

**EL PROBLEMA DEL RECONOCIMIENTO EN LA *FENOMENOLOGÍA*  
*DEL ESPÍRITU***

Miguel Gualdrón Ramírez  
Código 438251

Trabajo de grado para optar al título de  
Magíster en Filosofía

Dirigido por  
Luis Eduardo Gama

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA  
Facultad de Ciencias Humanas  
Departamento de Filosofía  
Bogotá, Abril de 2009

Para Anamaría,  
de este lado de la ventana.

Toda vida es inexplicable [...]. Existimos para nosotros mismos, quizá, y a veces incluso vislumbramos quiénes somos, pero al final nunca podemos estar seguros, y mientras nuestras vidas continúan, nos volvemos cada vez más opacos para nosotros mismos, más y más conscientes de nuestra propia incoherencia. Nadie puede cruzar la línea que lo separa de otro por la sencilla razón de que nadie puede tener acceso a sí mismo.

Paul Auster, *La habitación cerrada*

Todo se nos escapa, y todos, y hasta nosotros mismos. La vida de mi padre me es tan desconocida como la de Adriano. Mi propia existencia, si tuviera que escribirla, tendría que ser reconstruida desde fuera, penosamente, como la de otra persona; debería remitirme a ciertas cartas, a los recuerdos de otro, para fijar esas imágenes flotantes. No son más que muros en ruinas, paredes en sombra.

Marguerite Yourcenar, *Cuadernos de notas a las Memorias de Adriano*

## AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer, en primer lugar, a Luis Eduardo Gama, a cuyos seminarios les debo el feliz, aunque muy tardío, descubrimiento de la filosofía de Hegel, y quien amablemente aceptó dirigir esta investigación; el rigor de sus lecturas, discusiones y comentarios han sido fundamentales en el desarrollo de ésta.

A María del Rosario Acosta, quien me ha alentado desde el principio a llevar a cabo este trabajo, agradezco profundamente la dedicación y la generosidad con las que ha compartido sus preguntas, ideas y reflexiones, así como sus juiciosos y minuciosos comentarios a cada uno de los borradores y textos más definitivos que han ido componiendo la versión que ahora presento. Su contribución a la concepción y escritura de esta tesis es para mí invaluable.

Agradezco también a Jimena Hurtado, Juanita Maldonado, Andrea Mejía, Johanna Mick, Nicolás Parra y Nicolás Riveros, miembros del grupo de investigación en torno a las teorías clásicas y contemporáneas de reconocimiento que dirige la profesora Acosta en la Universidad de los Andes, por los múltiples y valiosos comentarios y discusiones en torno a los diferentes textos que presenté para su consideración en el último año.

A Anamaría, por el conmovedor cuidado con el que escuchó, leyó, soportó, discutió y corrigió diferentes versiones de un trabajo que simplemente no hubiera podido ser sin su presencia constante, su dedicación y su amor; a ella, que hubiera sido una mejor autora de estas páginas de lo que yo seré jamás, y que, no obstante, puede reconocerse en cada una de ellas.

## ÍNDICE

<a href="#">INTRODUCCIÓN</a> .....	7
<a href="#">CAPÍTULO 1</a> .....	15
EL CONCEPTO DE RECONOCIMIENTO EN LA <i>AUTOCONCIENCIA</i>	
a. <a href="#">El concepto puro de reconocimiento</a> .....	15
b. <a href="#">La dialéctica del amo y el siervo: primera experiencia del reconocimiento</a> .....	35
c. <a href="#">Hacia una reconstrucción del concepto de Espíritu a partir del concepto de reconocimiento</a> .....	47
<a href="#">CAPÍTULO 2</a> .....	54
LA EXPERIENCIA DEL RECONOCIMIENTO EN EL <i>ESPÍRITU</i>	
a. <a href="#">El Espíritu verdadero, la eticidad</a> .....	63
i. <a href="#">El mundo ético</a> .....	63
ii. <a href="#">El destino trágico</a> .....	79
b. <a href="#">La libertad absoluta y el terror</a> .....	85
i. <a href="#">La Libertad Absoluta</a> .....	87
ii. <a href="#">El Terror</a> .....	92
c. <a href="#">La buena conciencia, el alma bella, el mal y su perdón</a> .....	101
i. <a href="#">La Buena Conciencia</a> .....	103
ii. <a href="#">La conciencia actuante y la conciencia enjuiciadora</a> .....	112
iii. <a href="#">La verdadera conciliación</a> .....	122
<a href="#">REFLEXIONES FINALES</a> .....	130
Una interpretación del Espíritu a la luz del concepto y la experiencia del reconocimiento	
<a href="#">BIBLIOGRAFÍA</a> .....	139

## INTRODUCCIÓN

El problema del Reconocimiento, inaugurado por las reflexiones que desarrolló Fichte en textos como la *Doctrina de la ciencia* o el *Fundamento del Derecho Natural*, se piensa usualmente en términos éticos y políticos. Como es sabido, a partir de este problema se han tratado de pensar otros como lo son, en efecto, la posibilidad de una relación entre sujetos que se describe bajo la noción de “intersubjetividad”, la importancia que habría de tener la determinación del sí mismo en relación con la determinación de los otros y la manera en la que podría construirse una comunidad que incluya estos elementos. Sin embargo, bajo el rótulo de “reconocimiento” se afrontan a lo largo de la historia de la filosofía problemas que carecen de una significación unívoca. Resulta así supremamente problemático dar una caracterización general del problema que se quiere abordar cuando se ofrece una teoría en torno al reconocimiento, pues es posible ofrecer un sinnúmero de definiciones de una tal teoría desde no menos distintos intereses, entre los que se podrían contar, además del interés ético y político ya señalado, preocupaciones de corte ontológico, epistemológico, jurídico, etc. En el libro de Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, se encuentra desarrollado un sugerente modo de darse de esta multiplicidad: podemos abordar y entender el problema al menos de tres maneras distintas que están determinadas, a su vez, por al menos tres sentidos generales del término “reconocimiento”: reconocimiento como identificación (de algo o alguien), reconocimiento como reconocimiento de sí y reconocimiento como reconocimiento mutuo (*Anerkennung*). Entre estos tres sentidos, es de notar, tal vez sólo el último tocaría directamente el problema de la intersubjetividad, y esto entendiendo también este término en un sentido muy particular.

Circunscrito al auge contemporáneo de la problemática en torno al reconocimiento, Hegel ha sido considerado como uno de los referentes obligados en la discusión actual, no sólo por el tratamiento explícito del problema que está presente en muchas de sus diferentes obras, sino por la multiplicidad de enfoques con la que él mismo lo aborda. Trabajos ya clásicos como el de Taylor (1975), Honneth (1997) y Williams (1992 y 1997), entre otros,

han hecho especial énfasis en la riqueza de los diferentes acercamientos de Hegel a este problema o a cuestiones que lo tocan directamente, así como al camino que puede llegar a trazarse en torno a la evolución del mismo dentro del pensamiento del autor alemán. El propósito del presente trabajo, lejos de enfrentarse a una tarea como ésta, es el de llevar a cabo un análisis mucho más modesto de la concepción hegeliana de reconocimiento; y es en al menos dos sentidos, que paso a enunciar, que lo considero “más modesto”.

En primer lugar, no es mi propósito dar cuenta del devenir del concepto de *Anerkennung* en la obra completa de Hegel. Por el contrario, pretendo limitar mi análisis a uno de los textos en los que este concepto tiene gran relevancia: la *Fenomenología del Espíritu*. Las razones que justifican esta elección son diversas. Primero, el hecho de que se encuentren a lo largo de la historia de la filosofía tantas y tan disímiles interpretaciones de la noción de reconocimiento que presenta Hegel en la *Fenomenología* estimula y hace pertinente la concentración del estudio de dicha noción en este texto, enfrentándose a ella y tratando de aprehenderla en toda su complejidad y riqueza, características que la hacen, por sí misma, lo suficientemente problemática y fértil. Una clara señal de la relevancia y multiplicidad interpretativa del análisis del reconocimiento en la sola *Fenomenología* estaría, para dar por ahora al menos un ejemplo, en el enorme interés que suscita el pasaje de la dialéctica del amo y el siervo que, como mostraré en el primer capítulo, permite tantas interpretaciones y ha “servido” para defender tantos puntos de vista distintos. Segundo, es de notar que no sólo las interpretaciones del texto hegeliano conforman un panorama para la discusión y el análisis lo suficientemente heterogéneo y diverso, sino que de por sí el texto mismo de Hegel aborda explícitamente ya el problema del reconocimiento desde distintos puntos de vista que le permiten aproximarse a este en términos tanto conceptuales como prácticos, tanto abstractos como históricos, tanto teóricos como de la experiencia, etc. Las diferentes maneras en las que Hegel trata el problema del reconocimiento dotan a su análisis de una complejidad y profundidad tal que nos hace notar prontamente que en la *Fenomenología* asistimos ya a una configuración múltiple del problema, y no sólo a un modo, de los muchos, según los cuales Hegel se enfrentó a él a lo largo de su obra. Ahora bien, si lo anterior es correcto, es importante señalar que la restricción del estudio del reconocimiento a la *Fenomenología* que propongo en esta investigación no implicaría propiamente una

limitación del mismo: por el contrario, nos reta ya al acogimiento de la multiplicidad de perspectivas que, sin duda, enriquecería de entrada un análisis más ambicioso de la noción.

Mi investigación es también modesta, en segundo lugar, en tanto intenta abordar el análisis de la *Fenomenología* sin una concepción previamente establecida de lo que esta propuesta “debe” resolver. Como mostrará el desarrollo de mi estudio, busco más bien encontrar las raíces del problema dentro de la *Fenomenología* misma e identificar los retos *internos* hacia los cuales se dirige. La importancia de situarse en esta perspectiva desprejuiciada antes de utilizar los resultados del análisis hegeliano para hallar una solución a los diferentes problemas que recurren al asunto del reconocimiento es, en mi opinión, clara: no se trata sólo de lograr una lectura e interpretación *justa* del planteamiento hegeliano sino también de ser lo suficientemente prudentes y cuidadosos con la “aplicación” de sus resultados. No trato de decir, sin embargo, que el anteponer tal perspectiva implique renunciar a la “aplicación” de dichos resultados. Lo que quiero advertir, por el contrario, es que procediendo de este modo se puede lograr el establecimiento de un punto de partida lo suficientemente ponderado según el cual “aplicarlos”, un punto de partida que evite no solamente la limitación que se le impone de antemano al análisis hegeliano en algunas de las interpretaciones más comunes, sino que haga ineludible el tener en cuenta la complejidad y la riqueza del mismo.

El uso que generalmente se hace del famoso pasaje que corresponde a las primeras páginas del capítulo IV, *La verdad de la certeza de sí mismo*, así como de la dialéctica del amo y el siervo, que constituyen dentro de la *Fenomenología* el primer lugar en el que abiertamente se trata el concepto de *Anerkennung*, ilustra lo deseable de una aproximación desprejuiciada al asunto y la importancia de comprenderlo en su multiplicidad. Las necesidades contemporáneas, por ejemplo de la filosofía política, suelen imponer una interpretación de estos pasajes en una casi completa desconexión con el resto de la *Fenomenología*, sugiriendo así una serie de preguntas que el texto “debe” resolver y que no necesariamente están dentro de sus verdaderas preocupaciones. Se asume, por ejemplo, que Hegel tiene que ofrecer aquí una teoría del reconocimiento en términos intersubjetivos y una caracterización del tipo de sujeto y de comunidad necesarios para alcanzar un



reconocimiento completo, así como de la manera en la que se habría de erigir dicha comunidad. Sin embargo, es igualmente posible abordar el texto, desde otro punto de vista, comprendiéndolo como una teoría en torno a la relación humana con el mundo en general o a la manera en la que el ser humano se comporta, mediado por los conceptos de “vida” o “apetencia, con respecto a los objetos de ese mundo. Se cuenta, además, con una tercera posibilidad de interpretación que podría estar representada por el énfasis de este pasaje en la superación de un tipo de conciencia que se relaciona con el mundo de una manera sólo teórica, es decir, en el paso a una conciencia que lo hace de forma práctica, y en las consecuencias que se derivan de ello en términos, por ejemplo, epistemológicos. Estas tres posibles perspectivas del célebre pasaje de la *Fenomenología*, que son discernibles una de la otra, pero que a la vez, como considero, se superponen y determinan mutuamente, ponen de presente que abordarlo limitándose a una de ellas no sólo lesionaría la riqueza propia del texto mismo, sino también limitaría las conclusiones que pueden llegar a ser relevantes incluso para la perspectiva según la cuál se ha elegido aproximarse al texto.

Ahora bien, en el análisis de la *Fenomenología* es posible encontrar por lo menos tres niveles distintos que permiten abordar el problema del reconocimiento. En primer lugar, parece poder ser abordado desde una perspectiva que involucra únicamente la relación entre distintas conciencias que se enfrentan y necesitan con miras a establecer su propia verdad. Este nivel estaría ejemplificado por momentos paradigmáticos como la ya mencionada dialéctica del amo y el siervo, la relación que establecen Antígona y Creonte como representantes de las distintas potencias del Espíritu Verdadero y el movimiento entre las conciencias de la Ilustración y la Fe, entre otras. Se trata en estos casos tanto de sujetos como de figuras de la conciencia que sostienen puntos de vista distintos, a menudo contradictorios, y en torno a los cuales es posible evaluar el reconocimiento mutuo de las pretensiones y del carácter que se predica de cada una de estas conciencias. A este primer nivel de análisis podría ser sumada la pregunta por un reconocimiento entre la conciencia natural, que es la que realiza el camino fenomenológico, y el Espíritu mismo, pregunta que configuraría un segundo nivel desde el cual abordar el problema. Como se sugiere en diversos momentos del Prólogo y la Introducción a la *Fenomenología*, la totalidad del camino de la experiencia va a llevar a la conciencia, que es en principio solamente

individual, a verse representada en un individuo universal a medida que sus experiencias se llenan cada vez más de contenido y abarcan más y más; ella será capaz en este momento, entonces, de reconocerse como el Espíritu mismo que se manifiesta en su devenir, y no como una simple parte o algo por fuera de éste. Hay además, como anuncié, una tercera perspectiva desde la cual comprender el problema, pues podría hablarse de un reconocimiento de sí mismo del Espíritu, lo cual sería posible en estadios superiores como la *Religión* o el *Saber absoluto*. Una vez la conciencia natural se entiende *una* con el Espíritu, éste puede volver sobre el camino completo de su devenir y reconocerse en el movimiento, acoger su historia toda y cerrar el movimiento dentro de sí.

Aunque considero nuevamente, como en el caso de los mencionados pasajes del capítulo IV, que estos tres niveles se superponen y confunden todo el tiempo, y que un análisis completo del problema del reconocimiento dentro de la *Fenomenología* tendría que dar cuenta de todos, voy a concentrarme en este trabajo sobre todo en los dos primeros de los tres que he señalado. La razón principal de esta decisión se deriva de los objetivos que en principio había planteado para esta investigación. Mi preocupación original era, en efecto, la necesidad de buscar en la *Fenomenología* una respuesta a la pregunta por el reconocimiento en términos puramente subjetivos, tratando de rastrear una dimensión principalmente ética y política en torno a la consideración que del *otro* debe hacer un sujeto en el camino de su propia determinación. Este reconocimiento, entonces, tal y como parecía estar expresado en textos más tempranos de Hegel como el *Ensayo sobre derecho natural* o el *Sistema de la eticidad*, estaría formulado en términos más individuales, directamente relacionados con la manera en la que los seres humanos se reconocen unos a otros dentro del movimiento de la eticidad, y con el tipo de comunidad que se establece en esta relación.

Esa perspectiva inicial, sin embargo, fue haciéndose más difícil de ver en el texto de Hegel a medida que desarrollaba el análisis, pues las formas de experiencia más “exitosas” de reconocimiento dentro de la *Fenomenología*, según creo, habitan en un nivel que, si bien no la niega, supera de alguna manera la interpretación puramente intersubjetiva del problema; se trata, en efecto, de relaciones entre conciencias “espirituales”, entre “figuras del mundo”, que se dan superando el plano meramente individual. Ahora bien, los resultados a los que

se llegue en torno a la interpretación de la relación entre “conciencias” determinan de manera fundamental lo que pueda decirse con respecto a los niveles restantes, pues éstos serán fundamentales en la caracterización que se haga de la relación entre estas conciencias y el Espíritu, así como en la concepción de este último. Siendo así, creo que este reconocimiento entre conciencias es el primer elemento que debe ser abordado, pero, además, debe hacérselo sin un horizonte que “obligue” a la *Fenomenología* a responder a un problema en términos definitivamente intersubjetivos. Yendo más allá de una consideración de lo intersubjetivo, como queda claro en mi interpretación del pasaje que introduce el capítulo de la *Autoconciencia*, Hegel va a relacionar directamente la perspectiva del análisis entre conciencias con la de la relación entre la conciencia natural y el Espíritu; en el desarrollo completo del primer análisis estaría ya contenida la segunda perspectiva.

Dado este amplio panorama, el análisis del problema puede ser estructurado a partir de una distinción fundamental de la *Fenomenología*. Como es bien sabido, dentro del proceso de la manifestación del Espíritu es posible encontrar dos movimientos diferentes que hacen parte esencial de la manera como se desarrolla el texto de Hegel: por una parte puede encontrarse un devenir conceptual, especulativo, que surge de la perspectiva del camino de la conciencia que tiene el autor (proyectada al lector) de la *Fenomenología*, quien conoce el camino de antemano y es capaz de conceptualizar el movimiento para explicar lo que le sucede a su protagonista principal. Por otra parte, se presenta en el texto un devenir que podemos llamar existencial, es decir, el recorrido de un camino mediante el cual la conciencia natural hace experiencia de cada una de las figuras que se van superando hasta que envuelve dentro de sí la totalidad de la realidad. Aunque es indudable que la perspectiva particular de la *Fenomenología* hace un énfasis especial en este segundo devenir, no puede dejar de notarse la necesidad con la que, una y otra vez, Hegel combina y anticipa algunos resultados con un tratamiento externo a la conciencia natural, con un tipo de saber que sólo puede ser obtenido mediante la abstracción de la experiencia, al menos desde el punto de vista de la *Fenomenología*.

Pues bien, es importante señalar que esta doble perspectiva que atraviesa en general la *Fenomenología* es especialmente evidente en lo que tiene que ver con el desarrollo del problema del reconocimiento: como lo testimonia el lenguaje utilizado en las primeras páginas del capítulo de la *Autoconciencia*, en el que se analizan los conceptos de Autoconciencia, Espíritu y reconocimiento, y su contraste con las experiencias de este reconocimiento que lleva a cabo la conciencia (cuya primera manifestación está representada en la dialéctica del amo y el siervo), Hegel es supremamente cuidadoso en la distinción de los diferentes momentos que involucra el tratamiento del concepto de *Anerkennung*.

Estos dos puntos de vista expuestos en el texto hegeliano, que describen dos aproximaciones distintas al problema del reconocimiento, van a terminar por mostrarse en mi indagación como complementarios. El camino que recorreré para llegar a la demostración de esta complementariedad es el siguiente: En el primer capítulo voy a realizar una reconstrucción del concepto puro de *Anerkennung* a partir del análisis que lleva a cabo Hegel en el inicio del capítulo de la *Autoconciencia*, haciendo énfasis en la necesidad que impulsa su aparición dentro de la *Fenomenología*, a saber, la autodeterminación de la conciencia. Esta reconstrucción, sin embargo, estará dirigida especialmente a presentar una interpretación de la manera como creo debe entenderse la estrecha conexión entre el reconocimiento y el Espíritu, si se atiende a la relación que Hegel mismo establece en este pasaje. Para ello, voy a comenzar por una sucinta reconstrucción del concepto puro, que deberá ser analizada, seguidamente, a la luz de una primera experiencia que tiene la conciencia de este reconocimiento, a saber, la dialéctica del amo y el siervo. El análisis va a sugerir, entre otras cosas, que en lo que respecta a la relación entre reconocimiento y Espíritu es necesario llevar a cabo un estudio juicioso no sólo de los conceptos puros involucrados, sino de la experiencia misma que la conciencia natural hace de éstos tal y como se muestra en la *Fenomenología*.

Dado lo anterior, voy a indagar en el segundo capítulo acerca de la posibilidad de interpretar una serie de figuras de la experiencia, pertenecientes al capítulo del *Espíritu*, como ejemplos del proceso que manifiesta un reconocimiento mutuo en tanto

manifestación del Espíritu, expresado en los tres momentos principales descritos en el primer capítulo. La elección de estas figuras, que espero sea justificada por los resultados a los que lleva, no intenta ser absoluta, en el sentido de que no puedan ofrecerse ejemplos distintos dentro del texto de Hegel que lleven a conclusiones similares; lo que pretendo con ella, más bien, es intentar darle un contenido a la experiencia del reconocimiento en ciertos ejemplos particulares, más a modo de conjetura que de afirmación categórica, con el fin de responder a algunos de los problemas que surgen en el análisis del primer capítulo.

En las Reflexiones Finales, me concentraré en las consecuencias que la interpretación conjunta de concepto y experiencia del reconocimiento tendría en relación con la caracterización del Espíritu, sugiriendo problemas y discutiendo con algunas interpretaciones comunes del texto de Hegel. Entre otras cosas, esta discusión ayudará a mostrar una manera efectiva y no sólo conceptual en la que se expresa el reconocimiento, y que va más allá de las experiencias fallidas de las que se da cuenta en la *Fenomenología*, como lo es la del amo y siervo. Si se logra mostrar este modo positivo de expresión del reconocimiento se va a justificar por qué la respuesta de Hegel al problema del reconocimiento no está en las experiencias fallidas descritas en la *Fenomenología*, al contrario de lo que han supuesto o concluido muchos intérpretes de este texto. Además de lo anterior, mi investigación va a sugerir que esta experiencia “exitosa” no está dada en términos puramente subjetivos. Esto no significa que dicha perspectiva se elimine de la discusión, pero al menos se mostrará cómo la experiencia supera el ámbito meramente individual; en el *Espíritu*, las conciencias en juego no son, sin más, individuos y considero que hay que hacer justicia a esta condición. Por último, espero mostrar también con mi trabajo que el reconocimiento sólo se manifiesta cabalmente si está mediado por el desarrollo de una comunidad, de tal manera que no se da de forma natural, instintiva, sino que se presenta *en* la eticidad misma.

## CAPÍTULO 1

### EL CONCEPTO DE RECONOCIMIENTO EN LA *AUTOCONCIENCIA*

#### a. El concepto puro de reconocimiento

La sección introductoria de la *Autoconciencia* (los doce primeros párrafos) se ocupa directamente de la caracterización de aquello que Hegel llama el “concepto de la autoconciencia<sup>1</sup>” (cf. *FE*: 112), partiendo de la contraposición con el momento anterior, la *Conciencia*. Este concepto, como se ha de mostrar con cuidado, se deja ver ya como el concepto del Espíritu mismo, al que le falta, de todas formas, toda la experiencia que la conciencia debe hacer sobre él. Pero este mismo concepto de la autoconciencia (y del Espíritu) sólo puede ser entendido en los términos del movimiento de un reconocimiento entre autoconciencias que es también, por ahora, sólo concepto, y la conciencia debe hacer de igual manera experiencia de él. Este concepto del reconocimiento se expone, junto con lo dicho anteriormente, en la primera parte de la sección A. de la *Autoconciencia* (los ocho párrafos siguientes a la introducción). Como consecuencia de lo anterior, debe quedar claro que estos pasajes son eminentemente una reflexión *para nosotros*, es decir, una reflexión desde el punto de vista del devenir de la esencia misma, del *ser para sí*, que estaría representado por el fenomenólogo que ya conoce el movimiento y que lo describe desde el concepto mismo para el lector. Esta perspectiva del *para nosotros* se opone a la perspectiva

---

<sup>1</sup> Los sentidos en los que Hegel utiliza el término “autoconciencia” a lo largo de este capítulo, y seguramente también a lo largo de la *Fenomenología*, son diversos. En su versión más estricta, la autoconciencia es esa conciencia que ha sido capaz de postular la verdad en sí misma, de igualar el objeto y su verdad en sí misma, superando la distinción entre sujeto y objeto que tan fuertemente se defendía en el capítulo de la *Conciencia*. Este objetivo, sin embargo, no será alcanzado de ninguna manera como resultado directo del capítulo de la *Autoconciencia*, pues, como voy a mostrar a lo largo de este trabajo, depende de la realización efectiva del mutuo reconocimiento entre autoconciencias, relación que sólo podría encontrarse una vez se haga una experiencia efectiva de la misma. Uno de los objetivos fundamentales de mi trabajo es escudriñar la posibilidad de encontrar dicha experiencia en el capítulo del *Espíritu*, mostrando, de paso, que ésta no se encuentra en experiencias anteriores como la del amo y el siervo. Ahora bien, a pesar de que la conciencia sólo es estrictamente *autoconciencia* una vez haya pasado por todo este movimiento (es decir, mucho más adelante en la *Fenomenología*), Hegel usa a partir del capítulo IV el término “autoconciencia” en un sentido mucho menos fuerte que, básicamente, reemplaza al término “conciencia” que había venido utilizando hasta este momento; se trata ahora simplemente de aquella que está de camino hacia la autoconciencia y que debe pasar por todo el proceso que la lleve a superar la distinción radical entre sujeto y objeto, entre sí misma y el mundo. Utilizaré a lo largo del texto indistintamente los términos “conciencia” y “autoconciencia” en este último sentido, y haré explícito cuando sea utilizado el término en el primero de los dos sentidos expuestos.

de la conciencia misma que, desconociendo hacia dónde se dirige, no sabe nada distinto de su propio movimiento: su experiencia no pasa por el conocimiento del concepto, sino que debería “llegar” a él. Esta experiencia desde el punto de vista de la conciencia, como espero mostrar, comenzaría propiamente en la dialéctica del amo y el siervo, independiente del concepto de autoconciencia y mutuo reconocimiento que se habría descrito justamente antes.

Voy a comenzar entonces esta exposición por un análisis detallado de los momentos introductorios, *para nosotros*, con el fin de mostrar la relevancia fundamental que tiene para Hegel la relación con lo otro en la construcción y desarrollo que hace la conciencia de sí misma, al menos desde este punto de vista puramente conceptual. Sólo en un segundo momento haré referencia a la perspectiva de la conciencia misma y la primera experiencia que hace: la dialéctica del amo y el siervo. Como se ha dicho ya, en la *Autoconciencia* la conciencia va a comenzar la experiencia de sí misma como lo verdadero, como el objeto de su saber:

En los modos de certeza que preceden [Certeza sensible, Percepción y Entendimiento] lo verdadero es para la conciencia algo distinto a ella misma. Pero el concepto de ese algo verdadero desaparece en la experiencia de él; el objeto no muestra ser en verdad como era de un modo inmediato *en sí*, [...] sino que este *en sí* resulta ser un modo en el que es solamente para otro [...] Pero ahora ha nacido lo que no se producía en estos comportamientos anteriores: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero. (FE: 107)<sup>2</sup>

En las figuras de la *Conciencia* la verdad está siempre referida a un mundo por fuera de la conciencia misma del que depende, en última instancia, la certeza que la conciencia pudiera tener de su verdad; se trata de encontrar la *representación* verdadera de ese mundo. Dicha representación, sin embargo, resulta siempre fallida en su experiencia, pues el mundo al que está referida depende siempre de algo distinto de sí mismo: es lo que es únicamente *para otro*, no *en sí* mismo. La certeza se disuelve siempre en algo distinto del mundo, es decir, en algo diferente del objeto que constituye su verdad. El resultado de las figuras anteriores

---

<sup>2</sup> En las citas mantendré siempre las cursivas para expresar los énfasis puestos por el autor y subrayaré los pasajes sobre los que yo quiero hacer énfasis. Los textos incluidos entre corchetes corresponden a adiciones o aclaraciones mías, y no del autor al que esté citando. Las citas de la *Fenomenología* [FE] son de la traducción de Wenceslao Roces con algunas modificaciones que he introducido cuando lo he considerado necesario.

terminó por mostrar, en cada caso, que lo que para la conciencia se consideraba como un saber de lo otro debía referirse en realidad a un saber de sí mismo; y este saber debe ser ahora precisamente acerca de aquello que hace que el mundo sea lo que es para el sujeto, es decir, acerca de la estructura o la manera en la que ese sujeto “toma” el mundo. La conciencia es ahora autoconciencia, conciencia de su propio *ser conciencia de* algo más.

Esta autoreferencia de la forma en la que se es conciencia, sin embargo, no puede ser entendida como un movimiento puramente teórico acerca de la manera en la que se conoce; no se trata de un análisis de los fundamentos de una teoría sobre el conocimiento o sobre la manera en la que se aprehenden o representan los objetos del mundo que se presentan a la conciencia. Durante el paso de la conciencia por el mundo se ha hecho patente que la manera en la que se refiere a los objetos no puede tampoco depender únicamente de lo que sucede del lado del sujeto, si bien tiene en éste un momento fundamental. Así, no es mediante un análisis de la manera en la que funcionan las estructuras sensoriales, perceptuales o cognoscitivas del sujeto, como se podrá alcanzar la verdad de la autoconciencia; una teoría tal podría incluso prescindir del mundo mismo para refugiarse en el sujeto como si éste se encontrara por fuera, aparte de él. Sin embargo, una división tajante de este estilo ha sido ya desechada en el mismo momento en el que se establece la dependencia de una y otra parte como resultado de las figuras de la *Conciencia*. Más propiamente, lo que se deja entrever aquí es una pertenencia palpable de la conciencia a ese mundo que la convierte en inseparable de éste y, en cierto sentido que deberá ser explicado, dependiente de él. Así, si bien es cierto que la nueva verdad de la conciencia, la de la autoconciencia, es la referencia de aquella a sí misma, ello no significa que se trate entonces de evitar el mundo; de hecho, tal cosa se muestra claramente imposible: la conciencia sólo puede retornar a sí contando con la mediación de un mundo que le es inseparable: “[...] la autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el *ser otro*” (FE: 108).

