIG, P; PETERSEN, Th. (compiladores). *Das Recht der Vernunft: Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann - Holzboog, 1995.

GARCÍA-BARÓ, M. "Las descripciones fundamentales", Cap. 5, §21, *Qué es conciencia*. En: *Vida y mundo. La práctica de la Fenomenología*. Madrid: Trotta, 1999, p.125.

GIRNDT, H. (ed.); HAHN, K. y WALTHER, M. (eds.); SCHOTTKTY, R. (prol.) *Selbsbehauptung und anerkennung: Spinoza, Kant, Fichte, Hegel*. Sankt Augustin: Academia, 1990.

HENRICH, D y HORSTMANN, R.P. (eds) *Metaphysik nach Kant?*. Internationalen Hegel-Vereinigung (colaborac); Heidelberger Akademie der Wissenschaften y el Stadt Stuttgart (colaborads) Stuttgart : Klett-Cotta, 1988.

HEIDEGGER, M. *Sendas perdidas*. Ed Losada. Buenos Aires, 1972.

HYPOLITTE, J. *La libertad en J.P. Sartre*; CRESPO, F. (trad.). Buenos Aires: Almagesto, cop. 1992.

JAMES, W. *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*; DEL CASTILLO, R. (trad.). Madrid: Alianza, 2000.

KAFKA, F. *Das Schloss. München: Reclam, 2000.*

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. München: Felix Meiner, neue Auflage, 2001; *Crítica de la Razón pura*. RIBAS, P. (trad.). Madrid: Alfaguara, 1991.

KANT, I. *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten*. München: Felix Meiner, neue Auflage, 1999; *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. GARCÍA-MORENTE, M. (trad.), Méjico: Porrúa, 1980.

KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. München: Felix Meiner, neue Auflage, 2001; *Crítica del Juicio*. GARCÍA-MORENTE, M. (trad.). Madrid: Espasa-Calpe Austral, 1977.

KANT, I. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*. En: *Werke A.k.VIII*. pp.39 ss.

KIRK, G.S. y RAVEN, J.E. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1994.

KOJEVE, A. *La antropología y el ateísmo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, 1985.

KOPPER, J. *Die Methaphisica Meister Eckharts; (Habilitationsschrift)*. Saarbrücken: Wes-Ost, 1955.

KÜNG, H. *Menschenswerdung Gottes*. Freiburg, 1970.

LÓPEZ MOLINA. A.M. *Razón pura y juicio reflexionante en Kant*. Madrid: UCM. 1984.

LÓPEZ MOLINA. A.M. *Kant: Conocimiento y Racionalidad*. Vol I: *El uso teórico de la razón*, 213 pp. Vol II: *El uso práctico de la razón*, 175 pp.:(coaut.) RÁBADE ROMEO, S. y PESQUERO FRANCO, E. Madrid: Cincel, 1987.

LÓPEZ MOLINA, A. M. "AUTORREFLEXIÓN, CIENCIAS DE LA NATURALEZA-CIENCIAS DEL ESPÍRITU, INTERESES DEL CONOCIMIENTO, REFLEXIÓN". (aut., de las entr.) En: *compendio de epistemología*. MUÑOZ VEIGA, J. y VELARDE, J. (eds.).Mdríd, Trotta, 2000.

LÓPEZ MOLINA, A. M. *Sentido y funciones de la Facultad de Juzgar reflexionante en la reflexión sobre la naturaleza*. En: *Anales del Seminario de Metafísica XIII* (1978), pp. 67-78.

LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Méjico: F.C.E., 1956.

NIETZSCHE, F. *Also Sprach Zaratustra*. En: *Werke*, Bd. 4 (1980); *Kritische Studienausgabe*. München: Deutsche Taschenbuch, 1998.

PEIRCE, CH. S. *Collected Papers*. VIII vols. Cambridge Mass: Harvard U. Press, 1931-1960.

- PEREZ DE TUDELA VELASCO, J. *Pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*. Madrid:Cincel, 1988.
- PEREZ DE TUDELA VELASCO, J. "Baruch Spinoza: el poder como fundamento y el fundamento del poder", en *Revista de Filosofía*, Enero/Junio 1983, pp. 91-117.
- PEREZ DE TUDELA VELASCO, J. "Notas para un debate: neopositivismo y pragmatismo ante el problema del conocer", en VV.AA.: *Reexamen del neopositivismo*. Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1992, pp. 91-103.
- PETRY, J. M. (ed.) *Hegel und die Naturwissenschaften*. Stuttgart; Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog, 1987.
- RÁBADE ROMEO, S. *Verdad, conocimiento y ser*. Madrid: Gredos, 1965.
- RÁBADE ROMEO, S. *Estructura del conocer humano*. Madrid: Gregorio del Toro, 1971.
- RÁBADE ROMEO, S. *Descartes y la gnoseología moderna*. Madrid: Gregorio del Toro, 1974.
- RÁBADE ROMEO, S. *Hume y el fenomenismo moderno*. Madrid: Gredos, 1974.
- RÁBADE ROMEO, S. *Método y pensamiento en la modernidad*. Madrid: Narcea, 1981.
- RÁBADE ROMEO, S. *Teoría del Conocimiento*. Madrid: Akal, 1998.
- SCHELLING, F.W.J. *Sämtliche Werke*. Stuttgart-Ausburg, 1856-61.
- SCHULZE, G.E. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold*.
- SPINOZA, B. *Ethica*. Madrid: Alianza, Madrid, 1987.
- V.V.A.A. *Wahrig deutsches Wörterbuch*. München: Bertelsmann, 1966. Neue Ausgabe, 2000-2002.
- V.V.A.A. *Das deutsche Wort*. Bayreuth: Gondrom, 12ª Auflage, 1972.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*; MUÑÓZ, J. y REGUERA, J. (trads.) (ed. bilingüe). Madrid: Alianza Universidad, 1987.