Desde un punto de vista general, la superación de la figura de la *Conciencia* está determinada entonces, en primera instancia, por el hecho de que se hace importante evitar una distinción absoluta entre un sujeto que conoce y un objeto que es conocido por éste,



incluso si dicha separación no ha sido del todo patente para la conciencia misma. Sin embargo, la importancia que cobra el evitar esta distinción pasa más profundamente por la preocupación por superar una manera particular que tiene la conciencia de relacionarse con el mundo, a saber, mediante la pura contemplación de éste; la separación fuerte entre uno y otro, aún inconsciente, supone como única manera de conexión la representación que el sujeto pueda hacerse del objeto, y, en este sentido, la imposibilidad de que esta actividad llegue a modificar o determinar fuertemente uno de los dos extremos: “representar”, en este sentido, podría entenderse como “reflejar”, como una especie de captura que no deja huella, pero que tampoco incide en lo representado. Así, si bien la superación de la distinción total entre sujeto y objeto se refiere en primer lugar a la vuelta de la conciencia hacia sí misma, implica ya en Hegel inmediatamente una conexión y mutua influencia entre ambas partes<sup>3</sup> que ya no se va a abandonar en el camino que sigue la experiencia de la conciencia durante la *Fenomenología*. Superando esta visión contemplativa o representacionista de la relación se alcanza entonces un nuevo tipo de relación a la que podría denominarse simplemente “práctica”, que va más allá de un acercamiento teórico al mundo aunque de cierta manera lo incluye.<sup>4</sup>

Lo práctico, en este nuevo momento, se muestra como una manera de referirse e interactuar con los objetos del mundo que no se daba en las figuras anteriores: se trata de *actuar* con ellos, de utilizarlos, de valerse de ellos de alguna manera, incluso si esta utilización se da epistemológica o teóricamente. El énfasis se pone entonces del lado de la actividad y ya no de la inactividad de la contemplación. Esta actividad, entre otras cosas, supone la posibilidad de beneficiarse de este mundo usufructuándolo, aprovechando o explotando sus condiciones para la propia utilidad de la conciencia.<sup>5</sup> A partir de todo lo que se ha dicho va

---

<sup>3</sup> Esta mutua influencia, o lo que he llamado la imposibilidad de una distinción fuerte entre sujeto y objeto, no significa, en todo caso, una indistinción absoluta. Como se verá pronto, la conciencia debe terminar por aceptar que la separación todavía existe, y es en esa medida en la que busca llegar hasta sí misma a través del mundo.

<sup>4</sup> De acuerdo con esto, según Pinkard: “With the collapse of that idea [the idea of a merely apprehending subject], however, an alternative picture of the subject has emerged – namely, that of a practical, living subject who deals with objects in terms of his cognitive capacities and for whom his concepts are more like *tools* with which he can deal with his environment” (Pinkard 1996: 48).

<sup>5</sup> La manera en que la conciencia presenta este tipo de relación utilitaria con el mundo está ejemplificada en un tipo de experiencia como la del trabajo, a la cual se hace referencia en el texto de Hegel dentro de la dialéctica del amo y el siervo. Esta experiencia, sin embargo, parece referirse sobre todo a objetos inanimados, mientras que, como se verá, la manera en la que se desarrolla el concepto de la autoconciencia

a poder verse que ésta es la manera que tiene la conciencia de enfrentarse al mundo en un primer momento, y esta actitud fundamental va a permitir seguir con cuidado todos los movimientos de la figura, determinados esencialmente por ello: la autoconciencia “es, en general, *apetencia* [*Begierde*]<sup>6</sup>” (FE: 108).

Por más de que hasta este momento se haya hecho énfasis en el aspecto necesariamente “mundano” de la conciencia, no se debe olvidar que toda esta reflexión está hecha siempre desde la perspectiva de un fenomenólogo que conoce ya el camino de la experiencia, que “entiende” lo que está en juego aquí. Así, si bien para él tal situación es evidente, la conciencia, que es la que se encuentra en este momento en medio del camino, ve las cosas de una manera distinta. Para ella, lo que se ha logrado superar es la idea de que lo verdadero se encuentra por fuera de ella misma y, en esa medida, su paso por el mundo tiene como único objetivo un retornar a sí misma a partir de él:

[...] por consiguiente, el mundo sensible es para ella una subsistencia, pero una subsistencia que es solamente *manifestación* o diferencia, que no tiene *en sí* ser alguno. Pero esta contraposición entre su fenómeno y su verdad [la distancia entre el mundo sensible y el objeto que es ahora la verdad, la conciencia misma] sólo tiene por su esencia la verdad, o sea la unidad de la conciencia consigo misma [el retorno a sí]; esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia; es decir, que esta es, en general, *apetencia*. (FE: 108)

Como ya he señalado, la verdad de la autoconciencia es la unidad consigo misma que supone el volver a sí a partir de lo que ella no es. Lo esencial para ella es esa unidad que supondría el retorno, de tal forma que los momentos intermedios que le permiten llegar a ello son considerados como inesenciales, prescindibles, superables. Hegel define “apetencia”, un párrafo más adelante, como “la autoconciencia [...] que es simplemente para sí y que marca de un modo inmediato su objeto con el carácter de lo negativo” (FE:

---

que se está describiendo se centra en una noción de *apetencia* cuyos objetos son lo que Hegel llama *vida*, es decir, al menos, objetos animados. En este sentido, la completa apreciación de la relación con el mundo no es del todo posible en el concepto puro de la autoconciencia, pues no se desarrolla por completo una relación de tipo instrumental. De todas maneras, también en la relación con las demás conciencias la autoconciencia intentará primero un acercamiento utilitario.

<sup>6</sup> He decidido mantener la traducción de este término por *apetencia*, como lo hace Roces, a pesar de la sugerencia de Hyppolite (cf. 145s) de utilizar el término *deseo*, basándose en la idea de que este término involucra más elementos que el primitivo *apetito*, con el que se confunde en un principio pero del que luego se separa claramente. Como espero mostrar más adelante, el carácter de la autoconciencia en este momento está dado siempre por esta característica puramente “primitiva”; el cambio que puede verse de la necesidad que tiene de referirse al mundo, ese deseo de lo espiritual que es más que un primario apetito sensual, se presenta sobre todo en la perspectiva del *para nosotros*.

109). Es precisamente esta manera que tiene la conciencia de enfrentarse ahora al mundo lo que Hegel quiere recoger con el término *apetencia*, que expresa una cierta necesidad de un objeto que, inmediatamente, se deja ver como la negación del mismo: la utilización de tal objeto se entiende sólo como momento que debe superarse porque no es él el fin mismo de la acción. En el apetito, el fin último de la relación que se establece con el objeto no es éste, sino la posibilidad de volver con ello al sujeto y saciar su apetencia. Sin embargo, se entiende también en qué sentido necesita el objeto y por qué ya no se puede prescindir de él: se trata de un ir siempre más allá de éste que debe pasar necesariamente por él, pero que debe considerarlo al mismo tiempo como superable y, en algún sentido extremo, prescindible.

¿Cómo entender este carácter de “lo negativo” que la conciencia le da al mundo? No se trata, por supuesto, de una simple omisión o un pasar por alto algo a lo que no se debe atender; por el contrario, la manera como se ha desarrollado esta noción de la apetencia muestra la importancia que tiene el mundo dentro de la posibilidad de la conciencia de volver a sí misma: sin tal objeto, el retorno simplemente no se alcanzaría. Sin embargo, al mismo tiempo, la conciencia “marca” al objeto con la señal de lo negativo. En efecto, su manera de valerse de él sólo puede funcionar en tanto se lo anule: la necesaria negatividad con respecto al mismo debe entenderse como un ansia de poseerlo, utilizarlo, consumirlo y superarlo (traspasarlo) con vistas a retornar a sí misma. Es únicamente esta manera de entender la relación con el mundo la que permite comprender y asegurar la necesidad de la independencia que tiene la conciencia de él. La conciencia, “que es simplemente *para sí*”, es decir, que entiende y postula su verdad como determinada únicamente por sí misma y no por algo exterior (y que es entonces, por ello, *en sí misma*), postula su independencia a partir de una necesaria negación de la independencia de lo otro.<sup>7</sup> Los objetos, animales y plantas utilizados en esta primaria manera de la apetencia, que puede interpretarse, por ejemplo, como *consumo*, no tienen ni pueden tener una verdad en sí mismos o una necesidad por fuera del mecanismo de utilización en el que la conciencia los ha

---

<sup>7</sup> “La conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado *para ella con el carácter de lo negativo*, y el segundo, precisamente *ella misma, que es la verdadera esencia* y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero. La autoconciencia se presenta aquí como el movimiento en el cual esta contraposición se supera y deviene la igualdad de sí misma consigo misma” (FE: 108).

introducido; de tenerla, este mundo se presentaría también, en algún sentido, como un *para sí*, con el mismo “derecho” a autodeterminarse o a reclamar parte de la verdad que la conciencia reclama únicamente para sí misma. El mundo es únicamente lo que es para la conciencia: debe depender de ésta completamente y recibir de ella su única determinación, pues de no ser así se destruiría una vez más la verdad de la conciencia.

En esto consiste la imagen que tiene la conciencia en su interpretación del carácter del mundo con respecto a ella, a saber, como el simple objeto de la apetencia. Con ello se muestra el punto de partida de la figura de la *Autoconciencia*, tal y como se ha descrito. Sin embargo, desde una perspectiva distinta a la de la conciencia misma, este mundo debe interpretarse de otra manera. Para Hegel:

El objeto, que para la conciencia es lo negativo, es a la vez, para nosotros o en sí, algo retornado a sí mismo, como por su parte lo ha hecho la conciencia. A través de esta reflexión, en sí mismo, el objeto ha devenido vida. Lo que la autoconciencia distingue de sí misma como lo que es tiene también en sí, en cuanto se lo pone como lo que es, no sólo el modo de la certeza sensible y de la percepción, sino que es ser reflejado en sí mismo, y el objeto de la apetencia inmediata es algo vivo. (FE: 108s)

Así, desde el punto de vista del *para nosotros*, en el mundo sucede lo mismo que ha sucedido en la conciencia al entrar en la *Autoconciencia*: un retorno hacia sí mismo, una “reflexión” que Hegel interpreta como el surgimiento de la *vida*: “el objeto de la apetencia es algo vivo”. La aparición del concepto de *vida* sólo puede ser entendida como un resultado directo de la experiencia que se hizo en la figura del *Entendimiento* en relación con la construcción del mundo al que se enfrenta la autoconciencia, y que pone de presente el paso a una consideración práctica y ya no únicamente teórica. Como resultado de la experiencia hecha, el mundo se presenta al entendimiento como una totalidad que incluye en sí, de manera no indiferenciada o simple, toda alteridad y diferencia posible, pero que al mismo tiempo, por otra parte, es la diferencia misma, el separarse de todo lo distinto. Hegel recurre al concepto de *vida* para mostrar los dos aspectos (y la mutua necesidad entre ellos) con los cuales es necesario caracterizar aquello que es tanto la totalidad (unidad, infinitud) como sus partes (diferencia, finitud, oposición). El entendimiento llega a la conclusión de que ninguna de las dos categorías propuestas puede ser puesta a funcionar sin la existencia

y funcionamiento de la otra, y de que el mundo que surge de esta mutua necesidad sólo puede ser vida. En palabras de Hyppolite:

La filosofía general de la vida es el resultado de un doble movimiento: el que va desde la unidad de la vida (*natura naturans*) a la multiplicidad de las formas vivientes o de las diferencias (*natura naturata*) y el que parte de las formas distintas para volver a encontrar en y por ellas esa misma unidad. Esos dos movimientos se confunden en el proceso vital, de suerte que la escisión de lo uno es un proceso de unificación en el mismo sentido en que esa unificación es un proceso de escisión. (139)

El comentario final de Hyppolite es fundamental: la vida sólo puede ser entendida como un proceso, un ciclo constituido por los dos momentos fundamentales a los que se ha hecho referencia, a saber, “la *subsistencia* de las figuras *independientes*” y “la *sujeción* de aquella subsistencia bajo la infinitud de la diferencia” (FE: 110). Es el movimiento vuelto a sí mismo del ciclo lo que permite entender por qué afirmaba Hegel en primer lugar que el mundo, lo otro de la conciencia, es, *para nosotros* o *en sí*, algo reflejado en sí mismo. La autoconciencia se va a enfrentar a un mundo que es, como se mostrará a continuación, tan independiente como ella, pero que es abordado desde lo puramente negativo, como si su única existencia dependiera de la de la autoconciencia, que es lo único que puede reclamar, por ahora, el momento del *para sí*. Hegel dice al respecto que la autoconciencia “es la unidad *para la que* es la unidad infinita de las diferencias; pero ésta [la vida] es solamente esta unidad misma, de tal modo que no es al mismo tiempo [una unidad] *para sí misma*” (FE: 109). Así, la unidad de la vida debe interpretarse más como un *género simple*, aquella categoría que, siendo completa en sí, no se sabe todavía como tal y no puede verse aún como vida o como género. Sólo la autoconciencia sería capaz de tomarla como unidad, pero se toma a sí misma como el fundamento de tal unidad, como el momento de la vida en el que esas múltiples diferencias adquieren una identidad absoluta, simple (cf. FE: 111). La contraposición entre uno y otro momento va a constituir el hilo de la construcción del concepto de la autoconciencia en tanto esa vida debe ganar el lado del *para sí* que se le escapa hasta el momento.

Como se ha dicho, incluso si la vida no es aún *para sí*, es “algo que retorna a sí mismo.” En su análisis, Hegel propone tres características de esta vida, a saber, infinitud, independencia y temporalidad: “La *esencia* es la infinitud como el *ser superado* de todas las diferencias.

[...]; la *independencia* misma, [es aquella] en la que se disuelven las diferencias del movimiento; [y] la esencia simple del tiempo, que tiene en esta igualdad consigo misma la figura completa del espacio” (FE: 109). La unidad, caracterizada de esta manera, debe tener como momento fundamental, entonces, la *independencia* (fundamentada por las otras dos características), el carácter autónomo que tiene la vida frente a sus partes, a pesar de no saberlo aún. Ramón Valls Plana interpreta esclarecedoramente esta característica así:

La independencia de lo vivo nos indica su carácter autónomo, el realizarse desde sí mismo y no desde otro. En cuanto esta independencia es un carácter de la vida universal, Hegel especifica que las diferencias (entiéndase órganos distintos del viviente o individuos de una especie) se disuelven. Es decir, que estos miembros separados no gozan de una independencia absoluta, sino que su independencia deriva y está al servicio de la totalidad universal. Éste es el punto que va a ser decisivo en el desarrollo ulterior. (Valls Plana: 93)

El mundo como vida que ha devenido de la experiencia de la conciencia en el *Entendimiento* es entonces independiente; si la autoconciencia puede verse como algo *vivo*, un individuo que hace parte de la totalidad podría tomarse como algo incluso más independiente que la autoconciencia, en el sentido anotado por Valls Plana. Por supuesto, ésta no sabe aún nada de ello, ni del hecho de que este mundo es *en sí* vida, ni de la independencia del mismo en tanto unidad de las diferencias o partes de sí. En última instancia, ignora por completo que su propia independencia, como conciencia, pasa por la independencia de esa unidad de la que es parte inseparable, pero, como lo sugiere Valls Plana, en ello radica ya el lugar hacia el cual se dirige todo el recorrido que ha realizado hasta este momento: la autoconciencia sólo experimentará su independencia en tanto, y en el momento en el que, sea capaz de reconocer la de su objeto, en tanto supere el estadio primario de postularse como lo único independiente, como la unidad, como aquello en lo cual confluye el resto del mundo. Cuando ello se lleve a cabo, la unidad de las diferencias, que es la vida, pasará a ser también *para sí* en una autoconciencia, es decir, a interpretarse como aquello que no sólo es género, sino que también se sabe como tal. Con ello se debe buscar también la superación de una concepción tendiente a la universalidad simple, entendida como aquella en la que se niega y supera toda particularidad del objeto; es precisamente ésta la manera primaria como la autoconciencia se comportará con respecto al mundo en su experiencia: el mundo, los otros, los objetos, etc., se toman como particulares sin existencia real, incluidos y absorbidos absolutamente por la autoconciencia que se ve a

sí misma como lo único con un derecho real. La búsqueda de la certeza de sí y de la independencia por parte de la conciencia, sin embargo, está condicionada de tal manera por el objeto que aquello que se creía fácil en un principio va a dar muestras de no serlo tanto. La manera en la que se ha descrito la apetencia, que es la forma primaria de enfrentarse al mundo, deja ver ya la extrema necesidad que tiene de éste la conciencia, necesidad que va a terminar por hacerla dependiente de él:

La independencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la superación de este otro; para que esta superación sea, tiene que ser este otro. Por tanto, la autoconciencia no puede superar al objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello, lo reproduce así, como reproduce la apetencia. Es, en realidad, un otro que la autoconciencia, la esencia de la apetencia; y gracias a esta experiencia ha devenido para ella misma esta verdad. (FE: 112)

La apetencia no parece suficiente para liberar a la conciencia porque implica siempre el hecho de ser un *deseo de*, y en esta medida se reitera la dependencia que se tiene del objeto, y la independencia de éste; la verdad estaría entonces por fuera de la conciencia. El problema parece agravarse si se tiene en cuenta, además, que la apetencia jamás se calma, sino que antes bien se “reproduce” gracias a la dependencia de este objeto, pues no hay forma de que su satisfacción sea final. La conciencia desea un objeto y lo desea siempre, eternamente, en tanto su actitud negativa (su destrucción del mismo) la hace buscar siempre otro nuevo y depender así de esa búsqueda infinita. El consumo en su negatividad, por ejemplo, acaba con la existencia del objeto consumido pero no la supera por ello: necesita de uno nuevo qué consumir, al cual remitirse de la misma manera, y así indefinidamente. La conciencia necesita del objeto, pero al mismo tiempo, por las características tanto del apetito como del objeto, lo consume por completo. Es esta contradicción la que impide su ansiada independencia.

Ahora bien, vale la pena detenerse en el análisis de tal contradicción con cuidado. La verdad de la autoconciencia implica la superación del objeto para volver a sí misma. La manera esencialmente práctica en la que tal autoconciencia se presenta y enfrenta al mundo tiene el carácter esencial de la apetencia, tal y como se ha explicado, y ello implica una relación con el objeto puramente negativa. Sin embargo, lo que realmente interesa a la conciencia en este momento es que tal objeto sea, en general, negado, y que tal negación

pueda hacerse entonces parte de ese universal simple que es la autoconciencia; que pueda, en algún sentido, ser asimilado del lado del sujeto mismo. Así, la contradicción podría ser enunciada en los siguientes términos: el objeto debe existir y mantenerse para poder constituir el tránsito de la autoconciencia hacia sí misma, pero, al mismo tiempo, debe ser negado, superado.<sup>8</sup> Es necesario notar aquí que si esta negación del objeto se hace por parte de la conciencia, se estaría reproduciendo el esquema de la dependencia absoluta que está a la base de la apetencia y el consumo como su primera manifestación. Lo que se deja ver aquí, del lado de la conciencia, es que ésta impone al mundo arbitrariamente esa verdad de sí misma que se supone que quiere alcanzar: no es que el mundo dependa realmente de ella, sino que ésta lo toma y lo manipula como si fuera así. Negando los objetos del mundo los obliga a ser solamente para ella, y con eso no hace sino poner en duda la legitimidad de sus propias pretensiones. Para hacerlas entonces legítimas se necesitaría de un objeto que no se deje consumir, que no se deje manipular o modificar con vistas al objetivo de la autoconciencia, y que no permita la reproducción infinita del apetito de la que he hablado. Sin embargo, es necesario mantener el carácter de la negación de ese objeto, pues ésta es la primera condición de la verdad de la autoconciencia. La conclusión de Hegel, que permitiría superar la contradicción, es bastante clara:

Por razón de la independencia del objeto, la autoconciencia sólo puede, por tanto, lograr satisfacción en cuanto que este objeto mismo cumple en él la negación; y tiene que cumplir en sí esta negación de sí mismo, pues el objeto es en sí lo negativo y tiene que ser para otro lo que él es. En cuanto que el objeto es en sí mismo la negación y en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia. (FE: 112)

Pueden establecerse en esta condición dos puntos fundamentales. En primer lugar, el carácter de lo negativo podría ser mantenido, evitando la contradicción planteada, en un objeto que sea capaz de cumplir en él mismo la negación. Pero, en segundo lugar, si en ese proceso el objeto mantuviera de todas maneras su independencia, es decir, no se dejara consumir de ninguna manera, éste sólo podría interpretarse como otra conciencia, en el mismo sentido en el que lo es la primera. En última instancia, Hegel está afirmando, a partir de estas dos consideraciones, que sólo una conciencia sería capaz de realizar la negación de

---

<sup>8</sup> Esta formulación me parece más adecuada que la que propone Valls Plana: “Por un lado [el mundo] tiene [...] que ser nulo, por otro lado tiene que ser algo” (109), ya que no se trata simplemente de la “nulidad” o negatividad de ese objeto, sino también del énfasis en la parte activa de tal nulidad: el objeto debe ser negado, no sólo debe ser negativo.



sí misma, y que la pretensión de la autoconciencia, desde el punto de vista del concepto, sólo podría verse legitimada por otra autoconciencia a la cual se enfrentara.<sup>9</sup>

Con respecto al primer punto señalado, debe notarse que los objetos de ese mundo que se ha caracterizado como *vida*, es decir, lo *vivo*, sólo pueden ser negados por la acción de algo distinto de ellos mismos, a saber, por una autoconciencia u otro objeto vivo que lo consuma, o por la *vida* misma, ese mundo que lo conmina a destruirse de manera *natural*, muriendo o sacrificándose. En ambas situaciones es imposible decir que es este objeto mismo quien produce la negación en sí: se trata de la muerte efectuada por de otro o de una destrucción instintiva o natural que es impuesta por el género mismo y no por él como individuo. Sólo otra autoconciencia, igual a la primera, es capaz de ejercer la negación de sí misma voluntariamente, de tal manera que debe ser interpretada como algo por fuera de lo meramente natural u orgánico. A su vez, en relación con el segundo punto de la cita de Hegel, sólo otra autoconciencia sería capaz de mantener su independencia real, es decir, de no dejarse consumir del todo.

Este último comentario merece una explicación cuidadosa. Es posible imaginar fácilmente una situación en la que lo anterior no pueda aceptarse: por más de que “un objeto” pueda postular y mantener su estatus de autoconciencia, siempre es posible que otra destruya o niegue tal tipo de vida, matándolo o dominándolo hasta el punto de la esclavitud. Sin embargo, considero que no puede afirmarse que este tipo de acción constituya la negación de ese algo en tanto autoconciencia: en el momento en que se lleve a término la destrucción, lo que se está negando es una *vida* en un sentido primario, un objeto que debe ser entendido como puramente orgánico (sus órganos, por ejemplo, que en el momento de la muerte cesan de funcionar). Al objeto que se le da muerte de esta manera se lo está matando en tanto puro ser vivo, pero *no se está vulnerando su carácter de autoconciencia*. En el caso en el que se lo llegue a dominar, la conciencia ha fallado en reconocer la

---

<sup>9</sup> Aquí es necesario hacer una aclaración fundamental. El hecho de que podamos afirmar esta conclusión con respecto a aquello que “necesita realmente” la conciencia en este momento, no implica en lo absoluto que dicha necesidad sea conocida para ésta. Este “objeto idóneo” que se está tratando de describir es apenas una construcción conceptual *para nosotros* que sólo podrá ser patente para la conciencia una vez haya realizado la experiencia correspondiente. La conciencia va a pasar por la búsqueda de objetos distintos de éste, porque no puede saber desde el principio qué es lo que necesita para volver realmente a sí misma.

condición de autoconciencia del objeto<sup>10</sup>, poniéndola ahora en un lugar más cercano al de la vida orgánica. El carácter de autoconciencia se refiere a un tipo de condiciones distintas e irreductibles a eso puramente material u orgánico, y es en ese sentido en el que puede entenderse por qué el objeto que es capaz de negarse a sí mismo puede mantener su independencia: las condiciones más “espirituales” (por oposición a una más materiales) son “inconsumibles”, innegables, insuperables; no pueden asimilarse sin más a ese universal simple de la autoconciencia, ni ponerse por sí solas al servicio absoluto de la verdad de la misma. Mantienen por ello, de ser legítimas, su independencia: “el objeto de la autoconciencia [por oposición a lo “solamente vivo”] sigue siendo igualmente independiente [*selbständig*] en esta negatividad de sí mismo; y de este modo es para sí mismo género, fluidez universal en la peculiaridad de su propia distinción; es una autoconciencia viva” (FE: 112). No se trata entonces únicamente de asegurar la negación en sí mismo, sino que es necesario que, con ello, el objeto sea capaz de mantener también su independencia, alcanzar su *ser para sí*; en la conjunción de ambas condiciones será tomado el objeto necesariamente como otra autoconciencia enfrentada a la primera.

Es precisamente aquí donde surge el problema de la necesidad fundamental del otro. El verdadero objeto de la autoconciencia, aquel que se va a mostrar mediante la experiencia como lo que realmente podría fundamentar su reflexión, su vuelta a sí misma, no puede ser nada distinto de otra autoconciencia que se encuentre en una situación similar a la suya: “*La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*” (FE: 112). En tanto se refiera a un mundo meramente orgánico en el que la vida se entienda como compuesta por *objetos vivos* y en tanto se comporte con respecto a aquél basada en su manera primaria y orgánica, representada en la figura de la apetencia, la conciencia terminará por fracasar siempre en su intento y no podrá alcanzar nunca la verdad de la autoconciencia. La conciencia deberá sumar a esta apetencia solamente material un deseo que podríamos llamar entonces “espiritual”, es decir, la necesidad de otra autoconciencia que se niegue a sí misma y que, con ello, se mantenga independiente precisamente en esta

---

<sup>10</sup> Sin embargo, podría también decirse que es el objeto el que ha fallado en mantener su condición de autoconciencia, y que la conciencia que se enfrenta a él no puede sino tomarlo como un objeto solamente orgánico si éste mismo no ha sido capaz de mostrarle que no lo es. Estas dos maneras de interpretar lo que sucede serán relevantes al momento de analizar una experiencia fallida del reconocimiento como lo es la del amo y el siervo.

negación de sí. Este movimiento aparentemente paradójico (negarse y, en ello, ser independiente) será interpretado por Hegel, como se verá más adelante, a partir de lo que él llama el “movimiento del mutuo reconocimiento entre autoconciencias”, reconocimiento que va a dar la pauta que permite mostrar la verdadera naturaleza y necesidad de la presencia y relación con lo otro para la descripción del concepto de la autoconciencia: ésta siente ahora un deseo de ser reconocida, en tanto autoconciencia, por otra, y esa necesidad superaría la manera en la que aborda el mundo en un principio.<sup>11</sup>

Lo que se ha hecho hasta ahora es introducir la necesidad de la aparición de la alteridad dentro de aquello que compone el concepto de la autoconciencia, cosa que será patente en el momento de la experiencia. En efecto, es sólo una autoconciencia como objeto la que permitiría guardar el momento necesario de la negación del objeto y de su simultánea independencia: si el objeto realiza esa negación en sí mismo se mostrará como independiente. Sin embargo, antes de describir el movimiento del reconocimiento como concepto mismo de la autoconciencia será necesario referirse rápidamente al papel que juega ese “cumplir la negación en sí mismo”, condición de la cual partirá todo el desarrollo ulterior en tanto explica la diferencia de ese nuevo objeto con el que era simplemente *vida* y en tanto muestra porqué se hace necesaria una autoconciencia para otra autoconciencia.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Es fundamental, una vez más, señalar el carácter de toda esta reflexión. George y Pinkard, entre otros, interpretan ese deseo de reconocimiento como aquello que debe surgir como el nuevo propósito con el que la conciencia sale al mundo; se interpreta el movimiento ya a partir de ese sujeto que sabe que lo que necesita para poder postularse a sí mismo como su verdad es que sea reconocido por otra autoconciencia en el mundo. Con ello, no sólo se hace consciente un nuevo deseo sino que se postula ya un nuevo objeto deseado: en vez de una simple *vida*, se requiere una *conciencia viva*. Así, la conciencia saldría al mundo buscando ese sujeto que sea capaz de proveerle el reconocimiento (*cf.* Pinkard 1996: 51s, 55s; George: 55s). Quisiera señalar que difiero totalmente de esta posición. La conciencia no sabe aún de este movimiento, o de que su concepto está indisolublemente ligado al movimiento del reconocimiento, y de hecho se comporta contrariamente a ello. Aunque puede decirse que busca un objeto que sea capaz de reconocer su pretensión de verdad, el lugar privilegiado en el mundo que ésta cree tener (y es en este sentido primario en el que puede hablarse de un deseo de reconocimiento), sería apresurado decir que sale al mundo buscando una forma mutua de reconocimiento, o que esta experiencia sólo pueda tener lugar en la relación con otra autoconciencia que necesite mantener las mismas pretensiones que la primera. Como espero mostrar más adelante, es precisamente el hecho de que las primeras experiencias de la conciencia muestran que la relación inicial que se tiene con el otro está basada en la búsqueda de una superación de éste (ya sea en términos de muerte o de dominación, formas de negación del carácter de autoconciencia del otro), lo que hace que se fracase rápidamente y que de ninguna manera pueda hablarse de reconocimiento mutuo. Así, aunque la autoconciencia busque ser reconocida, este deseo no involucra en un principio la búsqueda de otras conciencias que mantengan, a su vez, su independencia y legitimidad.

<sup>12</sup> La discusión que sigue no da cuenta completamente del problema en torno a la manera en que esta “negación en sí mismo” puede ser entendida. Voy a volver a ello en el tercer apartado de este capítulo, pues

La necesidad de superación del primer tipo de objeto es clara: mientras se trate de un objeto en el sentido sólo orgánico, lo que parece estar haciendo la conciencia es imponer al mundo su propia manera de ver las cosas, su verdad, pero la respuesta de aquél deja ver la sugerencia de que esa pretensión que tiene la conciencia no es en lo absoluto legítima; el mundo se resiste todo el tiempo, violentamente incluso, a fundamentar la independencia y superioridad del sujeto; los objetos de consumo sólo se rinden mediante la violencia contra ellos, y se agotan pronto: terminan por hacer dependiente a la conciencia y no al revés. A partir de ello se comienza a ver la necesidad que tiene el sujeto de un objeto del mundo que sea capaz de ratificar y fundamentar su pretendida independencia, pero no porque sea forzado o violentado a ello (como ocurre con lo más primariamente *vivo*), sino que lo haga *voluntariamente*; y sólo así podrá verse la verdad de tal independencia, la legitimidad, y no la compulsión a ello. Esto, por supuesto, sólo podrá llevarlo a cabo un objeto que pretenda ser a su vez independiente: otra autoconciencia; un objeto que realice por sí mismo esa negación que antes pretendía realizar, desde afuera, la otra conciencia, con el fin de obligarlo a sustentar su superioridad. Si no es la conciencia la que niega lo otro, no habría razón para pensar que se lo está obligando a aceptar algo que no considera legítimo. Con ello se alcanzaría, por fin, un mundo caracterizado de tal manera que es capaz de sustentar esa pretensión de independencia en vez de resistirse violentamente a ella; pudiendo actuar de otra forma, pudiendo oponerse a la autoconciencia, los seres que habitan este mundo deciden no hacerlo.

Se llega de esta manera a la postulación del concepto de la autoconciencia, que comporta los elementos alrededor de los cuales he estado discutiendo y que, en el análisis de Hegel, es conectado directamente con el de reconocimiento: “La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce. El concepto de esta unidad de la autoconciencia en su duplicación, de la

---

considero que la forma en la que sea entendida esta negación determina por completo la concepción que se tiene de la alteridad, discusión que en este punto desviaría la atención del camino que lleva hasta el concepto puro de reconocimiento. A pesar de tener que separarlos, por supuesto, ambos acercamientos se encuentran absolutamente conectados. Sin embargo, la discusión se va a proyectar también al a Reflexiones Finales, pues voy a mostrar cómo la respuesta definitiva a la pregunta por la “negación en sí mismo” debe pasar no sólo por el concepto, sino también por la experiencia del reconocimiento.

infinitud que se realiza en la autoconciencia, es una trabazón multilateral y multívoca [...]” (FE: 113). Sólo puede lograr la autoconciencia el retorno a sí misma en tanto medie la presencia y acción de otra autoconciencia que sea capaz de entenderla como tal, de asegurar sus pretensiones y llenarlas de contenido, y ha quedado claro ya que esto no puede ser llevado a cabo por otro tipo de *vida* distinto. Pero, y esto es lo fundamental de este movimiento, ese otro objeto capaz de *reconocer* sólo puede llegar a constituirse en autoconciencia si recibe exactamente el mismo trato y si, por ello, es a su vez reconocido en el mismo movimiento. Por otra parte, sólo estando constituida como autoconciencia puede garantizar un reconocimiento legítimo de lo otro.<sup>13</sup> Así, como se ve,

[l]a primera autoconciencia no tiene ante sí el objeto tal y como este objeto sólo es al principio para la apetencia, sino que tiene ante sí un objeto que es independiente y que es para sí y sobre el cual la autoconciencia, por tanto, nada puede para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él. El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. (FE: 114)

Lo que se exige aquí, entonces, para que se pueda hablar efectivamente de autoconciencia y de reconocimiento, es un juego doble de (al menos) dos autoconciencias, según el cual no es posible otorgar a una el reconocimiento si *recíprocamente*, pero además de manera *simultánea*, éste no se otorga de vuelta. Se trata de un “doble hacer”, de un movimiento mediante el cual es posible recibir y otorgar aquello que se necesita para poder determinarse completamente. Este proceso está descrito al principio del primer apartado de la sección A del texto de Hegel mediante lo que él denomina “los tres dobles sentidos” (cf. FE: 113s). El primer momento expresa una indiferencia absoluta entre el yo y lo otro: la primera autoconciencia se pierde en la segunda, porque allí está su esencia; pero, a la vez, se reconoce absolutamente en ella, de tal forma que es tanto *yo* como *lo otro*. Precisamente por esto, en un segundo momento, la primera autoconciencia busca sobreponerse a tal indiferencia en lo otro, superando a la segunda; pero ello, gracias al primer momento, termina por hacerla superarse también a sí misma. Esta superación de lo otro, que es también de sí misma, la hace, sin embargo, volver a sí en un tercer momento, lograr la independencia deseada, pero sólo en tanto esta primera autoconciencia hace lo mismo en la segunda: la arroja también a su independencia mediante la superación de la indistinción. Todo este

---

<sup>13</sup> De hecho, el aspecto voluntario de la legitimación por parte del objeto no es posible sin este nuevo aspecto de la mutualidad del movimiento. Sólo puede llegar a reconocer algo que es, a su vez y en el mismo proceso, reconocido por otro.

proceso debe verse como un espejo de lo que sucede también en esa segunda autoconciencia, pues ella debe pasar a su vez por estos mismos momentos. En efecto, en cada uno de ellos se ve cómo es necesaria una acción recíproca, un reflejo necesario en cada una de lo que sucede en la otra.

Es necesario notar cómo este proceso que se ha descrito sólo puede tener lugar una vez la autoconciencia haya superado la manera en la que interpreta su relación con el mundo como resultado de haber abandonado el estadio de la *Conciencia*. En efecto, lo que anteriormente sólo podía verse como una postulación inmediata de sí misma como fundamento de la verdad, se puede mostrar ahora como un desarrollo mucho más complejo que no puede quedarse en la inmediatez o en la no distinción. Hegel reconstruye este proceso como lo que constituye cada uno de los momentos del concepto de la autoconciencia, y que sólo es posible una vez ésta ha desarrollado su relación con aquello exterior:

Sólo en estos tres momentos se ha cumplido el concepto de la autoconciencia: a) el puro yo no diferenciado es su primer objeto inmediato. b) Pero esta inmediatez es ella misma mediación absoluta, sólo es como superación del objeto independiente, o es la apetencia. La satisfacción de la apetencia es, ciertamente, la reflexión de la autoconciencia en sí misma o la certeza que ha devenido verdad. c) Pero la verdad de esta certeza es más bien la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia. (FE: 112)

Se presenta en primer lugar<sup>14</sup> una indiferencia absoluta, una indistinción que es el primer objeto de la autoconciencia; esta indiferencia está marcada por la universalidad simple de esa conciencia que es sólo *para sí*, que no toma al mundo como diferencia en ningún sentido, que niega todas sus particularidades. Sin embargo, como lo anota Hegel, la indiferencia de este primer aspecto se ve marcada por la diferencia misma, la inmediatez es mediación: la apetencia hace patente la particularidad como superior a tal universalidad imposible de asimilar, absolutamente diferente. Por último, sin embargo, esta mediación absoluta se deja interpretar, a la luz de duplicación de la autoconciencia, como la independencia profunda

---

<sup>14</sup> Esta distinción no debe ser entendida necesariamente en términos cronológicos, sino, más bien, en términos lógicos; de hecho, incluso la formulación de Hegel parece sugerir que no se dan “uno tras otro” temporalmente, sino que se desarrollan lógicamente a medida que el concepto va mostrando su profundidad.

que, no obstante, permite el reconocimiento recíproco de la diferencia, la vuelta de la conciencia a sí misma en una unidad que, sin embargo, acepta y comparte la diferencia.<sup>15</sup>

La conclusión se va mostrando cada vez más clara: “Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente” (FE: 115). Se ha llegado con ello a ligar directamente el concepto de la autoconciencia con lo que Hegel denomina el concepto puro de reconocimiento. El papel de la mediación es fundamental, porque es el que da cuenta de la mutua necesidad de las autoconciencias para retornar a sí mismas y alcanzar su verdad. El concepto de la autoconciencia, la idea de que “es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia”, sólo tiene sentido en tanto esa otra conciencia sirva como mediación entre la conciencia y sí misma; esa mediación, que es el reconocimiento, sin embargo, es única y exclusivamente posible si la primera es también mediación para la otra, en el mismo sentido y al mismo tiempo.

Todo este intrincado movimiento va a mostrar, en toda su complejidad, no únicamente lo que se ha llamado el concepto de la autoconciencia, sino, en el mismo sentido, el concepto del Espíritu:

Es una *autoconciencia para una autoconciencia*. Y solamente así es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro; el yo, que es el objeto de su concepto, no es en realidad *objeto*; y solamente el objeto de la apetencia es *independiente*, pues éste es la sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma. En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del espíritu*. (FE: 113)

En el prólogo a FE, como comienzo del itinerario que Hegel plantea para llevar a cabo el desarrollo de toda la ciencia de la experiencia de la conciencia, éste afirma: “[s]egún mi modo de ver, que deberá justificarse sólo con la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la

---

<sup>15</sup> Estos son, a su vez, los tres momentos del movimiento de la *Conciencia*: Universalidad, Particularidad y Singularidad (cf. *supra*: 15), pero son también desarrollados por Hegel, en torno a la manifestación de la voluntad como el “dominio” del derecho, en textos como los *Principios de la filosofía del derecho* (cf. FD: §5-7).

misma medida como *sujeto*” (FE: 15). Se trata, en efecto, del movimiento que permita hacer relevante tanto una sustancia, que es indiferencia y quietud, como su disolución, que es la diferencia misma, la negatividad, la acción, encargada de poner en movimiento ese momento quieto de la sustancia; se trata del movimiento que permita hacer relevante tanto el objeto como el sujeto, tanto el *en sí* como el *para sí*. Para decirlo con Hegel, según sus palabras al comienzo del capítulo llamado *Espíritu*: “Como *sustancia*, el espíritu es la inmutable y justa *igualdad consigo mismo*; pero, como *ser para sí*, es la esencia que se ha disuelto, la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada cual lleva a cabo su propia obra, que desgarrar el ser universal y toma de él su parte”<sup>16</sup> (FE: 260).

Si se acepta esta esquemática declaración como la descripción de la necesaria dualidad del Espíritu<sup>17</sup>, es posible ver en qué medida puede relacionarse el concepto puro de reconocimiento que se ha venido analizando con el concepto del Espíritu. El mutuo reconocimiento se muestra así, en su concepto, precisamente como el devenir de lo que Hegel ha denominado el Espíritu, a saber, “esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*” (FE: 112). El Espíritu guarda ambos momentos y el movimiento recíproco entre uno y otro: la indiferencia total de lo universal simple y la diferencia misma dada por las autoconciencias que son para sí, el *en sí* y el *para sí*, la sustancia y su diferencia, el *nosotros* y el *yo*.<sup>18</sup>

El pasaje que he estado discutiendo hasta este momento, la introducción del capítulo de la *Autoconciencia* y primeros párrafos de la sección A., presenta, según lo he tratado de

---

<sup>16</sup> Este mismo movimiento está descrito en el prólogo a la *Fenomenología*, a propósito del papel de la filosofía en la reconstrucción del proceso: “El nacimiento interno o el devenir de la sustancia es un tránsito sin interrupción a lo externo o al ser allí, es ser para todo y, a la inversa, el devenir del ser allí al retrotraerse a la esencia. El movimiento es, de este modo, el doble proceso y devenir del todo, consistente en que cada uno pone al mismo tiempo lo otro, por lo que cada uno tiene en sí los dos como aspectos; juntos, los dos forman el todo, al disolverse ellos mismos, para convertirse en sus momentos” (FE: 29). Lo interesante de esta formulación, para el problema que se ha venido tratando, es el énfasis en la mutualidad del proceso, en el movimiento continuo que debe darse entre uno y otro aspecto; la mutua dependencia y la mutua postulación.

<sup>17</sup> La posibilidad de llenar de contenido esta declaración va a ser analizada en el segundo capítulo de este trabajo, cuando se trate a fondo una propuesta de interpretación del camino mismo de la experiencia del Espíritu.

<sup>18</sup> Dedicaré el tercer apartado de este capítulo a desarrollar con mayor detenimiento la relación entre reconocimiento y Espíritu, a partir del análisis crítico de la propuesta de Valls Plana (cf. 112).



mostrar, una reflexión que en su mayor parte es *para nosotros*. Dicha reflexión tiende a la caracterización del concepto de la autoconciencia, por oposición al de la conciencia, como concepto que debe ser llenado de contenido no sólo en los momentos inmediatos del texto, sino en figuras posteriores de la *Fenomenología* en donde propiamente pueda verse lo que aquí está apenas prefigurado. He mostrado en qué sentido debe ser entendido el concepto de autoconciencia y su estrecha relación con el concepto puro de mutuo reconocimiento que desarrolla su movimiento, relación determinada por la transformación paulatina del carácter del mundo al cual se enfrenta la conciencia. Pero, además, he mostrado que ya en este juego entre las conciencias se encuentra el concepto mismo de Espíritu, y que, si hemos de creerle a Hegel, parece ser que perseguir el camino de la autoconciencia nos llevará directamente a rastrear y descifrar el movimiento del Espíritu dentro de la *Fenomenología*.

Sobre estos dos puntos, sin embargo, he señalado hasta ahora apenas los momentos principales como parte de una caracterización general. Es necesario detenerse a fondo en ello y proponer una interpretación de la manera en la que el surgimiento del problema del reconocimiento afecta en general la concepción hegeliana de Espíritu y el énfasis que sería necesario hacer en la necesidad de lo otro (ya no sólo entenderlo como herramienta de la autopostulación de la conciencia). Dedicaré el tercer apartado de este capítulo a esta discusión que, sin embargo, sólo podrá llevarse a término una vez se enfrente también la experiencia completa del reconocimiento, por lo que debe esperar a ser concluida en las Reflexiones Finales de este trabajo. Precisamente, todos estos conceptos sobre los que he estado discutiendo implican por ello mismo la necesidad de observar las cosas desde el otro punto de vista, desde una perspectiva que se ocupe por completo del camino de la conciencia natural que experimenta y llena de contenido un concepto que no sería nada sin ella. Por esto, y como preámbulo del segundo capítulo de este trabajo, dedicado a seguir con cuidado la posibilidad de encontrar la experiencia de la autoconciencia en el *Espíritu*, a partir del concepto del mutuo reconocimiento, es necesario ocuparse de una crucial y primera experiencia que tiene la conciencia en su relación práctica con el mundo que sigue a los resultados de la *Conciencia*. Este momento empírico del camino se mostrará apenas como un intento primario, fallido, de autopostulación de la conciencia y, con ello, de búsqueda de reconocimiento. Sin embargo, dotará al análisis de importantes herramientas con vista a la

interpretación de la noción de mutuo reconocimiento, así como a la de la noción de Espíritu. Es esto lo que trataré de llevar a cabo a continuación.

## b. La dialéctica del amo y el siervo: primera experiencia del reconocimiento

En el pálido polvo he descifrado  
rastros que temo. El aire me ha traído  
en las cóncavas tardes un bramido  
o el eco de un bramido desolado.  
Sé que en la sombra hay Otro, cuya suerte  
es fatigar las largas soledades  
que tejen y destejen este Hades  
y ansiar mi sangre y devorar mi muerte.  
Nos buscamos los dos. Ojalá fuera  
éste el último día de la espera.

Jorge Luis Borges, *El laberinto*

—Has vencido y me entrego. Pero también tú  
estás muerto desde ahora..., muerto para el  
mundo, para el cielo y para la esperanza. ¡En  
mí existías..., y al matarme, ve en esta  
imagen, que es la tuya, cómo te has asesinado  
a ti mismo!

Edgar Allan Poe, *William Wilson*

La dialéctica del amo y el siervo es sin duda uno de los pasajes más comentados dentro de la *Fenomenología*. Este especial interés, sin embargo, ha suscitado un extraño olvido del pasaje inmediatamente anterior, aquél en el que se sitúa el problema del reconocimiento dentro del camino mismo de la conciencia y en torno al concepto del Espíritu. Se incluye, además, en este olvido, el momento en que Hegel presenta una caracterización “pura” de este reconocimiento. El énfasis en el concepto, en efecto, muestra que lo que se describe de esta manera es aquello a lo cual se aspira, lo que debe ser alcanzado en el movimiento mismo, y no tan sólo un momento de su desarrollo. Sin embargo, lo que tradicionalmente se hace es obviar tal análisis del concepto e interpretar esta primera figura, la dialéctica del amo y el siervo, como la paradigmática, como el pasaje de la *Fenomenología* que presenta

la “respuesta” de Hegel al problema del reconocimiento.<sup>19</sup> Si lo que he mostrado hasta este momento puede aceptarse, esa “respuesta” a la serie de problemas planteados que discute el texto de Hegel no ha de encontrarse en esta primera figura, o no del todo, sino que debe involucrar el movimiento completo, que se describe en el concepto puro, y no solamente uno de sus momentos. En contra de la manera tradicional de interpretación, voy a mostrar entonces cómo, desde mi punto de vista, la primera experiencia va a presentar de inmediato un fracaso en la búsqueda del reconocimiento, a pesar de que pueda vérselo como un fracaso útil. Es este carácter fracasado de dicha experiencia, y las consecuencias que pueden desprenderse de él, lo que me dispongo a analizar a continuación.

Dentro del texto de Hegel, a partir del momento de la *Autoconciencia*, se ha abandonado ya casi por completo el punto de vista del *para nosotros*. La conciencia natural desconoce por completo el momento crucial al que se enfrenta, no sabe de la relevancia que tiene su satisfacción dentro del movimiento completo del Espíritu, de la necesidad de la referencia a lo otro, etc. Tal y como se ha dicho, la característica principal de la conciencia en este momento de su camino, con miras a postularse como autoconciencia, es siempre la negatividad absoluta según la cual se tiende a negar toda alteridad, toda conexión con el resto del mundo en la búsqueda de su propia afirmación. En caso de actuar de manera contraria se estaría mostrando como dependiente de su objeto y en esta medida perdería toda independencia, haciendo de nuevo relevante a un mundo en el que, por decirlo así, ha dejado de creer. Por ello no puede sino enfrentársele tratando de negarlo: “Pero la *presentación* de sí mismo como pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse como pura negación de su modo objetivo o en mostrar que no está vinculado a ningún *ser allí* determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni se está vinculado a la vida” (*FE*: 115s). Esa dependencia del mundo y de la vida que se hacía patente para el fenomenólogo es de alguna forma desconocida, incluso en este momento, para la conciencia; lo único que ésta quiere es desligarse por completo del objeto, de la vida incluso, al punto de que intenta suprimir su propia manifestación objetiva en el mundo.

---

<sup>19</sup> Michael Monahan presenta un muy interesante análisis de esta manera de ver el tratamiento del reconocimiento a partir del texto de Hegel, bajo el nombre de lo que él llama el “visión agonística” [*agonistic view*], en su texto “Recognition Beyond Struggle: On a Liberatory Account of Hegelian Recognition”.

Esta negatividad absoluta de toda vida debe incluir, por supuesto, las conciencias que se encuentran también en ese mundo como parte fundamental de él. El problema radica en que las conciencias no pueden presentarse en este mundo, o una ante la otra, en lo que Hegel llamaría su puro *ser para sí*, es decir, en esa independencia absoluta que las constituiría en autoconciencias: son incapaces de prescindir en este momento de su *ser ahí*, de su “contenido”, y por lo tanto se muestran como dependientes de ese mundo; precisamente por ello, son incapaces de mostrarse como una autoconciencia ante la otra. Como resultado de esta imposibilidad, la conciencia que se enfrenta al mundo no tiene razones para tratar a la otra como algo esencialmente distinto del resto de los objetos, por más de que lo sea, y por lo tanto debe referirse a ella negándola. Por supuesto, el tipo de negación que hace de cada ser en el mundo estará determinado por las características particulares de éste: mientras que los objetos pueden ser utilizados o consumidos, las otras conciencias serán negadas en un nivel mucho menos simple, aunque generalmente de forma más violenta.

Dado este panorama, Hegel concluye que “el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se *comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte” (*FE*: 116). Esta comprobación, por supuesto, no puede ser totalmente consciente: el sujeto que se enfrenta de esta manera al mundo no sabe aún que lo que necesitaría es que algún objeto se le resista por completo, aunque seguramente puede darse cuenta de que su relación con otras conciencias se propone en un nivel superior, y más fructífero, que el que está determinado por su relación con otros objetos. De todas maneras, el modo de comprobar el mundo como estando a su servicio, como dependiendo de él sigue estando determinada por su intento de negarlo, suprimirlo o destruirlo, incluso si ahora se trata de conciencias y no de objetos. En caso de que la otra conciencia no se dejase negar, en caso de que realizara efectivamente esta negación en sí misma, se comprobaría que las pretensiones de independencia de ésta son tan fuertes que la llevan a luchar a muerte por obtener el reconocimiento, y de esta manera se podría dar el primer paso para un reconocimiento mutuo. Sin embargo, la conciencia, en este momento de la *Autoconciencia*, no está buscando abiertamente este mutuo reconocimiento, en el sentido de que no ha desarrollado aún un deseo “espiritual”; sigue queriendo, en última instancia, superar la

dependencia que la ata a los objetos y ser capaz de postular su verdad en sí misma.<sup>20</sup> Dado lo anterior, no parece detenerse en una consideración plenamente “espiritual” de lo otro, aunque no lo trate como un objeto más: “cada cual tiene que tender a la muerte del otro cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo; su esencia se representa ante él como un otro, se halla fuera de sí y tiene que superar su ser fuera de sí” (FE: 116). Así, la lucha “a muerte” no parece ser simplemente una manera retórica de nombrar lo que sucede aquí. El carácter de esencial negatividad de la autoconciencia la lleva a tratar de negar efectivamente a la otra, de superarla; pero con esto, además, la conciencia muestra tanto a sí misma como a la otra, que desprecia la vida por completo, que su pretensión de ser absolutamente *para sí* implica no depender, de ninguna manera, de lo objetivo, de la existencia, de la vida en el mundo. Arriesgando la vida misma, despreciándola, la conciencia se piensa digna del estatus que quiere otorgarse porque excluye de sí toda dependencia posible del mundo, incluso la vida en éste.

Es necesario analizar esto último con cuidado. Hegel dice al respecto que “El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente” (FE: 116). Puede entenderse a la luz de todo lo anterior el sentido de esta frase: sólo aquél que arriesga la vida la considera suficientemente prescindible como para cumplir con el requisito de querer ser absolutamente independiente del mundo, de querer ser conciencia de sí; en caso de que no se lo haga, podría llegar a reclamar solamente el estatus de lo que Hegel llama “persona”, un individuo en el mundo que no ha probado su independencia. Poner en riesgo la vida se convierte en una condición necesaria de la autopostulación de la autoconciencia. Sin embargo, no puede decirse que el cumplimiento de tal condición sea suficiente; este riesgo, la lucha a muerte, no conlleva necesariamente a la obtención de tal reconocimiento deseado. Hegel es especialmente claro al respecto:

Ahora bien, esta comprobación por medio de la muerte supera precisamente la verdad que de ella debiera surgir, y supera con ello, al mismo tiempo, la certeza de sí misma en general; pues como la vida es la posición *natural* de la conciencia, la independencia

---

<sup>20</sup> Recuérdese la definición de apetencia que he presentado anteriormente (cf. *supra*: 18s), así como la definición misma que Hegel da de una autoconciencia regida por la apetencia, según la cual se trata de una conciencia “que es simplemente para sí y que marca de un modo inmediato su objeto con el carácter de lo negativo” (FE: 109).

sin la negatividad absoluta, la muerte es la negación natural de la misma conciencia, la negación sin la independencia y que, por lo tanto, permanece sin la significación postulada del reconocimiento. Por medio de la muerte llega a ser, evidentemente, la certeza de que los dos individuos arriesgaban la vida y la despreciaban cada uno en sí mismo y en el otro, pero [esta certeza] no se adquiere para los que afrontan esta lucha. (FE: 116)

Así, se legitimarían con la lucha, para alguien que observe desde fuera, las respectivas pretensiones de ser autoconciencias de los enfrentados a muerte, pues se ha demostrado que quieren defender su derecho por encima de la propia vida; sin embargo, no alcanzan para sí mismas lo que buscaban, postular la verdad en sí, porque estas conciencias desaparecen para siempre. Y con esta desaparición se pierde también toda independencia: la muerte no es otra cosa que pura negación. De paso, desaparecen no sólo para sí mismas sino también para la otra conciencia. La lucha es real: no es una mera pantomima o un despliegue fingido de fuerza y ego masculino. Sin embargo, si la lucha a muerte termina efectivamente en la muerte, se rompe el movimiento que haría posible el mutuo reconocimiento y el proceso que se había iniciado se vería frustrado por completo: desaparece por completo la posibilidad de los tres aspectos que constituyen el movimiento del reconocimiento porque ya no es posible hablar de la mediación de una conciencia para la otra.<sup>21</sup> La muerte, por lo tanto, no puede ser el camino que tome la conciencia con miras a su postulación como autoconciencia, porque niega así su verdad, es su “negación natural”.

A partir de todo esto se llega entonces al aprendizaje efectivo de la necesidad de la vida: “[e]n esta experiencia resulta para la autoconciencia que la vida es para ella algo tan esencial como la pura conciencia de sí” (FE: 117). Es precisamente este resultado el que da paso a la posibilidad de las figuras posteriores del camino de la conciencia. A partir de este momento, la conciencia se da cuenta de la necesidad que tiene de su propia vida y, en este sentido, del mundo, necesidad que se irá llenando de contenido poco a poco a partir de este primer descubrimiento: ahora sabe que para ella no basta la conciencia de sí, y que la vida (*su* vida,

---

<sup>21</sup> “[C]on ello, desaparece del juego del cambio el momento esencial, consistente en desintegrarse en extremos de determinabilidades contrapuestas; y el término medio coincide con una unidad muerta, que se desintegra en extremos muertos, que simplemente son y no son contrapuestos; y los dos extremos no se entregan ni se recuperan el uno al otro, mutuamente, por medio de la conciencia, sino que guardan el uno con respecto al otro la libertad de la indiferencia, como cosas” (FE: 116s).

pero también *la vida* en sentido general) es imprescindible. Más tarde se hará consciente de la necesidad que tiene de los otros en este mundo.

La conciencia podría quedarse tercamente en una manera de referirse al mundo que esté determinada solamente por su desprecio por la vida. El resultado, sin embargo, es inevitable: tal y como se mostró en el análisis del concepto puro, la más primaria apetencia, la negatividad absoluta, terminaría por hacer dependiente a la conciencia de ese mundo del que quiere independizarse; desde el punto de vista de lo que es vencido, el camino terminaría en la desaparición. Si la conciencia decide continuar, el único resultado posible de la lucha a muerte, una vez se ha mostrado la inutilidad de la muerte efectiva, es la “resolución” del conflicto a partir de la dominación de una de las conciencias sobre la otra, o la rendición de ésta a aquélla. Para una de ellas es preferible abandonar la lucha, y con ello sus pretensiones, ante la posibilidad inminente de la muerte. Hegel explica este hecho a partir de la creciente estima por la vida, de la que he hablado anteriormente, que surge de tal lucha. Para él, el resultado de la experiencia se expresa en la fijación de una autoconciencia pura, independiente, y otra no pura, dependiente. La primera sería aquella que habría vencido en la lucha, la que mantuvo sus pretensiones de independencia y soberanía, mientras que la segunda sería la que habría renunciado a tales pretensiones en su consideración y necesidad de la vida. No es posible, como se ha visto, una resolución “equitativa” del conflicto, porque el carácter radical de la lucha impide en este momento una salida no violenta. La negatividad absoluta quiere, efectivamente, aniquilar a lo otro, literal o metafóricamente, de tal manera que de su simple pretensión no pueda seguirse el reconocimiento, pues otorgarlo parece implicar perderlo para sí, someterse, volverse dependiente. Gana, en última instancia, aquélla que sepa soportar más tiempo, presentar mayor fortaleza o simplemente mayor paciencia en la lucha misma; la primera que desista será sometido al dominio del otro.

La dialéctica de la dominación, en su complejidad, muestra que el señor somete al siervo y con ello recibe de él un reconocimiento de su superioridad. El siervo, que es más que un simple objeto o un animal para el señor, aunque no pueda dársele el estatus de autoconciencia por haber resignado sus pretensiones, es capaz de reconocer al señor en tanto vive en función de él. “[L]o que hace el siervo es, propiamente, un acto del señor;

solamente para éste es el ser para sí, la esencia; es una pura potencia negativa para la que la cosa no es nada y, por tanto, la acción esencial pura en este comportamiento, y el siervo, por su parte, una acción no pura, sino inesencial” (FE: 118). El siervo, mediante su acción, mediante su relación con los objetos y su trabajo le otorga reconocimiento al señor en tanto vive para él. Sin embargo, es imposible postular esta situación como el reconocimiento completo que se había prefigurado a finales del apartado anterior, porque implica siempre una desigualdad. Si bien el esclavo reconoce al señor, este último termina dependiendo absolutamente de aquél, pues su única relación con el mundo se da a través del siervo. Se elimina por completo la parte positiva, el hacer mismo (como se sugiere en la última cita), y el señor no es ya nada más que lo que el siervo *haga* de él. La conciencia que se había postulado como independiente deviene así dependiente y al revés.

En el análisis de la experiencia del siervo, por otra parte, se llega a la postulación de que es en éste en donde puede observarse una mayor independencia. La experiencia de su liberación surge a partir del papel que juegan el temor, el servicio y el trabajo en su acción. Hyppolite hace énfasis sobre todo en el último de estos elementos, en donde encuentra el paso decisivo hacia la liberación del esclavo:

El temor y el servicio no serían suficientes para elevar la autoconciencia del esclavo a la verdadera independencia; es el trabajo el que transforma la servidumbre en señorío. 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 podría transformar el mundo y hacerle así adecuado al ser humano. Y, sin embargo, precisamente en esta operación que parece inesencial, el esclavo se hace capaz de dar a su ser para sí la subsistencia y la no permanencia del ser en sí; formando las cosas, el esclavo no sólo se forma a 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. (160s)

Es sólo de esta manera que es posible, para Hegel, lograr la independencia que se había buscado desde el principio y que evidentemente no había resultado de la experiencia del señor. La figura del esclavo se revela como central en el camino de la experiencia de la conciencia, porque es la que permite seguir adelante a partir de su descubrimiento de la necesidad de la vida y no sólo de la conciencia de sí. Sin embargo, el punto que aquí más me interesa puede verse ya desarrollado, a saber, la imposibilidad de entender este



momento como la experiencia del reconocimiento que quiere postular Hegel con su reflexión.

Pinkard, en su artículo “Freedom and Social Categories in Hegel’s Ethics” (1986), analiza brevemente el problema del reconocimiento con este pasaje de Hegel que he estado analizando. Según su interpretación, pueden verse dos niveles en el análisis del reconocimiento, ambos presentes en este pasaje de la *Fenomenología*. El primero se identificaría con el papel central que juega la apetencia o deseo en la búsqueda, tal y como se lo ha definido aquí. El deseo, que se ha caracterizado de al menos dos maneras (deseo de lo orgánico y de algo que podría llamarse “lo espiritual”), respondería en ambos casos a una necesidad instrumental, práctica; sólo se lo tiene en cuenta en tanto sirva a la autoconciencia que desea suplir sus necesidades, pues su único interés real es el de conseguir la independencia que necesita su verdad y en esta medida no se preocupa realmente por lo que suceda con su objeto, al punto de consumirlo totalmente, aniquilarlo o someterlo. Es precisamente ésta la manera como se inicia la dialéctica del amo y del siervo, según lo entiende Pinkard, y es ésta la visión que tiene de la situación del señor al inicio de la experiencia. Sin embargo, su interpretación del fenómeno del esclavo parece diferir de ésta: para él, en la experiencia del esclavo ocurre algo distinto de lo que se veía en el señor, en tanto no se trataría más de la visión instrumental, sino de lo que él llama una “autoconciencia universal” (cf. Pinkard 1986: 220ss). Gracias a su experiencia, sería posible encontrar un nivel distinto de autoconciencia que permitiera el verdadero reconocimiento que exigía el concepto puro. Pinkard afirma que:

Hegel creates an appealing imaginative fiction in which the slave, by hard work on things and by rationally transforming the world, gains this self-respect. The master, who has become dependent on the slave’s work, must finally cede full acknowledgment to the slave. Both then mutually acknowledge each other as entities worthy of respect. (Pinkard 1986: 220)

Aunque en el texto Pinkard trata de mostrar que este movimiento no se da necesariamente, es decir, que no se llega al punto del mutuo reconocimiento necesariamente en toda experiencia de este tipo (cf. Pinkard 1986: 220), sí sugiere que, con base en lo dicho y si las cosas se dieran de manera ideal, sería posible que ya aquí estuviera presente el reconocimiento completo que se había estado describiendo anteriormente. Considero, por

mi parte, que esta conclusión es apresurada. Incluso si se acepta el hecho de que este reconocimiento es *mutuo*, sería difícil afirmar que se da de una manera *simultánea* en la que, como dice Hegel, las autoconciencias “se reconocen como reconociéndose mutuamente”. Muy por el contrario, lo que sucede en la relación entre ambas conciencias es que los papeles se intercambian: el elevado reconocimiento que obtenía el señor es, en un segundo momento, puesto del lado del siervo, pero entonces éste deja de reconocer por completo a aquél, pues en su proceso de emancipación ya no lo necesita de manera igual. Así, el aspecto simultáneo que exige el concepto de reconocimiento se pierde totalmente, y sigue existiendo aquí una relación apenas unilateral, parcial. Todo lo que había ganado el señor se pone ahora del lado del esclavo, poniendo el énfasis solamente de un lado. Como he tratado de mostrar, para que sea posible hablar de un reconocimiento completo, según el concepto, es necesario que ambas autoconciencias reconozcan a la otra como una autoconciencia válida, capaz de ofrecerles también el reconocimiento que exige su verdad. De nuevo: es sólo reconociendo al otro que se es reconocido. Si ello se da, sin embargo, alternativamente y no de manera simultánea, es el amo el que se constituye como independiente, por encima del siervo, de manera que lo somete y lo considera como algo inferior, o el siervo el que “somete” al amo, según sea el caso.

Me parece importante señalar, por otra parte, que es incluso dudable que el reconocimiento que surge de esta experiencia sea, como quiere Pinkard, *mutuo*. El reconocimiento que gana el siervo no se alcanza por medio de una relación directa con el señor, de tal forma que fuera gracias a él que gana el estatus de autoconciencia. El siervo se “libera” en mayor medida, como he mostrado siguiendo a Hyppolite, por medio de la transformación que hace del mundo con su trabajo, y en este sentido sería un reconocimiento que partiría de él mismo, y con el que el señor tendría que ver sólo de una manera tangencial. No hay, pues, mutualidad: el señor se da cuenta de que su situación no es realmente esencial, como creía, y se ve a sí mismo como dependiente. Con ello se muestra que, en palabras de Hegel:

para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de que lo que el señor hace frente [*gegen*] al otro lo haga también frente a sí mismo, y lo que el siervo hace frente a sí lo haga también frente al otro. Se ha producido solamente, por lo tanto, un reconocimiento unilateral y desigual. (FE: 118)

He tratado de mostrar que, en contra de lo que propone Pinkard en el texto citado, no puede hablarse en todo lo que se ha dicho sobre la dialéctica del amo y el siervo de un reconocimiento completo tal y como parecía proponérselo en el concepto puro del mismo. Hay que decir, sin embargo, para ser justo, que Pinkard no aceptaría la existencia de dicho concepto puro (y, por lo tanto, no aceptaría el papel que he interpretado éste juega dentro de la *Fenomenología*), de tal modo que su preocupación no pasa por la necesidad de exponer la manera en la que los momentos de tal concepto, o su relación con el concepto de la autoconciencia, se ven realmente representados en esta figura. La mutualidad del proceso mismo, así como la necesidad de lo simultáneo, por ejemplo, se escapan de su consideración: su punto está en encontrar y señalar el fundamento de la independencia, que se ve expresado en algún momento en ambas conciencias contrapuestas y que permitiría hablar entonces de autoconciencia.<sup>22</sup> Sin embargo, por fuera de la carga que yo he tratado de darle al reconocimiento, Pinkard sí afirma contundentemente que es en este momento en el que es posible hablar del mismo dentro de la *Fenomenología*, afirmación que, como he mostrado, es muy discutible (*cf. infra* nota al pie 24 y 26).

Esta interpretación del texto de Hegel, como lo señalaba anteriormente, es bastante común. Michael Monahan se refiere como “*agonistic view*” a este tipo de interpretaciones que sostienen la idea de que el “paradigma” de la propuesta acerca de la posibilidad del reconocimiento en Hegel, o la única manera de alcanzarlo, se encuentra en la figura del amo y el siervo. Monahan da cuenta, sobre todo, de interpretaciones de corte feminista o preocupadas por el problema del reconocimiento desde un punto de vista racial.<sup>23</sup> Esta visión agonística funciona, básicamente, de la siguiente manera: se provee una interpretación del pasaje del amo y el siervo en torno al problema del reconocimiento; tal

---

<sup>22</sup> Más adelante volveré a la posición que expone Pinkard en otro texto aquí analizado (1996), para mostrar qué consecuencias pueden derivarse de este tipo de interpretación.

<sup>23</sup> Monahan discute, entre otros, con Kelly Oliver, Judith Butler, Carla Lonzi y Paget Henry. Yo incluiría en esta lista de posiciones que se verían confrontadas por las observaciones de Monahan el análisis ya citado de George [“Mutual recognition demands not only that we chose freedom over life but that we attempt (offer?) to kill the other, so that she may chose freedom as well” (George: 57)] y el análisis que hace Ludwig Siep en “Die Bewegung des Anerkennens” (*cf.* 112). La necesidad de la lucha a muerte, según he de mostrar, no puede descansar en esta idea agonística de que únicamente por medio de ella pueda llegarse al mutuo reconocimiento (cosa que la experiencia muestra como imposible), sino en que la experiencia de poner la vida en riesgo le muestra a la conciencia lo necesario que es superar ese estadio e intentar maneras distintas de relacionarse con lo otro y retornar felizmente a sí misma.

interpretación, por supuesto, se basa en la dominación como forma fundamental de lograr la superación de la lucha a muerte, y muestra en qué sentido puede ser reconocida cada conciencia; por último, se critica la interpretación del papel necesario que parece jugar la lucha a muerte y la subsecuente dominación dentro de un esquema de reconocimiento entre autoconciencias: tal esquema, en efecto, hace depender la posibilidad de la relación entre las conciencias enteramente de formas violentas, represivas, discriminatorias, serviles, opresivas, etc., posición que justificaría la aparición de la dominación y la opresión, tanto pasada como futura, dentro de la necesidad humana de relación y encuentro con los otros.<sup>24</sup> Aunque, por supuesto, Monahan rechazaría una teoría así sobre el reconocimiento, su punto (que comparto y he defendido en este texto), es que en esta primera figura de la experiencia del reconocimiento

“this pure Notion of recognition,” only “appears,” “at first,” in the form of these two extremes (Master and Slave), but this is mere appearance, and should not be properly understood as a normative account of recognition as such. [...] what is described in the Master/Slave dialectic is still recognition, but it is far from pure, and thus not meant to be a model upon which to base our own actions. What is more, this “at first” pertains to the development of consciousness in general, not necessarily to the chronology of development for a given individual. [...] But what should be apparent at this point is that any treatment of Hegelian recognition that works with this exclusive focus upon the Master/Slave dialectic is actually a treatment of Hegelian misrecognition, insofar as it takes corrupted recognition to be the norm. (Monahan: 400)

Puede hablarse en esta primera figura de la experiencia de la autoconciencia de un tipo distinto de reconocimiento, “débil”, “no mutuo”, o “corrupto”, como lo llama Monahan, y esta situación estaría ejemplificada en el reconocimiento que efectivamente reciben tanto el señor como el siervo, por separado, y en momentos distintos. Esta versión débil ayudaría a mostrar, por ejemplo, en qué sentido puede otorgar reconocimiento algo que no se constituye al mismo tiempo como autoconciencia. En el caso del señor, por ejemplo, puede decirse que el siervo lo reconoce como su “dueño”, y en esa medida elevaría el estatus del

---

<sup>24</sup> En este sentido, sería injusto incluir del todo la propuesta de Pinkard dentro de este tipo de interpretaciones, puesto que no hay en su acercamiento una crítica abierta de lo paradigmático del reconocimiento de este momento. Su interpretación está dirigida a la caracterización de lo que él llama autoconciencia universal, que va más allá de las conciencias puramente particulares e intenta sustentar la posibilidad de este reconocimiento en un nivel universal. A pesar de ello, comparte con esta visión agonística el hecho de que toma esta figura como la “solución” del problema del reconocimiento dentro de la *Fenomenología*. También, por otra parte, sería difícil incluir la posición de Robert Williams (1997) en esta categoría, porque éste niega por completo la existencia de una manera efectiva de ver el reconocimiento mutuo dentro de la *Fenomenología* a partir de su concepto puro: para él se trata únicamente del fracaso de tal consecución en la dialéctica del amo y el siervo, y de la inexistencia de una alternativa a este fracaso dentro del texto de Hegel.

primero a algo más cercano a la independencia. Esta elevación, sin embargo, se demuestra rápidamente como insostenible y por ello no puede decirse que se dé un reconocimiento completo, sino únicamente pasajero, aparente. En el caso del siervo sucede algo similar, aunque con consecuencias distintas. También en este caso es posible hablar de un cierto tipo de reconocimiento posterior que, sin embargo, tiene mucho más que ver con la manera como el esclavo se libera, y no tanto con el papel de otra autoconciencia.

Se muestra de esta manera, una vez más, la necesidad de referirse al concepto puro de reconocimiento como el paradigma de relación entre conciencias, a la luz del movimiento de la autoconciencia y del Espíritu. Es necesario tomar esta primera figura de la experiencia como apenas un momento, fundamental sin embargo, del desarrollo completo, y es necesario centrarse en tal desarrollo. El análisis de la relación entre el amo y el siervo señala, básicamente, que no puede aceptarse sin más que la lucha lleva directamente al reconocimiento completo; sin embargo, como mostraré a continuación, tampoco puede decirse que la muerte o la dominación sean los únicos resultados posibles de una confrontación entre conciencias que, en todo caso, parece tener un carácter necesario. Existen maneras distintas de darle contenido al concepto puro. Tomar esta figura como la solución del problema del reconocimiento dentro de la *Fenomenología* se muestra como imposible desde el punto de vista del concepto; desde el punto de vista de la experiencia misma, sin embargo, se muestra como falso, como espero dejar en claro con el análisis que presentaré en el capítulo 2.

Para concluir este primer capítulo extraeré a continuación las conclusiones de la reconstrucción que he hecho de este pasaje de Hegel que incluye tanto el concepto puro de reconocimiento como su primera experiencia. Presentaré, a partir de ello, un primer intento de interpretación de la manera en la que creo debe ser entendido el Espíritu en relación con el concepto de la autoconciencia, a partir de lo dicho sobre el reconocimiento. Es esta concepción la que permitirá entender qué se está jugando dentro del movimiento mismo, y en qué medida podrá abordarse más adelante la experiencia completa, y no sólo parcial o “corrupta”, de la construcción de la autoconciencia y el Espíritu.

### c. Hacia una reconstrucción del concepto de Espíritu a partir del concepto de reconocimiento

En mi formación científica, que comenzó partiendo de las necesidades subordinadas de los hombres, tuve que ser impulsado hacia la ciencia, y el ideal de la edad juvenil tuvo que transformarse en forma reflexiva hacia un sistema; ahora me pregunto, mientras sigo ocupándome de esto, qué camino de retorno puede hallarse hacia un introducirse en la vida de los hombres.

Hegel, *Carta a Schelling* (1800)

El momento de la *Autoconciencia* se ha mostrado como fundamental en la aparición de la necesidad de lo otro dentro de la *Fenomenología*. El efecto de este nuevo estadio es triple: en primer lugar, la conciencia ha superado la búsqueda de la verdad en el objeto, por fuera de ella, y ha tornado su mirada hacia sí misma; en segundo lugar, sin embargo, el movimiento que sigue a esta convicción terminará por mostrar que esta conciencia, por más de que en un principio se crea independiente del mundo, va a terminar por dejarse ver como fundamentalmente inmersa en él, en una relación de mutua determinación absoluta; pero, además, este mundo se va a mostrar como eminentemente humano, constituido por otras conciencias que permiten tal determinación, sin las cuales no es posible alcanzar la verdad de la autoconciencia. Este movimiento, según he tratado de mostrar, puede interpretarse como el desarrollo de lo que en un principio se ve como una apetencia o deseo de lo puramente orgánico y material, y que poco a poco, mediante la experiencia, debe irse convirtiendo en un deseo de lo espiritual, de lo humano, del reconocimiento por parte de eso otro que está por fuera pero que lentamente se deja ver como extremadamente cercano. En todo este proceso, entonces, el objeto de esa apetencia juega un papel fundamental: se pasa de los simples objetos o seres vivos que no pueden ser autoconciencias, a saber, todo lo que cabe bajo la primera interpretación del mundo como *vida*, a un tipo de seres en ese mundo que sólo pueden ser, en sí, autoconciencias distintas de la primera. No sobra decir que éstas son, en todo caso, *vida* también.

Sin embargo, como además he mostrado, todo este proceso podría reconstruirse a partir de la relación fundamental de la conciencia con ese mundo: se pasa de la negatividad absoluta de éste, de la negación total de lo otro con miras a volver a sí mismo como lo único relevante, al sostenimiento de tal negatividad a partir de algo distinto de la conciencia, y con ello, al descubrimiento por parte de ésta de que la pretensión de aquello que está por fuera tiene tanta legitimidad como la suya propia. ¿Cómo se da este paso? Hegel, en un pasaje que he citado, pero apenas discutido, y en el que quisiera centrarme ahora, se ha referido a la necesidad de que la negatividad sobre el objeto que se daba en un principio por parte de la conciencia sea ahora mantenida por ese objeto en sí mismo (*cf. FE: 112 y supra: 10*). Esta necesidad se da, básicamente, por el hecho de que la negatividad absoluta, que es la primera manera de referirse al mundo que tiene la conciencia, terminaría siempre en el consumo total de eso otro y, por lo tanto, en la dependencia de tener que encontrar y consumir otro objeto indefinidamente. Como he señalado, el único tipo de objeto capaz de llevar a cabo la tarea de mantener la negación en sí mismo es otra conciencia “igual” a la primera. Con esto, el concepto de la autoconciencia pasa necesariamente por la existencia y supervivencia de otra autoconciencia, y desemboca en el mutuo reconocimiento.

Tanto Pinkard como Valls Plana interpretan esta negación en sí mismo que tiene que hacer el objeto como una cierta manera de rendirse u ofrecerse al otro voluntariamente: por oposición a los resultados de la lucha a muerte entre las conciencias que se han descrito como el amo y el siervo, esta manera de solventar el problema de la necesidad del otro haría que tal rendición fuera decidida por el “objeto” mismo, y en ese sentido no se lograría violentamente. Con ello se alcanzaría también el momento en el que el mundo le muestra a la conciencia, voluntariamente, que sus pretensiones son absolutamente válidas, en vez de ser ésta la que arranque a la fuerza tal validez.

Quisiera tratar con cuidado cada una de las interpretaciones de estos autores, pues presentan matices diferentes que es necesario discutir.<sup>25</sup> En primer lugar, Pinkard dice que:

---

<sup>25</sup> No quiero sugerir con el siguiente análisis que las posiciones de Pinkard y Valls Plana fallen a la hora de interpretar lo que sucede entre el amo y el siervo en este momento; en efecto, las formas de dominación y de rendición voluntaria que se derivan de sus interpretaciones parecen ser precisamente lo que una conciencia espera de la otra mediante la lucha. Mi idea es, más bien, defender la idea de que sus interpretaciones fallan si

This “object” must be an “other” to the subject, something that at first appears to him as independent (his “negation”), and it must at the same time present itself as “negating” its own independence, as abdicating any claim it has to independence, presenting itself as fully determinable by the subject.

Thus, this new “object” can *only* be another self-conscious subject (I) who presents himself to be the first subject as making himself dependent on the first subject's demand for recognition from him (that is, as performing the “negation” on himself), and (2) who thereby in this act of making himself dependent on the first subject *affirms* for the first subject his conception of himself as independent. (Pinkard 1996: 52)

Esta manera de ver la negación en sí mismo supone, como se ve, varias cosas. En primer lugar, contradice las palabras ya citadas de Hegel, según las cuales “el objeto de la autoconciencia sigue siendo igualmente independiente en esta negatividad de sí mismo” (FE: 112). Como se ve, la negación de sí entendida de esta manera supondría la “rendición” voluntaria ante la primera conciencia, pero con ello, con la pertenencia absoluta a lo otro, pierde entonces de ahora en adelante su independencia, porque es incapaz de mantener sus pretensiones y su libertad. Es cierto, como lo afirma Pinkard, que con ello sería capaz de afirmar la independencia de aquella autoconciencia ante la cual se rinde; sin embargo, como ha mostrado ya la figura del amo y el siervo, esta manera de entender la relación entre ambos está muy lejos de ser aquello que permitiría a la conciencia postular realmente su verdad en sí misma: la aceptación de la rendición del objeto no hace sino dilatar la dependencia de éste que tiene la autoconciencia. Así, según lo que se ha mostrado hasta este punto, de ello se deriva que dicha rendición haría imposible la verdadera superación de lo que se ha llamado el momento de la universalidad simple, porque la conciencia “receptora” del reconocimiento simplemente asimilaría una diferencia que ya no se mantiene como tal al hacerse dependiente de la otra. El mundo, la diferencia, no se muestra como relevante sino como asimilable sin más.

En términos generales, las consecuencias que se seguirían de esta posición de Pinkard, en lo que tiene que ver con la caracterización de la autoconciencia y la relación con el otro, resultarían abiertamente contrarias al reconocimiento *mutuo* y *simultáneo* que he estado

---

de lo que se trata (como sugieren ambos) es de concluir a partir de esta relación particular una imagen general del mutuo reconocimiento que necesita la conciencia con miras a postularse como autoconciencia.



proponiendo; se estaría presentando aquí apenas una versión primaria del reconocimiento.<sup>26</sup> Según esta manera de ver las cosas no hay, en efecto, ninguna mutualidad: hacerse dependiente del otro, entregar el reconocimiento demandado sin recibir reconocimiento a cambio, equivale, en cierto sentido, a la primera figura de la experiencia de la autoconciencia, la dialéctica del amo y el siervo, que no es sino apenas un primer paso o forma del reconocimiento que se espera. Fundamentar el reconocimiento mutuo como concepto de la autoconciencia en la descripción de Pinkard supondría abandonarlo a una primera forma de dominación, de dependencia de una conciencia ante la otra, con la diferencia de que tal dominación no sería alcanzada de manera violenta.<sup>27</sup>

La interpretación de Valls Plana no difiere del todo de la de Pinkard; en efecto, comparte el punto de vista principal según el cual de lo que se trata cuando se habla de cumplir la negación en sí es de una rendición absoluta ante el otro: “El sometimiento del mundo sólo se consigue si el mundo mismo se nos rinde. Un mundo capaz de rendirse es un mundo humano” (Valls Plana: 110). Antes ha hablado también de que se necesita de un objeto que se entregue: “Este objeto perfectamente abnegado frente al yo sólo puede ser otro yo. El hombre sólo podrá satisfacerse ante otro hombre que se le entregue” (Valls Plana: 109).

La diferencia con la interpretación de Pinkard está en que para Valls Plana sí se necesita del aspecto simultáneo del movimiento, del reflejo de una acción también en el otro lado del enfrentamiento. Se trata de “[h]acer que todos sean una sola cosa, que nadie someta al otro cosificándolo sino que todos se sometan a todos, en relación plenamente igualitaria” (Valls

---

<sup>26</sup> Sin embargo, no hay que olvidar que no se puede llevar tan “lejos” la interpretación de Pinkard, porque responder a estas preguntas no está dentro de sus objetivos. La interpretación general que tiene Pinkard de la estructura y movimiento de la *Fenomenología* no le permite hablar del concepto como distinto, al menos teóricamente, de la experiencia misma, como especie de guía del movimiento; con ello se pierde, sin embargo, la relevancia que he tratado de mostrar aquí del reconocimiento entre autoconciencias como concepto de la autoconciencia. Para Pinkard se trata en realidad de la necesidad de construir un punto de vista común, integrado, realmente aceptado por todos, y esto es imposible en este momento. El reconocimiento como motor del movimiento simplemente se pierde en figuras posteriores, si es que alguna vez se tuvo como punto de referencia. Lo que hago aquí, entonces, es valerme de la interpretación que Pinkard ofrece de un reconocimiento efectivo para construir una versión de la autoconciencia y el Espíritu que excede su visión del texto, pero que podría resolver mi propia pregunta.

<sup>27</sup> Voy a volver a todo esto más adelante. Quería mostrar simplemente que la manera que tiene Pinkard de interpretar la negación en sí mismo es ya, desde ahora, incompatible con lo que requiere Hegel en un nivel conceptual de la otra autoconciencia, y que ello va a desembocar en una interpretación totalmente contraria de aquello que sea el mutuo reconocimiento.

Plana: 112). El sometimiento, además, no se exige sólo de un lado, cosa que llevaría al desequilibrio, sino que se espera eventualmente también de la primera autoconciencia. Valls Plana es enteramente consciente de que si el movimiento se da apenas en una de las dos, se llegaría con ello a una situación de dominación que no llevaría por sí misma al mutuo reconocimiento que es para él el concepto de la autoconciencia y del Espíritu. Esto aseguraría, en la concepción de Valls Plana, otro de los elementos que faltan en la interpretación de Pinkard, a saber, la posibilidad de mantener la independencia de esa conciencia que se rinde. Esta pretensión de autonomía se aseguraría por el hecho de que todo el movimiento de la autoconciencia, su búsqueda del mundo, la manera como se enfrenta a él, y la “resolución” de su lugar en éste, se hace a partir de sí misma y no por imposición de algo externo; incluso la rendición absoluta resultaría totalmente voluntaria.

Esta discusión es fundamental. De la interpretación que se tenga de este pasaje de Hegel, de la manera en la que la otra autoconciencia debe presentarse a la primera, del tipo de acción que se espera para alcanzar el concepto de la autoconciencia, dependerá toda la caracterización que se pueda hacer del reconocimiento mutuo y, por lo tanto, del Espíritu. ¿Qué significa entonces entender la negación de sí, según la propuesta de Valls Plana, como una rendición absoluta, por más de que sea mutua? ¿Qué tipo de interpretación de la relación entre las conciencias, del espacio común, se desprende ella? En su discusión de un momento anterior a éste de la *Autoconciencia*, en el análisis que hace de la *Percepción*, Valls Plana se permite adelantar una reflexión acerca de la caracterización que puede hacerse del Espíritu a partir de la interacción entre las propiedades del objeto y lo distinto a él:

El juego recíproco de determinaciones que observamos en este plano es una imagen de la interacción de los sujetos en el seno de la subjetividad universal del espíritu. Se nos va dibujando poco a poco la dialéctica o la paradoja de los sujetos que sólo podrán ganar su personalidad perdiéndola, que sólo podrán conquistar su propia subjetividad en la medida en que la regalen. En cada una de las cosas se espejea esta estructura absoluta del espíritu que consiste en ser, no en la medida en que se rehúsa, sino en la medida en que consuma su generosidad. (Valls Plana: 65)

Se presenta aquí una clara imagen del Espíritu que ayuda a entender la manera en la que puede verse la rendición mutua de la conciencias. En efecto, tal rendición significaría, en algún sentido, mantener la propia independencia y retornar a un sí mismo a partir de la

entrega de un otro. Sin embargo, esta independencia involucra necesariamente la pérdida de la personalidad y de todo aquello que hace a la conciencia ser lo que es, en aras del encuentro con los otros. Entregarse al otro, rendirse ante él significa, entre otras cosas, renunciar a toda pretensión propia, a toda determinación que pueda llegar a contraponerse a otra; se pierde con ello la necesidad de encontrar este *para sí* de la conciencia, de justificar la manera propia de ver el mundo; en pocas palabras, se pierde con ello la personalidad.

La concepción del Espíritu que se desprende de esta manera de ver las cosas supone, como ya se ha citado de la página 112 del texto de Valls Plana, una rendición mutua de todas las autoconciencias que les permita volver a sí mismas en una plena independencia y libertad: nadie somete a nadie violentamente, sino que “todos se someten a todos”. Pero este sometimiento, que es una rendición en el sentido de que pasa por abdicar a toda manera de mantener la propia verdad, significa, en última instancia, abandonar las pretensiones que han estado guiando el camino que llevaría a la satisfacción de la autoconciencia: sólo se llega a buen término en la relación entre las conciencias en tanto se abandone la necesidad de postularse a sí mismo como verdadero, de mantener su interpretación del mundo, etc. Esta abdicación de las propias pretensiones es, sin embargo, contraria a la necesidad de la conciencia de buscar su autopostulación tal y como la he tratado de mostrar, y presenta nuevos problemas dentro del análisis hegeliano.

El Espíritu, entendido de esta manera, tendría que tomarse como una ausencia más que como una presencia; más como un punto de vista común y compartido al que sólo se puede llegar renunciando a toda diferencia. La oposición que todavía se sostiene, que no se ha entregado, sólo puede verse en contra de la unidad del Espíritu mismo. Bajo esta concepción, sin embargo, las conciencias terminarían por perder el carácter de ser *para sí*, y el Espíritu perdería con ello una de sus dos caras fundamentales; no hay que olvidar, en efecto, que Hegel lo ha descrito como una “sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas” (FE: 112). La concepción del Espíritu que se derivaría, por otra parte, de una interpretación como la de Pinkard, no difiere mucho de ésta, en el sentido de que la estructura que termina por caer “voluntariamente” en la dominación está siempre

condenada a olvidar uno de los aspectos que se ponen en juego en la relación entre conciencias y a no poder superar la universalidad simple: también aquí se estaría dejando de lado la pretensión de alguna de éstas, y la posibilidad de sostener el *para sí* de las mismas, de todas, con la inevitable consecuencia de la ausencia completa de un *nosotros*.

Ahora bien, ¿existe alguna forma distinta de interpretar la manera en la que la conciencia debe mantener la negación en sí misma, para cumplir con la condición de Hegel, que no involucre la pérdida absoluta de lo que la determina como distinta, de las pretensiones más fundamentales de la autoconciencia? ¿Se puede llegar a una versión del reconocimiento entre conciencias que les permita, al mismo tiempo, mantener su diferencia y presentarla a esa suerte de comunidad que se forma a partir de este momento? ¿Puede seguir manteniéndose la reivindicación del punto de vista propio al ser reconocido?

Responder a estas preguntas, según creo, no puede pasar únicamente por el análisis del concepto de reconocimiento que Hegel ofrece en las primeras páginas de la *Autoconciencia*. Como se ve en los pasajes que he traído de Pinkard y Valls Plana, se hace necesario dar a las estructuras que se han ofrecido un contenido que vaya más allá de las conclusiones que, sólo de manera negativa, se han obtenido de la primera experiencia fallida del reconocimiento. En el caso de Pinkard, por ejemplo, las conclusiones que extraigo están basadas en el análisis de lo que para el autor constituiría una experiencia efectiva del reconocimiento, “éxito” que, sin embargo, he tratado de mostrar como inaceptable. Así, la caracterización del Espíritu a la luz del reconocimiento debe esperar a un análisis cuidadoso de la experiencia “exitosa” del mismo que pueda complementarse con lo dicho sobre su concepto, y que permita responder al tipo de preguntas que he planteado en el párrafo anterior; esta es la tarea fundamental que voy a abordar en el siguiente capítulo.

## CAPÍTULO 2

### LA EXPERIENCIA DEL RECONOCIMIENTO EN EL *ESPÍRITU*

El análisis precedente fue realizado principalmente a partir de lo que Hegel denomina el concepto puro del reconocimiento. Aunque se examinó también una primera manera que tiene la conciencia de abordar dicho concepto desde la experiencia, a saber, la dialéctica del amo y el siervo, ésta se mostró como una experiencia corrupta, no completa o unilateral, que dejaba de lado gran parte de aquello que se esperaba del movimiento completo del reconocimiento. Será necesario entonces rastrear la posibilidad de una experiencia del mismo dentro de la *Fenomenología* que supere las dificultades que se evidencian en la dialéctica del amo y el siervo, experiencia que deberá ser analizada a la luz de la estructura que he presentado con el concepto puro.

La presencia de una experiencia “exitosa” del reconocimiento dentro del desarrollo que hace Hegel en la *Fenomenología*, sin embargo, no es un hecho indiscutible o generalmente aceptado. Incluso algunos autores, como parte de su análisis del problema del reconocimiento dentro de la obra de Hegel, algunos autores han postulado precisamente lo contrario, a saber, la idea de que no puede encontrarse en la *Fenomenología* una experiencia positiva de esta relación y que, por lo tanto, es necesario buscarla en otros textos. Para Robert Williams, por ejemplo, siguiendo la propuesta de su libro *Hegel's ethics of recognition*, en la *Fenomenología*,

[i]t is a self-accomplishing skepticism that traverses the shapes of consciousness and demonstrates that they subvert themselves and self-destruct. Thus the emphasis is on restlessness, negativity and self-subversion. Relation to other is portrayed primarily in negative terms. It is not the full process of reciprocal recognition but the failure to achieve such reciprocal recognition that receives emphasis. (Williams 1997: 47)

A partir de la manera que tiene de interpretar el carácter fundamental de la conciencia, a saber, el “escepticismo autoconsumado”, Williams concluye que el problema del mutuo reconocimiento debe ser abordado en la *Fenomenología* desde un punto de vista negativo o “no exitoso”: la auto destrucción necesaria de cada figura de la conciencia llevaría a la

imposibilidad de mostrar como efectivo este reconocimiento, pues se trata siempre de la negación de lo alcanzado, de la necesidad de ir más allá, necesidad que se manifestaría en la relación con el otro también en términos eminentemente negativos. Para Williams, entonces, la experiencia que hace la conciencia del reconocimiento en este texto se caracteriza sobre todo por su fracaso; más que un acercamiento a éste, el texto de Hegel se convierte en una muestra de cómo las figuras de la conciencia se niegan siempre a sí mismas y fallan en su interés de llegar a lo que se ha prefigurado desde un punto de vista ontológico, es decir, en el concepto puro (cf. Williams 1997: 47). Es precisamente por ello que la dialéctica del amo y el siervo juega para él un papel paradigmático, pues luego de mostrar que esta dialéctica constituye una forma fracasada o imperfecta del reconocimiento, Williams afirma:

However, in the *Phenomenology*, Hegel does not explicitly develop the alternative to master and slave. The figure of master and slave is repeated on higher levels, and remains oppositional. This is part of the project of showing that all shapes of consciousness subvert themselves. In his subsequent account of master and slave in the *Encyclopedia Philosophy of Spirit*, Hegel presents master and slave in light of the full dialectic of reciprocal recognition. He shows not only the opposition but also the transcendence of opposition and the move to mutual liberation and freedom. (Williams 1997: 68)

No es éste el lugar adecuado para llevar a cabo una discusión de la interpretación de la dialéctica hegeliana que supone esta manera de ver lo que sucede en la *Fenomenología*, del camino de la experiencia de la conciencia hacia el Espíritu Absoluto o del escepticismo de esta conciencia; dicha discusión, aunque crucial, excede los objetivos de la presente investigación. Considero que es absolutamente relevante, sin embargo, la conclusión que Williams extrae con respecto a la experiencia del reconocimiento mutuo. En efecto, si es correcta su apreciación, todo lo que he concluido en el capítulo anterior con respecto al concepto puro de ese reconocimiento resultaría apenas un esquema que el desarrollo del texto se encargaría de contradecir: aunque la conciencia necesite de tal reconocimiento para alcanzar su postulación como autoconciencia y para presentarse en lo que se ha denominado bajo el concepto de Espíritu, la experiencia le mostraría que tales pretensiones son inaceptables, que no es posible alcanzar un tipo de relación entre las conciencias que pueda estar determinado por algo distinto al propio interés, y que la revelación del Espíritu,

tal y como se desprende del capítulo anterior, es un anhelo irrealizable, al menos en la perspectiva de la *Fenomenología*.<sup>28</sup>

En parte como respuesta a esta manera “pesimista” de ver el camino de la experiencia de la conciencia, quisiera dedicarme ahora a mostrar una posible manera de ver el movimiento y realización efectiva, “positiva” si se quiere, de lo que se ha prefigurado en el capítulo anterior como el concepto puro del mutuo reconocimiento, es decir, dar cuenta del lado de la experiencia que creo puede hacerse de este concepto, que va más allá del fracaso o incompletitud de la experiencia primaria que constituye la dialéctica del amo y el siervo ya estudiada. Por razones que espero dejar claras en este segundo capítulo, considero que es posible rastrear ese movimiento dentro de la *Fenomenología* en el capítulo denominado *Espíritu*, que corresponde al numeral VI del texto de Hegel. No quiero sugerir con esto que el movimiento del reconocimiento pueda ser apreciado únicamente en ese pasaje; el análisis del mismo debe ser tomado como un ejemplo de la posibilidad de la experiencia de tal movimiento, probablemente el más completo, pero no necesariamente el único. Sin embargo, espero mostrar que la experiencia que se compone de las tres figuras del Espíritu en este capítulo presenta una realización del reconocimiento que permite apreciar muchos de los aspectos sobre los que se hacía énfasis anteriormente en torno a su concepto puro, y esto por varias razones.

En primer lugar, es posible encontrar en este pasaje todo el movimiento anteriormente descrito, es decir, los tres aspectos o momentos en los que se descomponía el concepto: una inmediatez o no diferencia primaria entre las conciencias, una distinción y contraposición absoluta entre las mismas, y una unidad a partir del reconocimiento de esta contraposición

---

<sup>28</sup> Nótese que esta conclusión surge de lo que he tratado de mostrar en el capítulo anterior y no podría adjudicarse a Williams en su análisis. Dado que para él el reconocimiento entre autoconciencias no parece constituir, el Espíritu que se está desvelando dentro de la *Fenomenología*, o estar a la base de él, el Espíritu que se está desvelando dentro de la *Fenomenología*, el hecho de que no pueda apreciarse el proceso completo del reconocimiento no implica que fallen las pretensiones de ese Espíritu de plasmarse y recogerse a sí mismo. Es precisamente lo primero (la conexión fundamental entre el concepto de mutuo reconocimiento y el concepto de autoconciencia y de Espíritu) lo que he tratado de sustentar en el primer capítulo, en contra de posiciones como la reseñada de Williams (1997). Esto es fundamentalmente distinto si se recurre a la aproximación hecha por él en un libro anterior *Recognition: Fichte and Hegel on the Other* (1992), en el que, desde la introducción, relaciona el desarrollo completo del Espíritu en la *Fenomenología* con una estructura del reconocimiento que entiende en términos puramente intersubjetivos (cf. Williams 1992: 2).

que tiende a la universalidad y a la unidad, pero ya no como indiferencia, sino gracias a la mediación y distinción. En este mismo sentido, la experiencia permitirá desarrollar paulatinamente una noción de Espíritu expresada en el movimiento entre conciencias que se va llenando de contenido, de complejidad, de desarrollo, gracias a la búsqueda de una unidad compleja entre la sustancia, por una parte, y la realidad, por otra. En esta construcción de lo espiritual se hará patente también la conexión apenas enunciada por Hegel entre el concepto de autoconciencia y el de Espíritu, que ahora en la experiencia mostraría toda su complejidad: la autoconciencia llegará por medio de las figuras estudiadas a darse cuenta, no sólo de la necesidad que tiene del mundo que en un principio tomaba como externo y opuesto, sino de la mutua dependencia y determinación que se establece entre ambos; se hará patente así la imposibilidad de entenderse por fuera de este mundo, con independencia de él y de las demás autoconciencias que lo componen necesariamente.

En segundo lugar, el énfasis en la fenomenología del reconocimiento que se deriva del pasaje en cuestión nos va ofrecer ejemplos de situaciones no completas o impuras de reconocimiento, relaciones que permiten acercarse a la evolución y desarrollo del mismo, de su creciente complejidad, y que van más allá de la precariedad de un intento como el de la lucha a muerte del amo y el siervo, intento que para Williams es paradigmático del acercamiento que se hace en la *Fenomenología*. Gracias a ello será posible entender escenarios distintos de confrontación y reconocimiento que den más luces sobre la manifestación hegeliana del Espíritu y su relevancia en el debate actual.

A partir de todo esto, no trataré entonces de hacer una reconstrucción de todo el desarrollo del capítulo VI (tarea monumental que no podría, en todo caso, realizar), sino sólo de señalar algunos momentos que hagan emerger los diferentes aspectos de la experiencia del movimiento del Espíritu a la luz de la concepción del reconocimiento. Para ello voy a elegir ciertos pasajes de cada una de las partes de las que se compone el capítulo, a saber, el *Espíritu verdadero*, el *Espíritu extrañado de sí mismo* y el *Espíritu cierto de sí*, concentrándome únicamente en lo que considero relevante dentro de la lectura de esta experiencia que creo puede hacerse a partir del movimiento del reconocimiento y dejando



por fuera del análisis innumerables elementos que con otros objetivos se harían fundamentales. Me parece importante señalar de antemano, sin embargo, que no puede decirse que cada una de estas figuras de la experiencia corresponda exclusivamente a cada uno de los aspectos o momentos del movimiento del reconocimiento; como espero mostrar, estos pasajes de la experiencia del Espíritu contienen, cada uno, características que representan elementos de todos estos aspectos (inmediatez e indiferencia, diferencia y separación absoluta, reunión en la diferencia), y que, sin embargo, están en un continuo desarrollo que sólo puede ser tomado en su conjunto y no como el simple resultado del movimiento.

El paso a la figura del *Espíritu* presenta en su consideración la verdadera compenetración de la conciencia con el mundo al cual se enfrentaba en figuras anteriores, llevando a buen término el proyecto que se había iniciado ya anteriormente, a saber, la experiencia completa de la necesidad y dependencia del mundo en el cual se encuentra sumergida. Tal y como se mostró en el análisis de una figura como la descrita en la *Autoconciencia*, la conciencia se había visto siempre como opuesta a este mundo, tanto desde una perspectiva “teórica” como “práctica”, y sólo las experiencias que comienza a tener a partir del capítulo IV de la *Fenomenología* van a mostrarle una nueva manera de relacionarse con aquél. En ese sentido, no puede decirse que en esas figuras anteriores se haya alcanzado todavía la completa autoconciencia, porque en el concepto puro de la misma (que ya se ha discutido a fondo) se veía como determinante la activa y recíproca participación de un mundo humano circundante a la conciencia, y esto es algo que no se tiene todavía: en efecto, aunque ésta entiende la existencia y necesidad de ese mundo, y ya no trata de negarlo o consumirlo por completo, no ha desarrollado aún la totalidad del movimiento que le permita relacionarse con él de la manera en la que lo necesita. Esto es perfectamente claro en la figura anterior al *Espíritu*, la *Razón*, que sigue a la *Autoconciencia*. En palabras de Hegel, y a propósito de la última de las figuras de la *Razón* (la Individualidad Real):

Esta determinación todavía *abstracta* que constituye la *cosa misma* sólo es la *esencia espiritual*, y la conciencia de dicha esencia no es sino un saber formal de ésta, el cual se afana en torno a un contenido cualquiera de ella; esta conciencia, en efecto, se diferencia todavía de la sustancia como algo singular, y o bien estatuye leyes

arbitrarias, o bien supone que tiene en su saber, como tal, las leyes tal y como son en y para sí; y se tiene como su potencia enjuiciadora. (FE: 259)

La *Razón*, en el mejor de los casos, le ha mostrado a la conciencia que el mundo responde a la misma estructura que ella, una estructura racional que le permite “entenderlo”. Sin embargo, se trata sólo de un saber sobre una estructura que se comparte con el mundo, pero que aún se distingue de éste porque la razón se pone todavía por fuera de ese objeto y lo enjuicia desde leyes, arbitrarias o reales, que se sitúan del lado de lo singular para ser reflejadas en ese mundo, en la sustancia. Se toma, entonces, aún como una conciencia individual, un sujeto, que trata de aprehender el mundo como algo distinto de él mediante una serie de figuras distintas de la razón. Es posible ver ya en qué medida se diferencia esta consideración de lo discutido en torno a la *Autoconciencia*, e incluso en qué medida puede considerarse como un paso más allá en la búsqueda de la experiencia del concepto puro expresado allí: la conciencia no se enfrenta más a este mundo a partir de la pura apetencia, ni trata de negarlo intransigentemente para volver a sí; ha superado ya su puro *ser para sí* y ha alcanzado también el momento del *en sí* que supone mantener ese mundo en el cual se encuentra.

Sin embargo, lo anterior no es suficiente: la conciencia se sigue interpretando a sí misma todavía como algo distinto de esa sustancia que estudia. Es necesario ganar también la conciencia de sí como fundamentalmente *uno* con ese mundo que intenta captar, como mutuamente complementaria y dependiente de él, superando con ello la oposición total entre individual y universal, y, de paso, la conciencia de sí como un “puro saber formal” de la esencia espiritual: “[la *Razón* representa] la esencia espiritual que *es en y para sí* y que no es todavía conciencia de sí misma. Pero la esencia que es *en y para sí* y que, al mismo tiempo, es ella real como conciencia y se representa a sí misma, es el *espíritu*” (FE: 259).

En el momento en el que la conciencia se descubre como ese mundo que consideraba distinto de sí misma se inicia la consideración de lo espiritual. Como lo muestra la cita anterior, sin embargo, esto supone identificarse tanto en el momento que se ha llamado “en sí”, como en el “para sí” de esa esencia espiritual. La conciencia, en tanto Espíritu, debe advertirse entonces ahora, por una parte, como

[...] la *sustancia* y la esencia universal, igual a sí misma ya permanente —el inmovible e irreductible fundamento y *punto de partida* del obrar de todos— y su *fin* y su *meta*, como el *en sí* pensado de toda autoconciencia. Esta sustancia es, asimismo, [por otra parte] la *obra* universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el *obrar* de todos y de cada uno, pues es *el ser para sí*, el sí mismo, el obrar. Como *sustancia*, el espíritu es la inmutable y justa *igualdad consigo mismo*; pero, como *ser para sí*, es la esencia que se ha disuelto, la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada cual lleva a cabo su propia obra, que desgarrar el ser universal y toma de él su parte. (FE: 259s)

Es, así, tanto el punto de partida de la acción y de su movimiento, su fundamento, como ese obrar mismo, aquello que le da vida al movimiento y que permite entenderlo como un mundo real. Esta distinción, que debe alcanzar su unidad mediante el desplazamiento completo, y la conciencia de sí en ella, es la dualidad que va a estar haciéndose explícita y ocultándose durante todo el capítulo que se va a analizar aquí; sólo a partir de ella es posible entender la *vida* del Espíritu, una esencia que no se queda en la abstracción, en la irrealidad, sino que se hace efectiva en el mundo mismo y sus cambios. Sólo en el Espíritu se alcanza la “realidad [*Wirklichkeit*] ética”, pues antes, para la conciencia de la Razón como individuo, aunque se conservaba el momento del para sí, éste era totalmente ajeno, extraño, con lo cual se tomaba apenas otro lado de la sustancia misma.<sup>29</sup> En el estadio del *Espíritu*, en palabras de Hegel, las figuras “se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales, auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo” (FE: 261).<sup>30</sup> Es esta manera de interpretar la relación entre el individuo y el mundo la que va a ser desarrollada, por primera vez, en la experiencia de la conciencia a partir del devenir del Espíritu, construcción de la que ya se

---

<sup>29</sup> “Una verdadera ética, nos está diciendo Hegel, no puede construirse a partir de una pura razón abstracta, sino que tiene que elaborarse en diálogo con las normas y costumbres de una verdadera sociedad conformada por ciudadanos con iguales derechos” (Díaz: 17).

<sup>30</sup> Esta característica supone problemas enormes, que debo dejar de lado en mi análisis, en torno a la posibilidad (y necesidad) de leer el capítulo del *Espíritu* desde una perspectiva puramente histórica, de tal manera que cada figura corresponda a un momento histórico y a un pueblo determinado. Como dije, no voy a entrar en esta discusión: aunque es absolutamente innegable que Hegel toma aspectos históricos en su análisis (cosa que de todas formas se muestra ya en la *Fenomenología* en varias figuras anteriores) y que en muchas ocasiones incluso interpreta la figura misma a partir de cierto momento histórico (cosa que es patente en una figura como la del *Espíritu verdadero*, y en particular en su tratamiento a partir de *Antígona*), creo que puede argumentarse también con bastante justicia que el desarrollo del capítulo no se queda únicamente en ello, y que se encuentran todo el tiempo elementos que trascienden el aspecto puramente histórico, que se vuelven presentes y no sólo pasados, y que dependen de situaciones que se encuentran por fuera de cada pueblo o de cada “figura del mundo”. Así, soslayando esta discusión, tomaré en mi análisis ambos tipos de interpretaciones, porque considero que limitar el estudio a uno solo de esos acercamientos limita la riqueza del texto de Hegel. Todo lo que aquí digo se verá en el análisis mismo.

ha presentado el concepto pero que es necesario ver ahora desde el punto de vista de la experiencia.

Si se resume brevemente la primera experiencia que hace la conciencia del concepto de reconocimiento, la dialéctica del amo y el siervo, es necesario mostrarla como una experiencia fallida e incompleta. Lo máximo a lo que se puede aspirar es a una situación de dominación que supera de alguna manera la tragedia de la muerte, pero que en términos de reconocimiento no presenta elementos mucho más prometedores. La razón principal por la que esta experiencia falla, según Hegel, es el hecho de que la “autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión *de sí* de todo lo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el yo; y, en esta *inmediatez* o en este *ser* su ser para sí, es *singular*” (FE: 115). Es precisamente este carácter de ser puro *ser para sí* el que la impulsa a enfrentarse de manera violenta a ese mundo que se le opone y en el que viven otras conciencias como ella. El único resultado posible es la lucha a muerte entre éstas. Esta condición está íntimamente ligada, según la cita de Hegel, precisamente al hecho de ser singular; la conciencia en este momento de su camino se enfrenta al mundo solamente como una entidad particular, es decir, siendo individuo en el sentido más primario: aborda el mundo desde la apetencia, consumiendo y utilizando todo lo que se le presenta, y termina por enfrascarse en una lucha particular cuyo desenlace no va nunca más allá de lo singular; los vencedores ejercen una dominación sobre los perdedores, y éstos se ponen a su servicio. El carácter que le imprime el ser puramente *para sí*, a saber, ser incapaz de considerar una manera distinta de ver el mundo o de aceptar las pretensiones de legitimidad que pueden tener también otros sujetos, determina por completo esta primera experiencia, y la aleja del movimiento descrito por el concepto de reconocimiento. En este sentido, el desenvolvimiento del Espíritu sólo puede ser completado en tanto esta conciencia llegue a ser “*en y para sí* en cuanto que y porque [sea] en sí y para sí para otra autoconciencia” (FE: 113).

La consecuencia de esta manera de ver el problema es que se hace necesario superar la pura perspectiva de la intersubjetividad en la discusión del reconocimiento mutuo, y se debe ahora buscar una perspectiva del Espíritu en el que viven conciencias en un sentido más

amplio que aquél en el que se hablaba de sujetos o individuos, precisamente porque su compenetración con el mundo supera su más pura individualidad. No quiero sugerir con esto, en lo absoluto, que la “teoría” del reconocimiento que propone Hegel dentro de la *Fenomenología* niegue todo reconocimiento entre sujetos, sino únicamente que esta estructura que se ha descrito bajo el concepto puro, y que además se ha adoptado como el concepto del Espíritu, no puede leerse dentro de la *Fenomenología* desde un punto de vista subjetivo. Para dar cuenta de la *autodeterminación* de estos sujetos sería necesario desarrollar (o adaptar la teoría del reconocimiento a) una teoría que considero no está presente en este texto de Hegel, pero que no por ello debe tomarse como contradictoria o necesariamente distinta de la ya planteada. En todo caso, y creo que esta es la razón principal por la que Hegel no se ocupa de ello en la *Fenomenología*, el tratamiento de un reconocimiento intersubjetivo no daría cuenta, por sí solo, del movimiento del Espíritu, porque éste excede (aunque no contradice) el nivel puramente individual.

Para justificar completamente esta manera de ver las cosas, sin embargo, es necesario ir más allá del concepto y referirse al camino completo de la experiencia del Espíritu que apenas comienza con la superación del estadio de la *Razón*. Según espero mostrar, la lectura de esta experiencia a la luz del movimiento del reconocimiento hará patente que las conciencias que se involucran en el mismo no son conciencias en tanto sujetos y, por ello, el concepto no se llena de contenido a un nivel puramente individual.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Una posición contraria a ésta es defendida por María del Rosario Acosta (2008), que utiliza el concepto puro de reconocimiento para estructurar la relación que deben establecer los sujetos entre sí con miras a su determinación como autoconciencias, de tal manera que la intersubjetividad se muestra, a partir de este concepto, como la condición de la subjetividad. El análisis que se lleva a cabo en este texto, sin embargo, retoma únicamente el punto de vista del concepto puro y no de la experiencia del mutuo reconocimiento en la propuesta de Hegel. Referirse a esta experiencia, como he señalado, podría llevar a conclusiones distintas en lo que toca a este problema. Véase también Williams 1992: 2.

## a. El Espíritu verdadero, la eticidad

### i. El mundo ético

Uno de gafas también viene a mirar cómo tiran de la cuerda. Observa atentamente desde detrás de los cristales y se quita las gafas y las limpia y como si no viese con claridad o no supiese si ve o no con claridad o no le importase si ve o no con claridad guarda las gafas en el bolsillo de la chaqueta y se suma a la fila de los que tiran de la cuerda.

Gao Xingjian, *Instante*

La forma primaria que tiene el Espíritu de presentarse, como resultado de la figura de la *Razón*, es la simple identificación del individuo con el mundo. En la figura precedente, el individuo presentaba su verdad como la verdad del mundo, pero ésta terminaba siempre por mostrarse como arbitraria o vacía: o bien representaba siempre la individualidad de la conciencia y no la necesidad de universalidad, o bien buscaba ponerse por encima de tal individualidad al punto de no poder dar ningún contenido real a esa verdad. Pero el individuo es incapaz de seguir viéndose como distinto del mundo dictando normas y leyes desde afuera, como ya he señalado, y la conciencia postula ahora una verdad inmediata en la que se interpreta como “el individuo que es un mundo” (*FE*: 261). Esta identificación, sin embargo, no debe entenderse como la misma actitud de la razón, en la cual la conciencia individual postula su verdad como la verdad del mundo, unilateralmente; puesto que dicha postulación se ha mostrado como improcedente, la conciencia en este primer momento del Espíritu hace propiamente lo contrario, se eleva por encima de su situación y se une con la realidad que vive; “se identifica sin crítica con su pueblo” (Valls Plana: 217) y vive dentro del mismo en una acción común sin distinciones. Pinkard lo expresa de una manera bastante clara, haciendo énfasis, en su interpretación histórica, en la relación que existía entre el individuo griego y su comunidad:

[...] there was no discontinuity between how individuals understood themselves as individuals and how they understood the society. [...] The Greek individual understood himself in terms of his social role; his individuality is filled out by his social role, not by any idiosyncratic and contingent features of himself. [...] They *know* ultimately what to believe and to think because there is a clear and determinate

order for them of "the way things are done." They need not ask, "what reason is there for me to do this" because the reasons embodied in their social life are reason enough. (Pinkard 1996: 138)

Según esta perspectiva histórica, el espíritu griego, en la eticidad (aunque esto seguramente podría decirse también de otros aspectos de la Grecia antigua), suponía una actitud inmediata por parte de los ciudadanos e individuos que vivían en su seno. La conciencia como Espíritu se comporta precisamente de esta manera: actúa de acuerdo con el espíritu mismo del pueblo sin necesidad de una consideración anterior a tal acción, porque ella misma es su fundamento, su justificación. En la eticidad, el Espíritu es *verdadero* en un sentido simple e inmediato. Esta verdad surge de una voluntad común y ya no de una individual, no se trata de una creación o invención particulares por parte de una conciencia, a su vez, individual; pero, por supuesto, no se trata tampoco de una ley externa a la eticidad misma que se imponga sobre la conciencia y le dicte una acción o comportamiento particulares. Así, la “autoconciencia<sup>32</sup> ética forma una unidad *inmediata* con la esencia por medio de la *universalidad* de su *Sí* mismo” (FE: 254), y es esta unidad inmediata la que le da a esta primera manifestación del Espíritu su carácter especial.

Esta unidad, sin embargo, como lo sugiere también la cita de Pinkard, no puede interpretarse sin más como una indiferencia absoluta, o como una universalidad vacía. En efecto, en una sociedad como la Grecia antigua, existen distintos roles, caracteres y estamentos sociales fundamentados por la eticidad misma, y el pueblo es plenamente consciente de esto. No se trata entonces de una unidad inmediata en el sentido de que sea imposible la diferencia en sí misma, de tal manera que cada individuo o grupo de individuos actuaran de manera idéntica, respondiendo siempre igual a las distintas situaciones a las que se enfrentan. De todas maneras, el tipo de unidad que se postula tiene

---

<sup>32</sup> Aunque Hegel va a utilizar de ahora en adelante el término “autoconciencia” para referirse a la que anteriormente se había llamado “conciencia”, es necesario hacer notar que no se ha alcanzado propiamente ya la consumación del proceso que se había descrito a partir del concepto puro, estudiado en el capítulo IV de la *Fenomenología*. La conciencia en esta figura del Espíritu está ya en camino directo de constituirse como autoconciencia en el sentido que expresa su concepto puro, pero, como se desprendió de su análisis, y como espero mostrar más adelante, no ha realizado aún el movimiento completo. En este momento es conciencia de sí en el sentido de que ha superado ya su puro ser para sí y ahora puede verse a sí misma como Espíritu real; esta primera manifestación, sin embargo, debe ser llenada de contenido con la experiencia misma. (cf. *supra* nota al pie 1)

un carácter ampliamente ingenuo e inocente, como afirma Hegel en los párrafos finales de la *Razón*:

La diferencia entre la autoconciencia y la esencia es, pues, perfectamente transparente. Esto hace que las *diferencias en la esencia* misma no sean determinaciones fortuitas, sino que, en virtud de la unidad de la esencia y de la autoconciencia única, de la que podría provenir la desigualdad, dichas diferencias son las masas en las que la unidad se estructura, infundiéndoles su propia vida, espíritus no desdoblados y claros ante sí mismos, figuras celestiales inmaculadas que conservan en sus diferencias la inocencia virginal y la armonía de su esencia. (*FE*: 254)

Se trata, pues, de una armonía simple capaz de incluir las diferencias, los distintos espíritus inocentes. La interpretación de Hegel hace énfasis en que tales diferencias no constituyen oposiciones o contrarios en el sentido fuerte de la palabra, al menos no en la conciencia que tiene tal Espíritu de sí mismo. El individuo no se opone al Espíritu común; las diferentes conciencias no se oponen entre sí de manera fuerte. “La autoconciencia es [...] un *comportamiento* simple y claro hacia [las diferencias]. *Son*, y nada más: esto es lo que constituye la conciencia de su relación” (*FE*: 254).

¿Cómo pueden pensarse estas diferencias dentro del Espíritu, que se mantienen como distintas pero que no se oponen realmente? ¿Qué tipo de unidad puede ponerse por encima de ellas sin borrarlas, de manera inmediata? El caso de la relación y distinción entre el ámbito público y el privado, a propósito de lo dicho, es central dentro de la reconstrucción que hace Hegel de este momento del Espíritu; de hecho, se va a convertir en un punto de análisis principal, porque estas dos “masas” presentan la diferencia fundamental que vive en el seno de la comunidad griega. Por ello, como se verá a continuación, *Antígona* se tomará como el referente más importante del texto de Hegel, pues en su desarrollo deja ver explícitamente la precariedad de la armonía sobre la que se edifica este primer momento del movimiento del Espíritu que lleva consigo ya su destino trágico. Hegel se vale de la figura de *Antígona*, no porque crea que es la única manera de explicar el conflicto, o porque se presente como el origen “histórico” del mismo, sino porque se presenta como un ejemplo bastante adecuado para su objetivo.

Se ha dicho ya que en el Espíritu la autoconciencia forma una unidad inmediata con la esencia, unidad que luego se ha mostrado, en algún sentido, constituida por ciertas



diferencias. Esta esencia, sin embargo, como se ha dicho también ya, se desdobra para la autoconciencia en la acción que se hace fundamental en esta concepción de Espíritu; en efecto, éste no es una simple esencia vacía de realidad, sino que debe encarnarse inmediatamente en prácticas y vivencias sociales, en figuras históricas, en acciones, en relaciones entre individuos y conciencias, etc. Dado que esta autoconciencia es Espíritu, supone entonces también este lado de la *realidad*. Por supuesto, esta distinción hace también parte de esa unidad que sólo puede entenderse como inmediata: la autoconciencia, en la acción, “hace surgir como *su obra* y, con ello, como *realidad*, la unidad de su sí mismo y de la sustancia” (*FE*: 261s). De nuevo, aunque son momentos o énfasis distintos, el Espíritu Verdadero alcanza en la conciencia de sí, como el “término medio”, la unidad de éstos.

¿Cómo se ve cada una de estas facetas de la vida misma del Espíritu, mediado por la autoconciencia? Hegel, interpretando la situación en términos de *Antígona*, distingue los dos momentos como potencias éticas que viven dentro de un pueblo como el griego y que rigen simultáneamente su movimiento. Estas dos potencias están representadas por lo que él llama la Ley Humana y la Ley Divina.

Antes de comenzar su análisis, sin embargo, me parece necesario dejar claro que considero que ninguna de las dos potencias representa exclusivamente cada uno de los miembros de la unidad en la autoconciencia, a saber, la sustancia y la realidad; ambas leyes mantienen ambos aspectos, si bien es posible mostrar que el énfasis está sólo de un lado. De la misma manera, lo singular y lo universal se mostrarán también siempre como parte fundamental de todo el proceso, de cada una de las leyes. Cada una tomará a veces partido por lo uno o por lo otro, buscará inconscientemente mantener ambos aspectos sin caer en una contradicción, postulando con ello la armonía inmediata que constituye este momento del Espíritu. No se trata entonces de distinguir singularidad y universalidad, o sustancia y realidad, como conciencias opuestas rigurosamente representadas en cada una de las dos leyes, sino de mostrar que se presentan en diferentes momentos y aspectos todo el tiempo, mezcladas, mutuamente dependientes. Estos aspectos serán mostrados con cuidado en el análisis de cada ley. La compenetración y dependencia de todos estos aspectos, dicho sea de paso, es

ignorada por la conciencia del Espíritu mismo, y precisamente esto será lo que está detrás de su destino trágico: el Espíritu está destinado a llegar al extremo enfrentamiento de esas dos potencias constitutivas que convivían en un equilibrio inmediato, enfrentamiento que, por la manera que el Espíritu tiene de interpretarse a sí mismo, llevará a un *reconocimiento incompleto* entre ellas.

La primera ley, la ley humana, se concentra sobre todo en el lado de la sustancia ética que se ve realizada en la comunidad, en el estado o el gobierno. En este sentido es consciente de sí misma como ley, pues su presencia como pilar de la comunidad es patente para todos: es el conjunto de leyes y maneras de organización explícitas que rigen la vida pública del ciudadano griego, producto del aspecto reflexivo y lúcido de esa vida de la comunidad. Conserva el énfasis en el *para sí* en tanto se ve reflejada, como mandato, en los individuos, en los ciudadanos o en la conciencia real; sin embargo, tiene también un aspecto que puede ser interpretado a partir de lo *en sí*, pues es la agrupación de estos mismos individuos en la comunidad, pueblo, sustancia real, leyes y costumbres. Consecuentemente, si bien el énfasis inicial debe estar del lado de lo singular, dado que se habla de la *realización y encarnación* del Espíritu, la ley humana termina por representar también la posibilidad de lo universal, pues sólo a partir de su instauración puede hablarse de lo público y de la comunidad, de aquello que reúne los distintos individuos y les permite la vida con los demás.

Hegel va a concentrarse mucho más en el análisis de la ley divina, porque, en su inconsciencia, en su carácter “subterráneo”, lo que puede decirse de ella se hace mucho menos patente y claro. Frente al obrar consciente de sí mismo, a la realización explícita en la comunidad que se deja ver en la ley humana, es posible sentir también, dentro del espíritu griego, una “*simple e inmediata esencia* de la eticidad” que representaría el otro lado del Espíritu que se habría dejado de lado en la abierta realización. Tampoco de esta potencia ética, sin embargo, es posible decir que distinga absolutamente los dos aspectos del Espíritu; si bien su carácter está eminentemente relacionado con la sustancia del

Espíritu, con la esencia que vive “por detrás”<sup>33</sup> de la manifestación, la ley divina debe guardar también el momento de la realidad como parte de la unidad que es el Espíritu. Esta unidad inmediata, como ya se había dicho, tiene a la autoconciencia como su medio, y ésta no puede ser sin la relación con algo otro. Por lo tanto, como la comunidad con lo otro no puede ser en relación con el Estado, se representa entonces en la Familia. Como guardiana de lo privado, la familia griega se sustrae a la comunidad y presenta sus propias leyes, su propia manera de ver la vida espiritual y la relación con lo otro; carece, sin embargo, del momento de la conciencia de sí en tanto no es el Espíritu que en su manifestación se refleja sobre sí mismo, sino que yace oculto bajo la vida pública y autoconsciente. Sin embargo, y esto va a ser fundamental más adelante, es el fundamento de ésta, y busca reclamar siempre tal derecho para sí.

La “respuesta” a la diferencia entre lo singular y lo universal que propondría la interpretación que hace Hegel de la familia como potencia ética es bastante más complicada. En principio, como momento diferente de aquél que hace énfasis en la realización y conciencia de sí del Espíritu, la familia debe centrarse sobre todo en lo singular; mientras que lo público se refiere a la vida común de los ciudadanos, lo privado permite la referencia más directa y simple al *individuo* que es miembro de la familia, a las relaciones entre parientes y al fortalecimiento de esa individualidad. La interpretación que tiene Hegel de la familia como potencia ética, sin embargo, rehúsa la posibilidad de quedarse únicamente en esto que es puramente individual: Hegel quiere que la ley divina, en su manifestación, sea inmediatamente parte de la eticidad griega; que sea, en sí, *ética*. Por supuesto, en caso de que sólo se pudiera mostrar el lado singular de las relaciones entre los miembros de esta agrupación, en caso de que dichas relaciones no representaran un momento común o general que pudiera reconocerse en distintas instancias de la mismas relaciones familiares, la familia sería una manera apenas contingente de representar

---

<sup>33</sup> Esta manera metafísica de hablar puede llevar a equívocos, por lo que considero necesario matizar siempre su aparición. Aunque la distinción entre sustancia y realidad podría ser interpretada como la separación metafísica de una “cosa en sí” y su fenómeno, ésta no es la única posibilidad de hacerlo, y, tal y como he tratado de interpretar el “Espíritu” a lo largo de este trabajo, no sería la más adecuada. Sin embargo, las opciones están abiertas. Para Pinkard, por ejemplo, la vaguedad del término “sustancia” sería incluso parte de la intención de Hegel, pues de esta manera es posible una múltiple interpretación que le permita hablar de aquello que está a la base o como fundamento de la vida espiritual efectiva en cada uno de los momentos del movimiento del Espíritu; algunos de ellos, en todo caso, necesitarán de cierta carga metafísica. (cf. Pinkard 1996: 138)

ciertos vínculos sin ningún fundamento común; una relación con lo otro que podría significar y hacer manifiesta una infinidad de contactos y conexiones, con lo cual, evidentemente, se negaría toda posibilidad de hablar de eticidad aquí.

Esta discusión acerca del carácter ético de la familia se inscribe dentro de una problemática que puede ser considerada como más amplia, a saber, la discusión en torno a de la posibilidad de ver a la familia como una agrupación que involucre características distintas de las meramente naturales. Hegel quiere que la familia sea, inmediatamente, una institución ética, y no una simple manera instintiva o contingente que tienen ciertos individuos de relacionarse con los más naturalmente próximos. A partir de lo que he tratado de mostrar en este capítulo, las razones de esta necesidad son, al menos dentro de la *Fenomenología*, bastante claras: Hegel necesita que la potencia que se unifica en la autoconciencia junto con la expresada en la “ley humana” tenga la misma relevancia ética dentro del Espíritu que ésta, la misma legitimidad y derecho a reclamar su lugar y su aceptación. En caso de que esta potencia subterránea, sustancial, fuera simplemente natural, su legitimidad en el Espíritu debería ser cuestionada, pues se trataría tan sólo de una manera primaria de relación, la simple apetencia, por ejemplo, que podría ser subsumida o reinterpretada por formas elevadas de eticidad. Por el contrario, tal y como queda claro a partir del uso de *Antígona*, la ley divina, representada en la relación pura entre Antígona y Polinice, y en el deber fundamental hacia el muerto, tiene no sólo una legitimidad absoluta, sino una obligación que no puede ser eludida en virtud de atender otro deber; la potencia ética que se representa de esta manera vive en el Espíritu con la misma fuerza que su contraparte, reclama y exige con el mismo poder, y castiga con igual severidad si no es suficientemente atendida. Así, para otorgar este carácter no natural (no instintivo, sino ético) a la familia, Hegel afirma que sus relaciones no pueden estar basadas en elementos como la sensación [*Empfindung*] o el amor, por considerarlos susceptibles de ser relaciones basadas en lo puramente contingente e instintivo, y que se establecen desde un punto de vista sólo individual.

Se trata entonces, en este análisis, de alcanzar *también* una universalidad en las relaciones establecidas dentro de la familia, superar una interpretación de ésta como meramente

natural y darle legitimidad y estatus ético dentro de la vida del Espíritu. Sin embargo, dado que se trata de una potencia distinta de la que representa la ley humana, no puede encontrarse, en su manifestación ética, plenamente del lado de lo universal; se mantiene de todas formas la premisa anterior de que “[e]l fin *positivo* peculiar de la familia es lo singular como tal” (FE: 264). La vida privada no es entendida, en este esquema, como una preparación para la vida pública, porque sería entonces, simplemente, una institución al servicio de otra, totalmente subordinada a ella y dependiente; lo universal no puede ser entendido a partir de la acción de la familia como el conjunto de actividades que desembocarían en la comunidad que representa la polis, el Estado o el Gobierno: no pueden ser, por ello, actividades como la búsqueda y mantenimiento de poder y riqueza, la educación para la vida en sociedad, o un servicio que le preste la familia a ésta, porque en todos estos casos se tomaría siempre a la familia en un sentido negativo, según el cual la vida privada debe ser superada, negada, para alcanzar lo público, la comunidad. Se sacrificaría con ello lo singular en favor de lo universal, el pariente en favor del ciudadano, es decir, en última instancia, la ley divina en favor de la humana. Ahora bien, si se ha dicho que el objetivo y la característica de la manifestación de la familia no puede ser la singularidad en tanto individualidad, pero se niega al mismo tiempo que la universalidad sea el fin último de la acción de la familia, ¿cómo caracterizar entonces las relaciones que se llevan a cabo en la vida familiar para que pueda hablarse de ésta como realización efectiva y pura de la ley divina, del lado sustancial del Espíritu?

La respuesta de Hegel a esta complicada situación no es menos difícil. “El contenido de la acción ética”, dice, “debe ser un contenido sustancial, o total y universal; sólo puede, por tanto, relacionarse con lo *singular total* o con lo singular como universal” (FE: 264). ¿Cómo se puede asegurar esta universalidad a partir de la singularidad sin caer, por una parte, en la contingencia o, por otra, en lo instintivo, en lo solamente natural?

[L]a acción que abarca la existencia toda del consanguíneo y que tiene a éste por objeto y contenido [...], a este singular perteneciente a la familia como una esencia *universal*, sustraída a la realidad sensible, es decir, singular, no afecta ya al *vivo*, sino al *muerto*, que, saliendo de la larga serie de su existencia dispersa, se concentra en una acabada configuración y se ha elevado de la inquietud de la vida contingente a la quietud de la universalidad simple. Por ser *real* y *sustancial* solamente como ciudadano, el singular,

en tanto no es ciudadano y pertenece a la familia, es solamente la sombra *irreal* que se borra. (FE: 265)

El énfasis en la singularidad no puede eludirse de ninguna manera, no puede ser superado o anulado por la acción de la familia. Por lo tanto, el familiar no será completamente efectivo o real nunca, porque en el momento en que adquiriera este carácter estará ya del lado de la comunidad y deberá ser tomado como ciudadano. Debe estar siempre “sustraído a la realidad sensible” o, en otras palabras, *muerto*; éste, en efecto, no sólo ha perdido toda efectividad en el mundo, siendo pura esencia, sino que además no podrá ganar ya jamás existencia como ciudadano, mientras que el familiar vivo siempre puede alcanzar el momento de la vida pública y, entonces, “traicionar” la vida privada. Habiendo perdido esta realidad efectiva, sin embargo, el muerto sigue siendo familiar, sigue siendo el singular que ya era para lo vivo, aunque ahora ha alcanzado *también* el lado de la universalidad que le da la propia muerte: ingresa en una “comunidad”, por decirlo de alguna manera, que no tiene presencia efectiva en la realidad humana. En tanto vivo, como familiar, será siempre sólo singular y contingente; sólo muerto superará tal contingencia, es decir, superará esa mera realidad sensible y permitiría, en *tanto singular*, ser tomado como universal al pertenecer a una comunidad distinta de la humana: la comunidad de los muertos.

El análisis del papel de la muerte dentro de la familia, sin embargo, no termina aquí. Como suceso, por sí sola, ésta es algo solamente natural, un acontecimiento necesario a todo ser vivo. Como ya he mostrado, sin embargo, si la muerte se ha de utilizar como medio para mostrar la manera en la que la familia alcanza su más elevada condición como potencia ética, y se muestra de este modo como constitutiva fundamental del espíritu griego, es necesario eliminar de su acontecimiento cualquier aspecto que le dé la apariencia de ser algo solamente natural y hacer énfasis en aquello que la pondría también del lado de la acción humana, de la eticidad, de la influencia de una conciencia. Se borraría también, con ello, la dependencia absoluta que el muerto tendría de la simple vida entendida en un sentido biológico, llenándolo de un carácter más espiritual y propiamente humano. Todos estos elementos son interpretados por Hegel en el mandato de practicar rituales funerarios que existía al interior del espíritu griego (y, por supuesto, no únicamente allí), y que era siempre labor de la familia del muerto. La necesidad de este deber puede apreciarse

perfectamente en *Antígona*, y es precisamente esta necesidad ineludible, así como su enfrentamiento ingenuo con el mandato también ineludible de la ciudad de no enterrar a Polinice, aquello en lo que consiste el conflicto trágico.

Es deber de la familia, entonces, depositar al muerto en la universalidad simple que es la muerte, dado que éste, careciendo de toda realidad, es incapaz de hacerlo por sí mismo. Sin la postulación de este deber sería imposible darle a la familia un carácter distinto del solamente natural, justamente en la relación que se ha establecido como su relación fundamental: haciendo referencia principal a la singularidad (el pariente), se alcanza al mismo tiempo la universalidad (el ingreso a la comunidad de los muertos), sin pasar por la comunidad pública. Pero, además de esta interpretación de lo *singular* y lo *universal*, se muestra también la dualidad del *para sí* y el *para otro*: sin la acción positiva de la familia, la muerte tendría que interpretarse sólo como la negatividad abstracta de las condiciones que la especie le impone a los individuos “desde fuera”, *para otro*. Enterrar al individuo incluiría en este movimiento el momento del *para sí*, el retorno a sí, porque siendo sólo natural sería apenas absorbido por la “voluntad” de la especie. En este deber funerario se podría resumir entonces la verdadera ley divina en toda su complejidad.

Estas dos leyes del Espíritu, que como ya he mostrado pueden entenderse como diferencia al interior de esta eticidad griega, contienen a su vez diferencias, momentos y aspectos distintos.<sup>34</sup> El análisis de la riqueza de dichas diferencias va mucho más allá de mi propósito actual, y debe ser dejado, en su mayoría, de lado. Habiendo establecido las condiciones fundamentales que Hegel le impone a la familia en este ámbito ético, voy a concentrarme en un aspecto particular de la diferencia al interior de la ley divina, las distintas relaciones entre los miembros de la familia,<sup>35</sup> porque considero que es allí en

---

<sup>34</sup> No hay que olvidar, sin embargo, que el Espíritu que los reúne debe ser entendido, a pesar de ello, como una conciencia inmediata, simple, unitaria, y que estas distintas leyes y sustancias no son todavía completamente presentes para éste: mientras que, en lo que toca a su aspecto realizado, alcanza una conciencia de sí expuesta en las leyes de la comunidad, la potencia que presenta su lado puramente inmediato es inconsciente de sí misma.

<sup>35</sup> Considero, y en esto coincido con Valls Plana en su comentario, que estos tipos de relaciones no deben ser tomados de una manera literal, como si con la gradación y preferencia por la relación entre hermana y hermano estuviera Hegel demeritando la existencia de la relación entre esposos, o entre padres e hijos. Lo que está realmente en juego es la diferencia de géneros, y las condiciones que se deben cumplir para alcanzar una relación más ideal entre ellos a la luz de lo que el espíritu griego significa (*cf.* Valls Plana: 227). Tal vez no

donde el problema del reconocimiento cobra su mayor relevancia en el Espíritu Verdadero. Como se verá, tras el más elevado reconocimiento del que es posible el Espíritu en este primer estadio, la relación entre hermana y hermano, se esconde ya el destino trágico de un proceso que sólo puede unificar las diferencias de manera primaria, ingenua, y que, por ello, no constituye una forma completa de reconocimiento completo.

Se tiene, en primer lugar, el reconocimiento en la relación entre *esposo y esposa*. Hegel dice de ella, inicialmente, que se trata de un “*inmediato* reconocerse de una en la otra y el reconocer del mutuo ser reconocido” (FE: 265), pero que se trata de un reconocimiento natural y no ético, pues está determinado esencialmente por condiciones instintivas o solamente provenientes de la sensación, como el amor y el apetito sexual. El tipo de reconocimiento que surge de esta relación cae entonces por fuera de lo eminentemente ético. Pero, además, la representación de lo ético que surge a partir de esta relación sólo tiene realidad para Hegel en algo por fuera de la misma, a saber, en el hijo que es su resultado; no se trata de un retorno a sí desde el otro lado de la relación, sino que se necesita de algo completamente externo sin lo cual no lograría ser completado. En segundo lugar, la relación entre *padres e hijos* resulta bastante similar en los dos sentidos señalados. Por una parte, la relación sólo responde a una caracterización puramente natural, producto de la vida biológica en su más alta pureza, en la que no se mezcla lo ético de ninguna manera. De igual manera que en la relación anterior, además, ésta está dada de tal forma que lo otro permanece siempre extraño, gracias a la conciencia patente de que se tiene la propia realidad en lo otro, tanto por parte de los padres como de lo hijos.

Como se ve, la imagen de lo familiar que se va formando a partir de este tipo de relaciones dista mucho de la que se había estado construyendo al hablar de esa familia como representante de la potencia ética sustancial y la ley divina. Pero no sería adecuado decir que son relaciones familiares incorrectas o equivocadas, precisamente porque son fundamentales dentro de la organización “institucional” familiar. El punto de Hegel es que carecen de ciertos aspectos que sí posee una relación más pura como la representada por el

---

esté de más decir que estas condiciones que permitan una relación más ideal dependen de la posibilidad de establecer situaciones de reconocimiento mutuo más completas.



hermano y la hermana. En particular, este tipo de vínculos caen siempre, o bien (a) del lado de la naturaleza contingente cuando representan maneras naturales o solo biológicas de relación, o cuando su relación con lo otro dependen de una abstracción vacía (en ese sentido ambas se excluyen de lo ético); o bien (b) del lado de la indiferencia cuando uno de los miembros sólo puede relacionarse y reconocerse en otro miembro a partir de algo por fuera de la relación (el hijo, por ejemplo), o superándolo absolutamente, cuando alguno de los miembros deja de existir, como ocurre en la especial relación entre la hija y el padre, según la interpretación de Hegel.

Si se tuviera en cuenta el concepto puro de reconocimiento discutido en el capítulo anterior de este trabajo, ninguna de estas relaciones familiares pasaría de un tipo muy primario e incompleto de reconocimiento. Si se atiende a la primera situación (a), como se ha mostrado, el fundamento de la relación parece ser siempre apenas lo contingente, lo natural, representado en vínculos instintivos, “automáticos”, o basados únicamente en la sensación. No se supera con esto el ámbito de la simple apetencia, porque todo el fundamento de la conexión está determinado por un aspecto primario y simple de lo vivo. En tanto sucediendo por fuera de lo público, el hombre, por ejemplo, no puede relacionarse con la esposa en términos de un deseo más allá de lo sensible; la familia se reserva para él los asuntos que más directamente tocan a su supervivencia, como la satisfacción de sus necesidades básicas, de lo cual sería un buen ejemplo el apetito sexual y la necesidad de reproducción. Lo que he caracterizado en el capítulo anterior como el deseo de lo espiritual, por oposición a la apetencia, estaría ausente de estas relaciones y no podría constituir el fundamento de un reconocimiento mutuo completo. En caso de que se supere de alguna manera ese apetito primario, o que no haga parte del vínculo mismo (como afirma Hegel que ocurre en el caso de la esposa o de la madre), la contingencia sigue manteniéndose a partir de una abstracción, de un rol genérico que se cumple; se es madre en general, de *alguien*. En el esposo, la esposa o la madre es irrelevante el contenido del objeto de esta relación porque no se trata de nada más que de la naturalidad; por ello, la imagen del reconocimiento entre géneros que puede surgir a partir de estos casos es supremamente limitada: en ninguno de los dos se toma a lo otro como algo más allá de lo puramente inmediato, porque lo que ofrecen son sólo condiciones naturales o vacías, contingentes.

Si se atiende a la segunda condición (b) de estos vínculos primarios al interior de la familia, por ejemplo, los que pueden observarse en la actividad de la hija con respecto a su padre, sí parece superarse el momento primario de la apetencia y la vida en sentido biológico. La hija ve en su padre algo más elevado, pues aquí es fundamental el contenido<sup>36</sup> del objeto de ese vínculo; se supera con ello la simple naturalidad y vínculo biológico de la condición a). Sin embargo, como ya se ha dicho, el reconocimiento no es tampoco puro, pues la relación tiende siempre a algo por fuera de sí misma, como sucede con toda relación entre padres e hijos: la hija, en este caso, debe esperar la muerte de su padre para retornar a sí misma, pero, con ello, el reconocimiento se hace sólo posible mediante la superación absoluta de eso otro, mediante la negatividad total que no recupera aquello a lo que se enfrenta sino que lo sobrepasa. Sucede entonces algo similar a lo que se veía en la relación del amo y el siervo, y a lo que se va a ver ejemplificado en el enfrentamiento entre Antígona y Creonte: el retorno a sí sólo se hace posible en la muerte del otro y se pierde con ello el aspecto central que constituye la simultaneidad de la relación, el reconocerse como reconociéndose mutuamente de las dos autoconciencias. No puede hablarse, entonces, ni de mutualidad ni de simultaneidad.

Todas estas dificultades parecerían superarse en la que es para Hegel la más primaria y pura relación de reconocimiento de la que es capaz este Espíritu Verdadero, la relación entre hermano y hermana, porque aquí se da la unidad más pura, inmediata, y completa de todas. Esta relación expresa por completo el ideal, por decirlo así, de la unidad entre las dos potencias éticas que están expresadas en cada género; se alcanza con ello un equilibrio perfecto:

[...] el hermano es para la hermana la esencia igual y quieta en general, su reconocimiento en él es puro y sin mezcla de relación natural; la indiferencia de la singularidad y de la contingencia ética de esta no se dan, por tanto, en esta relación; sino que el momento del sí mismo singular que reconoce y es reconocido puede afirmar aquí su derecho, pues se halla vinculado al equilibrio de la sangre y la relación exenta de apetencia. (FE: 269)

---

<sup>36</sup> Para Hegel, no se es hija de un padre en sentido universal o abstracto, mientras que éste es el sentido en el que se es madre de un hijo. Para ésta última, el fin de la relación es la abstracción de “ser madre”, tanto como lo es “ser esposa” en la relación entre cónyuges. Para la hija, por el contrario, la singularidad de su padre es fundamental (cf. FE: 268s).

Los hermanos superan la vida meramente biológica en su relación, porque ya no son, entre sí, presa de una apetencia instintiva o natural; no se puede hablar tampoco de un retorno a sí mismo desde algo exterior a la relación misma que existe entre ellos, porque no hay nada externo a esa relación; además, en tercer lugar, no se llega a una indiferencia en la relación con el otro, o de una superación absoluta del mismo, porque en la pureza de esta relación ambos términos se mantienen uno al otro: el equilibrio se encuentra en ese momento en el que se reconoce y se es reconocido. Precisamente por eso, Hegel afirma que “la pérdida del hermano es irreparable para la hermana” (FE: 261), a diferencia de lo que sucede con la pérdida de los padres o los hijos, por ejemplo. Perder al hermano, en esta relación particular, es perderse también a sí misma.

Es necesario hacer énfasis en que por más de que se esté hablando desde el seno de la familia cuando se presenta esta relación fraternal, se tiene aquí un tipo de reconocimiento que supera el mero ámbito de lo privado. Tanto la mujer como el hombre son en esta figura representantes de cada potencia involucrada en la vida del Espíritu; en cada uno se hace efectiva su propia potencia: la que baja de la universalidad de la comunidad hacia la familia a través del hombre que vive en ésta, y la potencia que se hace efectiva y real en la mujer, representante de la familia, y se dirige hacia la conciencia en la comunidad. En este sentido, el hombre y la mujer no pueden separarse de su primaria existencia dentro del espíritu griego de la eticidad: ellos mismos *son* este Espíritu que vive de todas las maneras descritas; se muestra en esta relación particular una imagen perfecta de la unidad que supone el Espíritu Verdadero. Así, por más de que puedan ser descritas y presentadas de manera independiente dentro de la eticidad griega, las dos leyes, la humana y la divina, como representantes de las dos potencias éticas que constituyen un mismo Espíritu y que alcanzan su nivel más alto de reconocimiento en la relación especial entre hermano y hermana, son mutuamente dependientes, como debe quedar claro hasta este momento:

Ninguna de las dos es por sí sola en y para sí. La ley humana parte en su movimiento vivo de la divina, la ley vigente sobre la tierra de la ley subterránea, lo consciente de lo inconsciente, la mediación de la inmediatez, y retorna, asimismo, al lugar de donde partió. La potencia subterránea, por el contrario, tiene su *realidad* sobre la tierra; deviene por medio de la conciencia ser allí y actividad. (FE: 270)

La dependencia que tiene la ley humana de la divina se justifica si se atiende al hecho de que, para Hegel, las diferencias que viven dentro del Estado tienen a la muerte (la guerra) como única posibilidad de ser superadas y, con ello, de volver a la universalidad; aquélla es el “señor” de tal unidad; la ley humana depende de esa ley subterránea que tenía a la muerte, y al cuidado de lo muerto, como la más elevada presencia de su potencia (*cf. FE: 267s*). Del mismo modo, la dependencia de la ley divina se ha visto justificada por la necesidad que tiene la sustancia de hacerse realidad en la acción, en la institución de la familia y en su injerencia en el mundo efectivo, del cual la familia es su más grande santuario. Así, su existencia, tanto efectiva como sustancial, depende de la presencia del otro aspecto del Espíritu y de la relación con el mismo. El lado de la sustancia, que se divide en la universalidad y la singularidad, debe pasar para volver a sí mismo por el lado de su realización, es decir, tanto en la comunidad humana como en la familia; a su vez, estas instituciones éticas sólo pueden subsistir como tales gracias al fundamento que le permite el énfasis combinado de la conciencia singular y la conciencia universal, que determinan y permiten su actuar. Ésta, sin embargo, podría llegar a ser una forma equivocada de hablar si se pensara que se trata de construcciones complejas, pues es fundamental mostrar que tanto gobierno como familia son instituciones que representan dos lados inmediatos del mismo Espíritu: no hay construcciones mediatas (contratos), pero tampoco, como ya se dijo, son meramente naturales e instintivas, a la manera de un Estado de Naturaleza.

La imagen del Espíritu de la eticidad, tal y como se ha descrito, podría resumirse así: “El todo es un equilibrio quieto de todas las partes, y cada parte un espíritu en su propio medio que no busca su satisfacción más allá de sí, sino que la posee en sí mismo, porque él mismo es en este equilibrio con el todo” (*FE: 271*). Aunque puede llamarse “quieto”, se apresura a justificar Hegel, el equilibrio puede verse también como algo vivo que mantiene diferencias, que, como se ha visto, le dan vida y le permiten seguir moviéndose. Los primeros conflictos que llegan a existir entre las leyes y los distintos ámbitos del Espíritu se resuelven pacíficamente dando prioridad simple la ley contraria a aquello que surgía peligrosamente; no se trata, sin embargo, de un castigo o de rebajar su autoridad, sino,

simplemente, de mantener el equilibrio: las desigualdades son, en última instancia, manifestaciones de lo mismo.

El reino ético es, así, en su subsistir, un mundo inmaculado que no es manchado por ninguna escisión. Y así mismo, su movimiento es un devenir quieto de una de las potencias de él en otra, de tal manera que cada una de ellas mantiene y produce por sí misma la otra. Las vemos, ciertamente, dividirse en dos esencias y en su realidad; pero su oposición es más bien la confirmación de la una por la otra, y allí donde entran en contacto de un modo inmediato como esencias reales, su término medio y su elemento es la compenetración inmediata de ellas. (FE: 272)

Esta es, en efecto, la mejor manera de caracterizar la relación de reconocimiento que se presenta entre estas dos potencias, y la manifestación del Espíritu que se da a partir de ésta. Las diferencias que viven dentro de él son superadas de una manera inmediata porque ponerse frente a la otra implica ya la aceptación de lo otro, el reconocimiento sin mediación de *ser* lo mismo, lo que Hegel, refiriéndose al vínculo entre hermanos llamaba “la misma sangre”. La sangre que corre por los dos es el Espíritu Verdadero, y este Espíritu es la pura inmediatez del individuo que, saliendo del estadio de la razón, como ya he señalado, se identifica sin crítica con su pueblo. El único reconocimiento del que son capaces las potencias en este momento debe ser entonces un reconocerse de manera ingenua, en el sentido de que su diferencia se toma como tal, pero se supera de manera inmediata, como “la misma sangre”. Esta ingenuidad, sin embargo, supera el momento puramente natural y es pura eticidad, conexión espiritual y no sólo apetente; del mismo modo su reconocimiento de lo otro y el ser reconocido con este gesto se alcanzan en el momento simple de la presencia, en el gesto mismo, y no por medio de algo externo a ella, de otro elemento o de algún deber superior.

Sin embargo, dada su simpleza e ingenuidad, no es posible decir que los términos de la relación pura que se está describiendo expresen la manifestación de una autoconciencia plena en el sentido expuesto por el concepto puro de reconocimiento.<sup>37</sup> Hegel dice en referencia a este estadio que la autoconciencia “no ha surgido todavía como *individualidad singular*; en este reino, la individualidad singular vale, de un lado, solamente como

---

<sup>37</sup> “La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (FE: 113).

*voluntad universal* y, de otro, como *sangre* de la familia; este *singular* sólo vale como la *sombra irreal*” (FE: 273).<sup>38</sup> Lo único que se tiene es la unidad inmediata del Espíritu, unidad que se eleva por sobre estas distintas conciencias y las agrupa al tiempo que les da realidad. Las conciencias no alcanzan ningún tipo de independencia en esta relación porque su reconocimiento mutuo está dirigido únicamente a la unidad; este reconocimiento representa el devenir de una sustancia fundamentalmente inconsciente de sí (de sus diferencias, de las dos conciencias que lo componen) que se distingue efectivamente en dos, pero que no se sabe como tal escindido porque no entiende la profundidad de la distinción. Considero que esto se ve ejemplificado perfectamente en la relación de hermanos, en la que queda claro, *para nosotros*, que el Espíritu (y, *en éste*, las dos conciencias) no entiende la diferencia que vive en él, la oposición y necesidad mutua de las leyes, de la diferencia de géneros, etc., al punto de que los hermanos superan esta primaria relación y se lanzan cada uno a la defensa de su propia ley a la vida en cada uno de los ámbitos que le corresponden (cf. FE: 270). Esta es, principalmente, la razón por la cual el estadio del Espíritu descrito por la eticidad griega va a terminar por decaer y dar paso a nuevas formas espirituales: el reconocimiento entre las potencias que lo erigen es demasiado débil, ingenuo, y no redundando en la afirmación de la singularidad o en la autonomía, sino en la dependencia absoluta de lo otro, del todo, y en una suerte de indiferencia; se trata, apenas, de la primera experiencia del espíritu. ¿Cómo ocurre este decaimiento? ¿Por qué se derrumba esta “bella vida ética”?

## ii. El destino trágico

A continuación del pasaje que he estado analizando, Hegel afirma que:

Todavía no se ha producido *ningún hecho*; y el hecho es el *sí mismo real*. El hecho trastorna la organización quieta y el movimiento estable del mundo ético. Lo que en éste se manifiesta como orden y coincidencia de sus dos esencias, una de las cuales

---

<sup>38</sup> La discusión señalada en este pasaje, en el texto de Hegel, no es, sin embargo, a propósito de la caracterización del reconocimiento que se puede hacer aquí, sino en relación con el hecho de que la singularidad se pierde por completo y, en caso de que la acción hale a cada potencia hacia lados distintos, no habrá una forma real de mantener el equilibrio. De hecho, Hegel no aborda directamente el problema de la ingenuidad del reconocimiento que estoy tratando de señalar aquí, sino que parece dejarlo de lado para mostrar cómo el equilibrio propuesto no se puede mantener indefinidamente.

confirma y completa la otra, pasa a ser con el hecho un tránsito de *dos contrapuestos* en el que cada uno se demuestra más bien como la anulación de sí mismo y del otro que como su confirmación; deviene hacia el movimiento negativo o la eterna necesidad del terrible destino que devora en la cima de su simplicidad tanto a la ley divina como a la ley humana y a las dos autoconciencias en que estas potencias tienen su ser allí [...] (FE: 273)

Así, este orden y coincidencia del mundo ético devienen su contradicción y anulación, en lo que Hegel llama su “terrible destino”. Este destino, como se verá a continuación a partir de análisis de *Antígona*, terminará por mostrar que en el seno del Espíritu Verdadero se presenta, con toda la magnitud posible, una vivencia profundamente trágica que llevará a la necesidad de la superación de este estadio. Ahora bien, en el pasaje citado Hegel sostiene que hasta el momento no se ha producido ningún hecho [*That*], y que es éste el que va a terminar por trastornar la estabilidad de la figura. Esto podría interpretarse, a primera vista, como la afirmación de la existencia de dos momentos contrapuestos del movimiento del Espíritu, uno en el que se presenta la verdad del Espíritu Verdadero y que, como concepto del mismo, no tiene realidad o experiencia en el mundo, y otro en el que la comunidad y los individuos comienzan a actuar de acuerdo con esta configuración teórica y, precisamente gracias a dicha acción, es destruida la estabilidad conceptual del Espíritu.<sup>39</sup> Considero que el papel que juega el “destino” y el “hecho” dentro de esta figura no puede ser interpretado de esta manera, como una especie de agregado; por el contrario, el destino, como espero mostrar, es una especie de punto de fuga hacia el cual se dirige la acción ética misma, no como algo externo o impuesto, sino como la consumación de la oposición que vive dentro del Espíritu en sí mismo y que se va haciendo más consciente e insostenible en el avance de la vida ética. El equilibrio, poco a poco, se va a destruir, pero esta destrucción está contenida ya en el seno mismo del Espíritu Verdadero, desde el principio, y no sólo como resultado de un segundo momento.

Esto puede mostrarse a partir de dos consideraciones. En primer lugar, decir que sólo en un segundo momento se actúa dentro del Espíritu sería negar que éste es ya, desde su inicio, un

---

<sup>39</sup> Una posición similar a esta puede verse en la interpretación que tiene Andrea Mejía del paso hacia el destino en su artículo “*Antígona* y el concepto trágico de eticidad en la *Fenomenología del Espíritu*”: “De tal manera que para Hegel mismo ese primer momento de lo ético no tiene realidad; en él sólo se ponen de manera simple las leyes y los representantes de esas leyes. Ahora Hegel debe concebir una confrontación real entre derechos opuestos: es lo que Hegel llamará el hecho” (59).

mundo que funciona, vive, participa, actúa, etc. Tal y como he tratado de mostrar, el lado de la realidad es, desde el inicio, absolutamente determinante para la concepción que se tiene de Espíritu, tanto como lo es el lado de la sustancia.<sup>40</sup> Pero, en segundo lugar, la necesidad de entender la verdad del Espíritu como inmediatamente ligada a la acción que se mueve dentro de él implica, como se verá a continuación, que el Espíritu Verdadero expresa esencialmente un movimiento que es en sí mismo trágico, en el que la pura inmediatez, que determina la manera como las potencias que viven en su seno se identifican con el todo, involucra por sí misma una mediación total, una contraposición que no va a poder ser resuelta sino mediante el exterminio y la muerte, es decir, trágicamente.

Es necesario analizar esto último con cuidado. La conciencia, “como conciencia *ética*, es la *simple tendencia pura* hacia la esencialidad ética” (FE: 273). Se trata entonces de una decisión inmediata que no se detiene ante el cuestionamiento de cuál es el deber, o de cómo honrar ese deber de la mejor manera. En su inmediatez es simple decisión que va hacia una de las leyes según se trate de uno u otro ámbito. Ahora bien, estas leyes, en lo que atañe al *para sí* de la conciencia, no pueden ser ambas verdaderas en el momento de la decisión inmediata, aunque por el lado de la esencia, o el *en sí* que no es *para sí*, deben serlo ambas. “Nace así en la conciencia la oposición entre lo *sabido* y lo *no sabido*, [así] como en la sustancia la [oposición] que media entre lo *consciente* y lo *no consciente*; y el derecho absoluto de la *autoconciencia* ética [el Gobierno] entra en conflicto con el *derecho* divino de la *esencia*” (FE: 274). Es aquí donde entra a jugar “el hecho”, no como algo inédito, sino como la representación del destino que destruirá la eticidad griega: la autoconciencia deja ir la inmediatez y certeza en el hecho, en la acción, porque se compromete sólo con uno de los dos lados; infringe una de las leyes decidiéndose por la otra, y se convierte con ello, necesariamente, en lo que Hegel llama “culpa” y “delito”. El obrar es el desdoblamiento, pero como la acción ética está inmersa de todas formas en la inmediatez y la simpleza del

---

<sup>40</sup> Hegel, en todo caso, distingue lo que llama “el mundo ético” del “hecho” o de una cierta “actividad” (véase, además del último pasaje citado: “El *fundamento* de que parte este movimiento y sobre el cual procede es el reino de la eticidad; pero la *actividad* de este movimiento es la autoconciencia” (FE: 273)). Considero que esta distinción, que Hegel hace descansar en la diferencia entre “fundamento” y “actividad”, sólo se podría mantener desde el punto de vista del análisis teórico de lo que sucede en este estadio del Espíritu, pero no desde la experiencia misma de la conciencia. En esta experiencia se hace imposible la existencia de un fundamento anterior y una actividad posterior al mismo: Espíritu es, necesariamente, acción; no puede presentarse de otra manera.



espíritu ético que implica una “orientación no desdoblada hacia la ley”, el obrar es siempre unilateral y renuncia a una de las dos potencias.<sup>41</sup> Es cierto que este desdoblamiento culpable puede verse, o bien como algo inconsciente, tal y como sucede en *Edipo Rey*, en donde Edipo no se sabe que está infringiendo la ley de la otra potencia, o bien como algo de lo que se pudiera tener una conciencia plena, como interpreta Hegel que sucede en *Antígona* (cf. FE: 277): tanto en una situación como en la otra, sin embargo, se es culpable y se siente esta culpa como algo absoluto.<sup>42</sup> Sin embargo, Hegel considera que en la segunda ésta es más pura, porque muestra mejor la contradicción y la imposibilidad de superarla. En ambos casos, sin embargo, el lado igualmente esencial de la sustancia que es desconocido en el hecho exige reparación, venganza ante la culpabilidad.

El movimiento completo va a terminar por mostrar que, en todo caso, ninguno de los dos lados tiene un derecho mayor sobre el otro, en tanto responden en última instancia a una unidad inmediata de sí mismo. Así, y esto es lo que sucede en *Antígona*, ambas potencias deben ser traicionadas en la misma medida, y, por ello, deben “declinar” en el mismo sentido: “Solamente cuando ambos lados se someten por igual se cumple el derecho absoluto y surge la sustancia ética, como la potencia negativa que absorbe ambos lados o como el destino omnipotente y justo” (FE: 279). Ambos lados sucumben ante el otro y terminan por reconocer el derecho absoluto de la contraparte, pero sólo en la muerte, en el dejar de ser. Esta sustancia ética, como potencia negativa, es el Espíritu Verdadero, porque su simpleza sólo es capaz de mantener las diferencias en tanto éstas sean siempre inconscientes: la inmediatez implica, como se ha dicho, la imposibilidad de mantener un *para sí* y una autonomía para cada uno de esos lados. Se tendría entonces, solamente, la dicotomía entre la pura inocencia e ignorancia de las diferencias, o, ante ellas, el exterminio irreparable; esta dicotomía, sin embargo, se ha mostrado descansando en el seno mismo del Espíritu, porque la primera opción implica directamente la segunda. En *Antígona*, la

---

<sup>41</sup> En efecto, en general, el Espíritu en este momento es tanto esa inmediatez no desdoblada, del lado de la sustancia, como el necesario desdoblamiento de la acción, en el lado de la realidad. Ya desde el inicio, el Espíritu Verdadero está condenado.

<sup>42</sup> La inconsciencia no constituye en ningún momento para Edipo un hacerse más leve de esa culpa, una inocencia o una menor necesidad del castigo que, en última instancia, termina por administrarse él mismo ante el horror de los demás.

resolución de la contradicción se da por el exterminio de las partes, porque no puede mantenerse o aceptarse tal contradicción.

La posibilidad de entender la necesidad del reconocimiento para cada potencia dentro de *Antígona* es mostrada de manera muy clara por Patchen Markell en su artículo “Tragic Recognition, Action and Identity in *Antigone* and Aristotle”:

In this way, the struggle over Polyneices turns into a struggle for recognition *between* Antigone and Creon, as they try, unsuccessfully, to compel each other to recognize not just some facets of *Polyneices'* identity, but the legitimacy of their own identities –of the locations in the ethical world from which they try to address the personal and civic losses Polyneices' body represents (12).

Con ello, sin embargo, el reconocimiento entre las dos se muestra en un sentido desesperanzadoramente primario e incompleto: sólo se es reconocido en el exterminio de lo otro, y con ello, en el exterminio de ambos lados, pues como se ha mostrado ya, para nosotros, ambas potencias, aunque lo desconozcan por completo, dependen una de la otra completamente.<sup>43</sup> Precisamente por ello, se pierden una a la otra en este exterminio, y la relación de reconocimiento se diluye rápidamente en un Espíritu que no es capaz de mantener de manera positiva aquello que se espera de él con miras a alcanzar su máximo desarrollo; la relación falla en alcanzar, tanto el aspecto simultáneo del reconocimiento, como el aspecto mutuo, pues las conciencias desaparecen necesariamente una para la otra.<sup>44</sup>

Así las cosas, este destino trágico del reconocimiento, destino que se le impone al Espíritu Verdadero, según he tratado de mostrar, está incluido ya en la manera como ese Espíritu se presentaba idóneamente en una relación como la que se establece entre hermana y hermano,

---

<sup>43</sup> Mejía describe de forma muy interesante la manera en la que esta mutua dependencia se muestra en el caso de *Antígona*, haciendo énfasis en la figura del que vaticina los trágicos acontecimientos por venir: “Creonte, y él con la ciudad entera, ha sido sacudido. La desobediencia a las leyes divinas acarreará males funestos, tal como lo vaticina Tiresias, que por estar ciego no participa directamente de esa luz del sol que cubre a Tebas y a los ciudadanos, y que en cambio está a la escucha de las leyes “subterráneas”” (58). No sobra decir que este vaticinio se cumple al pie de la letra.

<sup>44</sup> Incluso, siguiendo la interpretación de Markell, se tendría con ello un tipo de relación aún menos completo en tanto se mezcla aquí algo exterior a partir de lo cual se conectan los dos extremos, a saber, el cadáver y la figura de Polinice. La relación del reconocimiento alcanzada tiene siempre un tercer objeto que la hace aún menos completa, porque no se realiza directamente, no tiene como objeto, o no sólo, las pretensiones de cada conciencia con respecto a sí, sino con respecto a otro.

desde el inicio mismo de su figura. En esta relación, en efecto, se presenta de la manera más clara posible la inmediatez de la unidad con lo otro, y, en palabras de Hegel “el momento del *sí mismo singular* que reconoce y es reconocido puede afirmar aquí su derecho, pues se halla vinculado al equilibrio de la sangre y la relación exenta de apetencia” (FE: 269). Ahora bien, es posible ver que esta inmediatez en la unidad de las dos potencias del Espíritu representa precisamente el primero de los momentos en los que se expresa el mutuo reconocimiento, si se atiende a la exposición de su concepto puro. En efecto, se trata aquí de una superación de la relación con lo otro que no considera de manera profunda la diferencia del mismo, ni su contraposición, sino que, en aras de alcanzar la universalidad que representa un Espíritu que es inmediatamente verdadero, evita esa diferencia y simplemente actúa inmediatamente como si se tratara de un todo uniforme. Cada potencia se reconoce ingenuamente en la otra porque el Espíritu busca una identificación efectiva consigo mismo que aún no está preparada para dar cuenta de las distinciones. Es precisamente esta vinculación inmediata, representada por la sangre, la que impide superar aún un primer momento del reconocimiento, y alcanzar un tipo de relación al interior del Espíritu que sea capaz de dar cuenta, a la vez que mantiene, la diferencia radical que existe entre hermano y hermana, entre la potencia humana y la potencia divina. Como lo ha mostrado el desarrollo de la figura, la ingenuidad con la que toda acción viola necesariamente una de estas leyes significa, como destino, el delito de la hermana contra el hermano (y viceversa), y el “derecho” que afirma quien reconoce y es reconocido implica la negación del mismo para la contraparte.<sup>45</sup>

Así pues, el reconocimiento del otro está destinado a la forma más primaria del mismo. El destino griego es trágico, no porque se le impongan contradicciones en un segundo momento, sino porque tal contradicción, que vive en sí misma desde siempre, sólo puede ser resuelta trágicamente. Es precisamente por eso que *Antígona* no es un capricho de Hegel, un ejemplo descabellado, o una manera de hacer caber a Grecia en una figura predilecta y elegida de antemano, como puede parecer a veces durante la lectura de ciertos

---

<sup>45</sup> “Por tanto, este declinar de la sustancia ética y su transición a otra figura se hallan determinados por el hecho de que la conciencia ética se orienta hacia la ley de un modo esencialmente *inmediato*; en esta determinación de la inmediatez va implícito el que la naturaleza en general entra en la acción de la eticidad” (FE: 282).

pasajes: *Antígona* es el destino de la eticidad, lo trágico, incluso más que lo que se dejaría ver en la inconsciencia transgresora de Edipo.

Por otra parte, es necesario señalar cómo el reconocimiento se puede evaluar aquí solamente entre potencias del Espíritu y no entre individuos. *Antígona* es relevante en tanto se enfrentan dos leyes, dos potencias del Espíritu que incluso no se muestran como exclusivas o independientes. La perspectiva del reconocimiento ya no se evalúa, entonces, entre individuos tales como Antígona y Creonte, como sí podía suceder entre las figuras del amo y esclavo. Como he mostrado en mi análisis, en el Espíritu Verdadero se juega mucho más que una relación puramente individual, pues se trata ahora de potencias, instituciones, comunidades, relaciones generales entre seres humanos como el parentesco o las relaciones jurídicas, etc.; incluso la familia, que supone para Hegel el aspecto de una relación más individual entre parientes, es mostrada por éste como una potencia ética que busca superar la más pura individualidad al inscribirse en la comunidad, al ser parte fundamental de ella (*cf. supra*: 68).<sup>46</sup>

Lo que se ha vivido hasta este momento, en todo el movimiento que Hegel incluye dentro del apartado denominado *El espíritu verdadero, la eticidad* (incluyendo el mundo del derecho romano no estudiado aquí) no ha presentado todavía, sin embargo, la contraposición o contradicción al interior de la vida del Espíritu. Las diferencias y movimientos constantes no son, todavía, parte directa de la manera como este Espíritu se interpreta a sí mismo, aunque vivan profundamente en él. En este sentido, con el movimiento trágico no se ha alcanzado todavía el momento del movimiento del Espíritu y del reconocimiento mutuo en el que se presente un desgarramiento total: la contraposición fundamental representada por la relación entre Creonte y Antígona no es manifiesta para el Espíritu mismo y, al final, sólo queda la desazón y el vacío de lo que salió mal, junto con la necesidad de explicar y llenar de contenido lo que se ha perdido. El Espíritu no está desgarrado aún *para sí* mismo. El movimiento del Espíritu, en toda esta figura que apenas tiene aquí su primera manifestación en la experiencia, deberá buscar la manera de volver en

---

<sup>46</sup> Ya he señalado, sin embargo, cómo esta perspectiva suprasubjetiva no debe contradecir necesariamente la relación individual que está a la base de todo espíritu, aunque no pueda referirse a ella de manera directa.

algún sentido a esta unidad inicial que se ha perdido para siempre; antes de ello, sin embargo, pasará por la experiencia amarga de la absoluta no-unidad. Así, a pesar de la terrible experiencia narrada en *Antígona*, el Espíritu debe prepararse para experimentar desgarramientos aún más terribles.

## b. La libertad absoluta y el terror

El Espíritu Verdadero se presentaba dentro del movimiento descrito en la *Fenomenología* como la primera experiencia de un Espíritu cierto de sí; la Eticidad mostró una forma inmediata y *simple* de unidad en la que las diferencias subsistían y se relacionaban en una armonía primaria que no las llevaba a contraponerse de manera absoluta o a negarse unas a otras. Esto no significa que no fueran, efectivamente, contrarias y, como se ve en el caso de las potencias griegas representadas por las figuras particulares de Creonte y Antígona, contradictorias; de hecho, la experiencia de este primer estadio del Espíritu terminó por mostrar que detrás de ese aparente equilibrio inmediato se encontraba un destino trágico, la imposibilidad de reconocimiento completo entre las potencias en juego. Estas potencias, entonces, se muestran como insuficientes ante la necesidad del Espíritu de dar cuenta de su verdad, porque su oposición es aún inaceptable para él mismo.

Lo que resultaba especialmente característico de este primer estadio, incluyendo el pasaje “El estado de derecho” que no he estudiado aquí, es, en palabras de Hegel, que la “sustancia ética mantenía la oposición encerrada en su conciencia simple y ésta en unidad inmediata con su esencia” (*FE*: 269). La conciencia se identifica inmediatamente con la esencia, no porque se la someta a ello, o porque no tenga más opción, sino porque esta es su manera natural de actuar, *sin mediación*; la conciencia era simplemente *igual* a su esencia. Sin embargo, el fracaso representado por la experiencia la lleva a cuestionar este primer acercamiento, esta inocente identificación con la esencia que se ha dejado ver como totalmente ingenua: la esencia, que ya no puede ser sin más identificada con la conciencia, debe encontrarse entonces en otro lugar distinto. En efecto, aquello que permite afirmar la validez y verdad de la conciencia debe estar en un más allá que le permita mantenerse alejada de la complejidad y contradicción de la realidad. Se inicia con ello un “Espíritu

Extrañado de Sí Mismo” que distingue efectivamente aquellas oposiciones que el Espíritu Verdadero unificaba sin más, inmediatamente, y que sólo puede interpretarse a sí mismo como resultado de esta división radical. La experiencia concreta de las maneras en las que este extrañamiento se desarrolla pasa por el intrincado análisis que Hegel lleva a cabo en el apartado B del capítulo VI en torno a la Ilustración y la Superstición, a la pura intelección y a la fe, y el modo en el que cada una reinterpreta la división que se ha establecido. Sin embargo, considero que el lugar en el que más claramente se ve la radicalidad de la distinción que define al Espíritu en este estadio se encuentra, no tanto en las figuras mencionadas, sino en el desenlace último de las mismas, a saber, el Terror como experiencia de lo que Hegel llama la “Libertad Absoluta”; es en este pasaje, como voy a mostrar a continuación, donde la pregunta por la posibilidad del reconocimiento cobra una mayor relevancia a la luz de su concepto puro. En efecto, sólo en este momento se puede entender por completo la necesidad de la radical contradicción entre conciencias (el paso de una inmediatez originaria a una absoluta mediación entre las conciencias, que va a terminar por alejarlas por completo), que no era posible en un estadio como el del Espíritu Verdadero. Aunque lo que sucede en el pasaje de “La Libertad Absoluta y el Terror” tiene un origen parecido al de la Eticidad en su inmediatez, desemboca, como heredero de la experiencia del Espíritu extrañado de sí, en una diferenciación aún más radical que la que se presenta en el destino trágico de la eticidad: la mediación se va a mostrar ahora como absolutamente consciente para el Espíritu mismo.

#### i. La Libertad Absoluta

La figura inmediatamente anterior al pasaje que voy a analizar aquí, que corresponde a la “Lucha de la Ilustración contra la superstición”, terminó por mostrar que las maneras distintas que encuentra esta ilustración para enfrentarse a la fe corresponden en realidad a una misma forma de interpretar esa esencia que sirve de fundamento último de la verdad; comparten el hecho de que dicha esencia, por ser postulada como algo necesariamente más allá, sólo puede ser caracterizada como un vacío absoluto que, en última instancia, no puede tener ninguna relación efectiva con el mundo: esta esencia no puede llegar a estar

cierta de sí misma, por estar siempre más allá, y, al mismo tiempo, es incapaz de ser, efectivamente, fundamento de la realidad. Ante esta contradicción (un fundamento absoluto por completo inservible e inconsciente de sí), la conciencia postula un nuevo objeto que permita superar por completo el carácter infértil y separado del anterior. Este nuevo objeto es la *Utilidad*:

Al reino de la verdad de la *fe* le falta el principio de la *realidad* o de la certeza de sí mismo como de este *singular*. Pero a la realidad o a la certeza de sí mismo como de este singular le falta el *en sí*. En el objeto de la pura intelección se conjugan ambos mundos. Lo útil es el objeto en tanto que lo penetra la autoconciencia y en cuanto encuentra en él la *certeza singular* de sí mismo, su disfrute (su *ser para sí*); la autoconciencia lo *ve a fondo* de este modo, y esta intelección contiene la *verdadera* esencia del objeto (la de ser algo penetrable o un *ser para otro*) [...]. (FE: 342s)

Gracias a este nuevo objeto se hace posible para la conciencia, entonces, interpretar la esencia en términos puramente instrumentales, según los cuales el mundo sólo es en tanto es útil *para otro*, sólo puede comprenderse como parte de una funcionalidad: la “verdadera esencia” de objeto es *ser para otro*, para una conciencia que lo utiliza. Por otra parte, gracias ello sería posible que dicha esencia alcanzara una certeza de sí misma, precisamente como *útil*, sin necesidad de anhelar un más allá, separado y distante. Sin embargo, este nuevo objeto de la conciencia, como señala ya el final de la cita, se muestra casi inmediatamente como insuficiente, en virtud de que, por definición, sólo puede ser *para otro*: “La utilidad es todavía predicado del objeto, no es sujeto ella misma; es decir, no es todavía su [de la conciencia] realidad inmediata y única” (FE: 343). Esta realidad está necesariamente mediada por la determinación en virtud de la cual el objeto resulta efectivamente útil: sólo puede ser abordada desde la pregunta ¿Útil para qué o para quién? (cf. Hyppolite: 414) El mundo interpretado de esta manera, los objetos, no puede ser jamás útil *en sí*, sino sólo en relación con algo más, siempre *para otro*, para la conciencia que es, todavía, el único sujeto. La distinción que vive al interior del Espíritu se reproduce en esta nueva figura, porque supone aún la oposición.

Hegel encuentra en este *ser para otro* de la utilidad la referencia última que va a dar paso a la nueva figura. La conciencia se toma a sí misma como el “lugar” en el que siempre recae esta utilidad del mundo, en un movimiento que, si se le permite, recuerda el momento de

la apetencia al comienzo del capítulo de la *Autoconciencia*, traducido, por supuesto, a esta nueva perspectiva espiritual y ya no únicamente individual. En esta nueva relación, en efecto, la conciencia sólo puede interpretar el mundo como algo dispuesto para su servicio, en el que el *en sí* de éste es siempre y necesariamente un *para otro*, y por ello debe retornar a ella misma como la unidad última a la que aspira todo paso por el mundo; sólo la conciencia puede ser tomada como independiente. Esa unidad, al superar todo momento efectivo en la realidad, adquiere un carácter netamente universal que le permite constituirse como verdadera esencia que lo abarca todo, el fundamento absoluto.

Así es como el espíritu se halla presente como *libertad absoluta*; el espíritu es la autoconciencia que se capta a sí misma, de tal modo que su certeza de sí misma es la esencia de todas las masas espirituales del mundo real y del mundo suprasensible, o de tal modo que, a la inversa, la esencia y la realidad son el saber de la conciencia acerca de sí misma. [...] el mundo es, para la conciencia, simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal. (FE: 344)

El concepto de *Voluntad Universal* condensa todo el movimiento que se ha estado describiendo. Dado que debe verse solamente como objeto, la utilidad del mundo debe estar en última instancia siempre referida a un sujeto; este último, sin embargo, debe superar cualquier aspecto que pueda identificarse con el objeto particular, que no es la esencia, sino que es útil *para otro*. En tanto particularidad, éste está atado siempre al movimiento del mundo que no termina en sí mismo y que es absolutamente dependiente. Sólo una voluntad que pueda ser efectivamente tomada como universal escapa de esta dependencia y permite la vuelta a sí; pero, entonces, es *libertad absoluta*: ya no es *para otro* sino que es realmente *en sí*.

Esta Voluntad Universal, dice Hegel, no es universal en un sentido abstracto; no consiste en una voluntad vacía de contenido efectivo o que simplemente generaliza distintas opiniones particulares en una más o menos común, ya sea efectiva o tácitamente. Por el contrario, esta Voluntad Universal

es en sí la conciencia de la personalidad o de cada uno, y, como esta verdadera voluntad real debe ser, como esencia autoconsciente de todas y cada personalidad, de tal manera que cada cual hace todo siempre de un modo indiviso y que lo que brota como obrar del todo es el obrar inmediato y consciente de cada uno. (FE: 344)



Este último comentario de Hegel es fundamental: si se quiere mantener la presencia efectiva de esta universalidad es necesario que toda realidad particular coincida efectivamente con la esencia, con el fundamento universal, y, por lo tanto, que supere cualquier rasgo singular que la diferencie. Se supera con ello, por una parte, la distinción que aún en la utilidad se encontraba al interior del Espíritu mismo y se puede promulgar ahora, por fin, la coincidencia absoluta entre la esencia y la realidad. Por otra parte, sin embargo, se alcanza en el reino de la Libertad Absoluta la cancelación efectiva de toda diferencia en la vida del Espíritu, en la realidad, en el pueblo mismo, al punto de que se anula todo estamento social, institución, rol, etc. Hegel desarrolla esta idea como consecuencia del hecho de que, tal y como se ha descrito, la realidad se transforma a sí misma en concepto: cada conciencia singular “capta su sí mismo como el concepto de la voluntad, capta todas las masas como esencias de esta voluntad y sólo puede realizarse en un trabajo que es trabajo total” (FE: 345).

Este movimiento al interior de la Voluntad Universal que termina por negar absolutamente toda singularidad, puede ser explicado desde dos puntos de vista distintos. Por una parte, podría pensarse que, más allá de la anulación de las diferencias al interior de la realidad, sería posible seguir estableciendo una diferencia entre la conciencia singular y la universal, a la que aquélla intenta alcanzar, por fuera de los estamentos e instituciones que han desaparecido; “una acción mutua [la autoconciencia universal] en la forma de la universalidad y de la conciencia personal”, como lo llama Hegel. Sin embargo, se afirma a continuación, esta conciencia singular “es consciente de sí, no menos inmediatamente, como conciencia universal; ella es consciente de que su objeto es ley dada por ella y obra llevada a cabo por ella; pasando a la actividad y creando objetividad, no hace, por tanto, nada singular, sino solamente leyes y acciones de Estado” (FE: 345). Así, la diferencia tal y como podría establecerse teóricamente no existe en la realidad, porque la única acción posible de lo singular es aquella que, *inmediatamente*, se identifica con lo universal; la singularidad no puede subsistir por sí misma.

Más allá de esto, por otra parte, Hegel va a terminar por concluir que en estricto sentido la Libertad Absoluta no puede llevar a cabo ninguna obra positiva que llegue a identificarla

con nada singular. Esta singularidad debe ser negada por completo, ya no porque no pueda mantenerse por fuera de la universalidad, sino porque la acción de la Voluntad Universal no puede tener ningún rasgo que la haga identificarse con una realidad determinada. En efecto, a primera vista bastaría con que la conciencia universal adoptara una forma particular (acciones determinadas y positivas) que simplemente llamara “correcta” o “verdadera”, imprimiéndole con ello el rótulo de “universalmente válida”; al comportarse de esta manera, sin embargo, se vería forzada a dejar de lado toda otra acción particular distinta, comprometiéndose con una determinación que de ninguna forma sería universal. No es difícil notar que la identificación con cualquier acción efectiva en el mundo implica la imposibilidad del reclamo de universalidad que tiene la voluntad en este momento. “Por tanto, ninguna obra ni acto positivos puede producir la libertad universal; a dicha libertad sólo le resta el obrar negativo; es solamente la furia del desaparecer” (*FE*: 346).

Esta última conclusión se va a mostrar en toda su violencia en el siguiente apartado de este texto. Antes de ello, quisiera recoger lo que considero la principal consecuencia de esta postulación del Espíritu como una Libertad Absoluta o una voluntad [únicamente] universal. El hecho de que el movimiento al interior de la Voluntad Universal sólo puede estar determinado, por principio, por la negación de toda singularidad, implica un juego de la universalidad consigo misma que, por definición, excluye todo lo diferente<sup>47</sup>: lo único que entra en consideración, en la vuelta a sí, es lo que ya se encontraba allí desde el principio; es, por lo tanto, “el puro concepto, el contemplar del sí mismo en el sí mismo, el absoluto verse a *sí mismo* duplicado” (*FE*: 344). Esta duplicación, que a primera vista suena a la manera en la que la autoconciencia se enfrentaba al hacer de la otra autoconciencia en el pasaje donde Hegel da cuenta de su concepto puro, guarda con este movimiento anterior diferencias fundamentales. Mientras que allí<sup>48</sup> se hacía referencia a la necesidad de esperar de la otra autoconciencia un actuar “igual” al de la primera, la consideración necesariamente espiritual que se debe hacer en el momento de la Voluntad Universal hace

---

<sup>47</sup> “Este movimiento es, así, la acción mutua de la conciencia consigo misma, en la que la conciencia no deja nada en la figura de un objeto libre enfrentado a ella” (*FE*: 345).

<sup>48</sup> “La primera autoconciencia no tiene ante sí el objeto tal y como este objeto sólo es al principio para la apetencia, sino que tiene ante sí un objeto que es independiente y que es para sí y sobre el cual la autoconciencia, por tanto, nada puede para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él. El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias” (*FE*: 114).

necesario hablar de una duplicación de sí misma, de una contemplación que no va más allá del movimiento propio y que supone la negación absoluta de todo lo distinto de sí. El único reconocimiento posible, entonces, es el del *sí mismo* consigo mismo, tal y como sucede ante la presencia en un espejo. Este *sí mismo*, sin embargo, no puede entenderse ya en términos subjetivos, a la manera del momento de la *Autoconciencia*. Como “figura de un mundo”, el Espíritu se muestra aquí en una relación que recuerda mucho más acertadamente la primera verdad de la Eticidad, el individuo que se reconoce absolutamente en el mundo ético en el que está sumergido, y el mundo que, a su vez, se reconoce en aquél, como “conciencia de la personalidad o de cada uno”.<sup>49</sup> La universalidad que da cuenta de toda singularidad, que sólo puede ser ahora *uno* con ella al asimilarla en esta negatividad, se contempla en el *sí mismo* y en éste se reconoce, sin mediación alguna. Tal y como sucedió en el Espíritu Verdadero, bajo esta primaria inmediatez se encuentran contradicciones terribles; tal vez por esta razón, entre otras, la Libertad Absoluta como nueva figura del Espíritu terminará por fracasar en ofrecer a la conciencia lo que ésta necesita, permitiendo el renacimiento de aquello que se creía ya superado: la conciencia particular.

## ii. El Terror

No he hecho hasta este momento referencia a la posibilidad de leer esta nueva figura del Espíritu en conexión directa con el aspecto histórico del Espíritu, no porque no pueda hacérselo, sino porque considero que para el análisis del desarrollo del pasaje en torno al problema de reconocimiento no resultaba crucial hasta este momento.<sup>50</sup> La experiencia que

---

<sup>49</sup> Ha de notarse que, a diferencia de lo que sucedía en el Espíritu Verdadero, el reconocimiento de lo singular en lo universal tiene aquí un carácter mucho menos “inocente”. Mientras que en la Eticidad el individuo se identificaba con su pueblo espontánea y voluntariamente, en la Libertad Absoluta se siente cada vez más lo forzado de esta identificación, precisamente porque ahora lo universal debe actuar como negación de lo simplemente singular, de todo lo distinto de sí. Esto se verá completamente desarrollado en la experiencia del Terror.

<sup>50</sup> Robert Wokler desarrolla ampliamente un análisis desde el punto de vista histórico, incluyendo este primer momento de la Libertad Absoluta, en su artículo “Contextualizing Hegel’s Phenomenology of the French Revolution and the Terror”. En su estudio da cuenta de la gran complejidad de la relación entre el pasaje de Hegel y los hechos históricos que, por otra parte, lo lleva a cuestionar la validez del análisis hegeliano. Este

se hace sobre la verdad propuesta por la Libertad Absoluta, sin embargo, presenta casi inmediatamente en el texto de Hegel consideraciones que hacen referencia explícita al “Terror” como la experiencia histórica que siguió directamente a la Revolución Francesa, encarnada en la toma y el ejercicio del poder por parte de los Jacobinos, con Robespierre a la cabeza. La pretendida verdad de la Libertad Absoluta se ve ensombrecida históricamente, casi de inmediato, por el necesario renacimiento de la singularidad como algo distinto frente a la universalidad, y este aspecto histórico permite entender la verdadera profundidad del Terror como política al servicio de lo universal. Veamos esto con cuidado.

En primer lugar, lo singular, por más de que lo que se ha llamado Voluntad Universal sólo pueda ser concebido como su absoluta asimilación, no puede dejar de existir gracias a la manera misma en la que aquella Voluntad Universal se hace efectiva. Hegel dice al respecto que

[...] la suprema realidad y la realidad más contrapuesta a la libertad universal, o más bien el único objeto que todavía deviene para ella, es la libertad y la singularidad de la misma autoconciencia real. Pues aquella universalidad que no se deja arribar a la realidad [*Realität*] de la estructuración orgánica y que tiene como fin el mantenerse en la continuidad indivisa se diferencia en sí, al mismo tiempo, porque es movimiento o conciencia en general. Y, ciertamente, por virtud de su propia abstracción, se separa en extremos igualmente abstractos, en la simple fría universalidad inflexible, y en la discreta y dura rigidez absoluta y meticulosa puntualidad de la autoconciencia real. (FE: 346s)

Esta división al interior de la conciencia universal es inevitable: por más de que la conciencia quiera mantenerse en este lado de la universalidad, en tanto esencia espiritual debe necesariamente mantener en sí un extremo que es absoluta realidad, efectividad, y, por lo tanto, debe presentarse también como autoconciencia real, como singular. Esta contradicción al interior del Espíritu, que es una paradoja, puede enunciarse de la siguiente manera: la voluntad, que en su afán de constituir una esencia *para sí* quiere ser Voluntad Universal, sólo puede realizar este objetivo en tanto se convierta en una conciencia singular, en tanto se haga efectiva en el mundo y elimine del mismo toda particularidad restante; por más de que enuncie que su acción sólo puede ser negativa y no positiva, que no puede alcanzar ninguna obra que la llene de singularidad, la Libertad Absoluta debe ser

---

problema sobrepasa por completo la discusión que llevo a cabo en este texto; no podría, en efecto, llevar a cabo un estudio de la justicia o no con la que Hegel trata este momento histórico, o a sus participantes.

libertad real, efectiva. La universalidad, entonces, sólo puede ser garantizada mediante una conciencia singular, es decir, mediante la negación de la universalidad.

Hegel, desde un punto de vista eminentemente histórico, defiende esta conclusión a partir de la contradicción misma que supone un gobierno que se presente como la encarnación de la Voluntad Universal. Esto es precisamente lo que sucede, a sus ojos, con el gobierno de los Jacobinos y, en particular, con la figura de Robespierre:

El gobierno, una voluntad y una ejecución que parten de un punto, quiere y ejecuta al mismo tiempo una determinada ordenación y una acción determinada. Con ello, excluye de una parte a los demás individuos de su obrar y, de otra parte, se constituye con ello como un gobierno dotado de una voluntad determinada y contrapuesto de este modo a la voluntad universal; no puede, por tanto, presentarse simplemente de otro modo que como una *facción*. (FE: 347)

La única forma de presentarse que tiene esta Voluntad Universal, por medio de la acción y liderazgo de un gobierno, es como facción; sólo gobierna la facción vencedora, y sólo en tanto tal podría postularse como la Voluntad Universal, postulación que sólo puede ser interpretada como contradictoria. Como he mostrado, sin embargo, no es posible evitar la injerencia de la singularidad, porque es ésta la única manera que tiene la Voluntad Universal de hacerse efectiva. La voluntad de *todos* sólo puede ser llevada a cabo por *unos*, gracias a sus acciones y gobierno. Esta situación, sin embargo, y en esto consiste su carácter paradójico, no implica de ninguna manera que singularidad y universalidad tengan la posibilidad de alcanzar una manera de compartir sus pretensiones y “actuar” de manera conjunta. La Libertad Absoluta, tal y como se ha descrito, lanza una maldición *a priori* contra toda forma particular de acción, precisamente porque la conciencia tiene la obligación de superar la dependencia y el siempre *ser para otro* de toda forma efectiva en la realidad; el mundo sólo puede ser interpretado como *útil* para la conciencia, y ésta, a su vez, debe ser siempre lo que supere esa condición de utilidad, y convertirse en el lugar real de toda independencia: si quiere ser realmente independiente, debe ser pura universalidad, negando toda sombra de singularidad en lo que atañe a la conciencia.

A partir de la situación que se ha descrito, singularidad y universalidad se encuentran en una contraposición absoluta que no parece tener resolución posible: cada una de ellas

implica la negación efectiva de la otra (todo singular implica la imposibilidad de la universalidad, y ésta lleva directamente a la supresión de aquello). Hegel concluye entonces que “la relación entre estos dos términos, por ser indivisiblemente absolutos para sí y no poder, por ello, destacar ninguna de sus partes para que sirva de término medio que los articule, es la pura negación totalmente no mediada, y cabalmente la negación de lo singular, como lo que es, en lo universal” (FE: 347). En efecto, ninguno de los dos es capaz de superar aquello que lo distingue tajantemente del otro, y es, por lo tanto, incapaz de proponer un término medio<sup>51</sup> que permita la relación recíproca que se prefiguraba en el concepto del reconocimiento mutuo. Sin dicho término medio, cada conciencia espiritual es incapaz de volver a sí misma y está destinada a perderse por completo en la relación. Este movimiento es lo que, volviendo a la perspectiva histórica, se llama en el texto el “Terror” (cf. FE: 348s), y consiste, básicamente, en la única posibilidad que tiene la Voluntad Universal de enfrentarse a todo aquello que se opone a su proyecto; en última instancia, a todo lo que no es ella misma. Como parte de este obrar puramente negativo, la facción vencedora, que cree seguir representando fielmente esta Voluntad Universal, estableció un régimen del terror que no sólo desaparece toda oposición efectiva, sino que se extiende a aquello que está incluso por fuera de lo real, que en este momento sólo puede ser una mera intención. Ser sospechoso, dice Hegel, tiene el mismo carácter que ser efectivamente culpable: ambas maneras expresan oposiciones a la universalidad que es lo único que vale en este momento (cf. FE: 347s).

Esta negatividad absoluta de todo lo distinto, sin embargo, tiene consecuencias también en lo que toca a la otra cara de la paradoja que sustenta la relación entre universalidad y singularidad. He mostrado ya la necesidad de la negación absoluta de lo otro; este tipo de tratamiento de lo otro, sin embargo, implica la propia destrucción, pues, tal y como se ha mostrado, la universalidad sólo puede alcanzar el lado de la realidad si se identifica con una conciencia singular que lleve a cabo la tarea universal; atentar contra toda singularidad es

---

<sup>51</sup> Nótese que Hegel aquí no pregunta siquiera por la posibilidad de que cada uno, por completo, se convierta en el término medio que le permite al otro volver a sí mismo. Siendo esto patentemente imposible, Hegel anota que ni siquiera son capaces de “destacar alguna de sus partes” para que sirva como este medio para el otro. Sin embargo, como mostraré más adelante, se alcanza en este movimiento el segundo aspecto de la estructura del reconocimiento; a pesar de radicalidad del enfrentamiento, se ha avanzado en la manifestación completa de aquél.

atentar contra la universalidad y destruir por completo la verdad de la Libertad Absoluta; ésta, sin embargo, no parece tener otra manera de actuar en el momento del Espíritu en el que se encuentra.

Lo que se presenta en este movimiento general, según he tratado de mostrar, es un tipo de relación que hace un cierto eco del movimiento descrito en la dialéctica del amo y el siervo, aunque esta relación vive ahora al interior del Espíritu y ya no entre conciencias puramente individuales. La singularidad, representada como facciones en lucha por el control político, se enfrenta contra sí misma teniendo como único fundamento una negación absoluta de lo otro, negación que, tal y como se presentaba en la *Autoconciencia* a partir de la apetencia como relación primaria de la conciencia con el mundo, pasa necesariamente por eliminar de lo otro el carácter de la independencia y adjudicárselo sólo a sí mismo. En esta lucha, sin embargo, se deja ver en realidad la incompatibilidad radical entre singularidad y universalidad, pues las facciones sólo se enfrentan entre sí en nombre de ésta última, que las necesita y las debe negar, al mismo tiempo. La Voluntad Universal no puede sino tomarse como lo único independiente, lo único que no es útil *para* algo más, y debe con ello pasar por encima de ese mundo que se expresa, en este momento, siempre como singularidad. De igual manera que como se concluyó de la experiencia del amo y el siervo, la negación absoluta de lo otro no se queda simplemente en aquello que desaparece inmediatamente; con la muerte de lo otro, la autoconciencia pierde también para sí la posibilidad de hacer válida su pretensión, su verdad, y termina por perderse también a sí misma. También en esta nueva figura la muerte de lo singular implica la muerte de lo universal, irreparablemente.

El reconocimiento completo entre estas conciencias como resultado de la figura de la Libertad Absoluta y el Terror se muestra, de igual manera, como imposible. De manera similar a la primera experiencia que tiene la conciencia de este reconocimiento (la dialéctica del amo y el siervo) la única salida de esta nueva relación es la muerte o la dominación (*cf. supra*: 39). En efecto, la única posibilidad que tiene cualquier existencia singular es asimilarse por completo a la Voluntad Universal (y, desde el punto de vista de la realidad, al gobierno o la facción vencedora), y con ello perder por completo la propia

independencia; o bien perecer en el sostenimiento de la propia pretensión de verdad e independencia. Como resultado de estas dos opciones, y piénsese aquí en la trágica experiencia del siervo, la única posibilidad de continuar con vida es dejando de ser lo que se es, abdicando de cualquier pretensión que le permita a la conciencia seguir siendo aquello que era (independencia, y no mera materialidad (autoconciencia), o singularidad (presencia efectiva en el mundo real)). Sin embargo, la experiencia de la Libertad Absoluta presenta un escenario que es incluso más radical en lo que toca al reconocimiento que el que presentaba la experiencia anterior: la relación de dominación entre el amo y el siervo expresa una relación que, si bien incompleta, está mediada por un cierto reconocimiento (en tanto ser humano, interlocutor, etc.). En el terror, sin embargo, lo único que se tiene es una negatividad absoluta en la que, como he tratado de mostrar, no media reconocimiento alguno. El fundamento de esta conclusión parece seguirse directamente de la verdad que establecía en un principio esta figura de la Libertad Absoluta. En efecto, la manera en la que la voluntad particular se identificaba con la universal implicaba una *inmediatez absoluta*. El saber de sí misma que permitía a la esencia constituirse en verdadero fundamento de verdad sólo podría alcanzarse si cada conciencia personal se identifica inmediatamente con la voluntad de todos sin crítica o disidencia alguna; la Voluntad Universal sólo puede constituirse en tal si es, efectivamente, la voluntad de todos y cada uno. Con ello, como muestra el desarrollo, la relación entre unos y otra está irremediabilmente destinada al fracaso, pues esta inmediatez se muestra en realidad como una distinción o mediación absoluta.

Ahora bien, ¿no es esto precisamente lo que sucedía con la figura del Espíritu Verdadero? ¿No se entendía allí el destino trágico, la radical separación, como prefigurado por la inmediatez misma en la que el Espíritu acogía todas sus diferencias? ¿Se trata de un momento equiparable en sus resultados, en lo que respecta a la pregunta por el reconocimiento, con el anterior? Creo que es innegable que ambos momentos de la experiencia del Espíritu comparten características fundamentales que podrían forzar una interpretación muy similar. Sin embargo, creo también que la inclusión de la figura de la Libertad Absoluta y el Terror permite llegar a conclusiones que no pueden establecerse en el Espíritu Verdadero, y que van a terminar por dotar al análisis que se hace en este



momento de elementos fundamentales que ponen a esta segunda figura más del lado del segundo aspecto descrito en el concepto puro de reconocimiento que del primero. Es necesario mostrar esto con cuidado.

En primer lugar, la relación en la cual se encuentran universal y singular en esta segunda figura sólo puede entenderse como determinada por una exclusión completa, mientras que en el Espíritu Verdadero, como mostré en el primer apartado de este capítulo, estas dos categorías, si bien son distintas, se cruzan y sobreponen en el movimiento de las dos potencias del Espíritu. En cada una de ellas era posible apreciar la presencia tanto de lo universal como de lo particular, aunque pudiera defenderse una cierta preeminencia de cada una en el lado de la realidad o el de la sustancia. En la figura que corresponde al Espíritu extrañado de sí mismo la separación es total: lo universal pertenece únicamente a la sustancia, mientras que lo singular se reserva exclusivamente para la realidad; los problemas comienzan precisamente cuando los límites entre estas dos esferas dejan de ser tan marcados como se quería pensar, y se descubre lo que he llamado el “carácter paradójico” de esta relación. Siguiendo la interpretación que hace Hyppolite de la dicotomía,

[...] si la sociedad está organizada, dividida en momentos distintos y complementarios, es, desde luego, una obra concreta, pero no una obra inmediatamente autoconsciente; se ha hecho objetiva, pero el yo se ha alienado en esta objetividad. Por el contrario, si el hombre como voluntad universal pretende pensarse inmediatamente en el Estado y de esta manera eleva «la libertad absoluta sobre el trono del mundo», la obra concreta y objetiva desaparece con la alienación, no queda más que un universal abstracto y, por lo tanto, puramente negativo. Ésa es, justamente, la experiencia de la Revolución Francesa y la dialéctica del *Terror*. (Hyppolite: 417)

En segundo lugar, esta obra puramente negativa que lleva a cabo la Voluntad Universal se ejerce de manera autoconsciente, mientras que en la Eticidad se aprecia una considerable inconsciencia. Si bien en un principio la identificación entre lo singular y lo universal se presenta de manera inmediata<sup>52</sup>, la Voluntad Universal como facción, el gobierno, es plenamente consciente de que debe negar toda particularidad para poder seguir

---

<sup>52</sup> La conciencia singular, dice Hegel, “es consciente de sí, no menos inmediatamente, como conciencia universal” (FE: 345).

manteniendo sus pretensiones universales.<sup>53</sup> La conciencia sabe que debe desaparecer todo lo que no es ella misma, e incluso lo que tiene una mera apariencia de no ser ella misma; precisamente en ello consiste el terror como política “oficial”: la necesidad de acabar con toda amenaza a la voluntad del pueblo. Por el contrario, en el primer momento del *Espíritu*, la Eticidad, la muerte de lo otro se tiene siempre como un destino que no es en lo absoluto consciente para ninguna de las dos potencias en juego, precisamente porque en él nunca se supera la inmediatez que es plenamente inconsciente, sino sólo, tal vez, cuando ya ha ocurrido la tragedia en toda su profundidad y las dos conciencias opuestas han sido exterminadas por completo.

Estas dos consideraciones ponen de presente un hecho fundamental: la distinción que vive al interior del Espíritu en este segundo momento, como resultado de la experiencia de un Espíritu extrañado de sí mismo, es mucho más radical que la que vivía ya dentro del Espíritu Verdadero. En éste, en efecto, nunca se supera la inmediatez e inconsciencia del obrar, y la muerte y desaparición es la presentación de un destino trágico y no una política que se lleva a cabo con conocimiento, distinguiendo con una terrible frialdad entre dos conciencias, una que puede continuar con vida y otra que debe desaparecer. Esta muerte, como surge a partir del análisis de la experiencia completa de la figura presente, es el fundamento absoluto del movimiento mismo, y no algo que ha sido agregado posteriormente o que se presenta de manera contingente. Como lo comenta Rebecca Comay en su artículo “Dead Right: Hegel and the Terror”:

Absolute-freedom-and-terror does not so much deviate from the trajectory of the *Phenomenology* as illuminate its essential logic. The meaningless death on the scaffold is both the culmination and the retrospective commentary on the entire history of spirit to this point. It crystallizes by exaggerating to a point of absurdity what could have escaped no reader: there never has been so far, in fact, a death that actually worked. Either the burial was blocked, like Polyneices’—society was not up to it— or the sacrifice proved vain, like the feudal knight’s. In the dismembered body of the suspect the accumulated debt of Spirit comes to a head: nonrecognition, nonproductivity, noncommemoration, nonredemption. (Comay: 391)

---

<sup>53</sup> Por supuesto, no es consciente de que con ello está atentando contra sí misma, y que va a terminar por lograr su propia desaparición, ni de que lo otro, contra lo que se actúa, tiene misma legitimidad en tanto facción.

La muerte como política de Estado, como se ve, no se puede interpretar como un añadido, algo que no estaba aún ahí y cuya adición no se sigue directamente de la postulación de la verdad en una Voluntad Universal. Tal y como he tratado de mostrar, la negación radical de todo lo distinto tiene su fundamento absoluto en la idea misma de alcanzar la universalidad e identificar con ella todo aspecto particular de manera inmediata, toda presencia efectiva, toda realidad. En este sentido, siguiendo el punto de vista de Hegel, el terror no comienza con la guillotina, las masacres y la persecución, sino con la Revolución misma, e incluso con el ideal ilustrado que estaba tras ella: “Hegel backdates the terror to the very onset of the revolution, if not before —June 17, 1789, the day the *États Généraux* spontaneously and virtually unanimously recreated itself as the *Assemblée Nationale* as sole agent and embodiment of the nation’s will” (Comay: 387).

El Espíritu, como en ningún otro lugar anterior, se encuentra desgarrado en sí mismo. Ya era posible encontrar oposiciones y divisiones a lo largo de las experiencias anteriores, y un muy buen ejemplo de ello lo tenemos a la mano en la experiencia del Espíritu Verdadero y en el terrible desenlace de *Antígona*. Sin embargo, sólo hasta este momento es posible decir que esa división es patente para el Espíritu mismo, y que la muerte no es una parte inconsciente y, quizá, indebida de la manera como éste se presenta, sino que es su fundamento mismo. Nunca antes la desaparición de lo otro había sido puesta en el trono en el que se encuentra ahora; nunca antes el Espíritu se había presentado a sí mismo en una separación total, consciente, explícita e inescapable.

Si se atiende a la experiencia de la conciencia que he reconstruido en los apartados a y b de este segundo capítulo, las diferentes formas de reconocimiento han estado determinadas sobre todo por los dos primeros aspectos contenidos dentro del concepto puro estudiado en el primer capítulo, a saber, la unidad inmediata de las diferencias que viven dentro del Espíritu y, por lo tanto, su reconocimiento ingenuo o superficial, y, en segundo lugar, la distinción absoluta que supone tomar las diferencias como radicalmente opuestas e irreconciliables, experiencia que lleva a un no reconocimiento completo, a la negación absoluta de lo otro en la muerte. Es necesario notar, sin embargo, que las dos experiencias reseñadas no se identifican de manera individual con cada uno de los dos primeros aspectos

descritos en el concepto puro; por el contrario, en un primer momento (en el Espíritu Verdadero) la inmediatez llevaba directamente a una mediación, aunque ésta no fuera patente para el Espíritu mismo; y, en un segundo momento (en el Espíritu Extrañado de Sí, y en particular en la experiencia sobre la Libertad Absoluta), el fundamento de la contradicción a la que llega el movimiento está dado por la primaria inmediatez con la que la Voluntad Universal identifica lo singular y lo universal, y se convierte en Libertad Absoluta. Si esto es correcto, lo que las diferentes experiencias han mostrado es que el Espíritu no se encuentra todavía preparado para llevar a cabo el movimiento completo que pasa por la inmediatez pura, la escisión y la reunión, aspectos que no podrían darse del todo sin el anterior. La forma que tiene la conciencia de hacer una experiencia real, completa, del reconocimiento es desarrollándolo poco a poco, desenvolviendo su concepto; si en un primer momento la pura inmediatez no era capaz de desarrollar por completo la mediación absoluta, y en un segundo momento esta contraposición total, a partir de una inmediatez inicial, sólo podría resolverse en la muerte o la dominación, en un tercer momento (como voy a mostrar) la conciencia va a alcanzar efectivamente este tercer aspecto, pero sólo como consecuencia de pasar primero, de nuevo, por cada uno de los aspectos anteriores.

Esto no significa que, ya que se ha dicho que es posible ver los tres aspectos del concepto puro en este tercer momento del Espíritu, la experiencia completa del reconocimiento mutuo pueda ser aislada en éste. El Espíritu necesita pasar por cada una de las experiencias en las que no se alcanza un reconocimiento completo para alcanzar la conciencia de que es necesario ir más allá, de que es necesario dar un paso más. Si no hubiera vivido ya un tipo de inmediatez cuyo destino es trágico, no vería la necesidad de superar dicha inmediatez; si la mediación absoluta que resulta de esta inmediatez no se hubiera mostrado ya espiritualmente devastadora, no habría ninguna razón para no experimentarla de nuevo, de igual manera. Es precisamente por esto que el reconocimiento no puede verse como un momento, final, sino como el movimiento completo. Así, en esta nueva figura se van a volver a vivir los problemas que han estado aquejando al Espíritu desde el principio, aunque ahora, si hemos de creer a Hegel, esté en capacidad de superarlos.

### c. La buena conciencia, el alma bella, el mal y su perdón

También es como el río interminable  
que pasa y queda y es cristal de un mismo  
Heráclito inconstante, que es el mismo  
y es otro, como el río interminable.

Jorge Luis Borges, *Arte poética*

“La buena conciencia, el Alma Bella, el Mal y su Perdón”, tercer momento del “Espíritu Cierto de Sí Mismo”, corresponde a lo que Hegel llama el tercer *sí mismo* que alcanza el Espíritu en su movimiento. Tal y como lo anticipa al comienzo del capítulo del *Espíritu* (cf. *FE*: 261), en la introducción al Espíritu Extrañado de Sí (cf. *FE*: 288) y en la introducción a este pasaje (cf. *FE*: 369s), el camino hasta este momento (y lo que sigue) del Espíritu puede ser recapitulado haciendo énfasis en tres maneras en la que éste retorna a sí a partir de las diferencias establecidas en su seno. En primer lugar, como consecuencia de la figura de la Eticidad, la conciencia se ve envuelta en un mundo en el que la persona se considera como el *sí mismo* inmediato, directo, en el que el reconocimiento proviene únicamente de ser miembro de la comunidad (o de ser persona, en el Estado de Derecho) en un sentido general, universal e indiferenciado. No se distingue aquí fuertemente entre universalidad y singularidad, porque lo universal está en sí mismo; se pierde, por lo tanto, el contenido propio del reconocimiento. Es solamente en un segundo momento cuando esta inmediatez se supera y el *sí mismo* pasa por la diferenciación efectiva entre lo universal y lo singular. El fundamento, como lo muestran las figuras de la Ilustración y la Fe, se pone siempre por fuera, en un *más allá* al que se debe acceder de una u otra manera para lograr la reunión de lo singular y lo universal. El contenido, sin embargo, resulta siempre vacío porque lo universal carga con el peso absoluto de ser esencia; cada uno de los intentos de reunir esencia y realidad (de los cuales reseñé aquí las figuras de la Utilidad y la Libertad Absoluta) fracasan al quedar en evidencia que el Espíritu no está listo para alcanzar una unidad completa, y el movimiento resulta en una contraposición absoluta, en un no reconocimiento. El tercer momento del camino del Espíritu, que voy a analizar a continuación, supone la vuelta a la inmediatez que se había perdido y vuelve a poner el *sí mismo* dentro y no por fuera. Con esto, logra traer a la universalidad de nuevo a sí, pero ya

no de manera inocente como en el mundo de la Eticidad o del Derecho, en los que no se la distinguía de lo singular, ni de manera vacía, como en el Espíritu Extrañado de Sí.

¿Cómo se muestra esta relación entre universalidad y singularidad en el texto? Como sucede en general con las figuras de la dialéctica hegeliana, el desarrollo podría interpretarse como una postulación del objeto de la conciencia, de su verdad, para luego mostrar la experiencia que hace la conciencia de este objeto y la inadecuación, y, así, en tercer lugar, dar paso a un nuevo objeto. En este texto podría verse esta estructura de la siguiente manera: se postularía, en primer lugar, la “Buena Conciencia” [*Gewissen*] y su verdad como respuesta a los resultados que arrojó la postulación de la “conciencia moral”. Esta Buena Conciencia, sin embargo, llega a una cierta desigualdad al momento de hacer la experiencia, por lo que es necesario reformularla en lo que Hegel llama “Alma Bella”, que a su vez parece generar una nueva desigualdad que deriva en la postulación de dos conciencias nuevas, la actuante y la enjuiciadora. Por último, se presentaría la reconciliación entre estas dos últimas mediante la dialéctica del perdón. En términos muy generales, esta estructura es adoptada por la interpretación que hace Pinkard para mostrar el movimiento entre universalidad y singularidad. Para él, de lo que se trata en este pasaje es del análisis hegeliano del Romanticismo en sus diferentes variantes. Lo que se tiene primero es la conciencia romántica en general (Buena Conciencia) que, enfrentada al problema de la exagerada relativización y arbitrariedad del criterio que propone como fundamento de su verdad, resulta reformulada en la idea de Alma Bella. Ésta, sin embargo, se enfrenta al problema general, que podría incluir al anterior, de cómo es posible la reconciliación entre la subjetividad particular, fundamento de la acción moral, y lo universal exigido por la comunidad. Según Pinkard, es posible responder a este problema de dos maneras distintas, proponiendo así dos conciencias románticas distintas, dos tipos de Alma Bella. El resto de la dialéctica mostraría cómo es posible la reconciliación de estas dos conciencias distintas, en un nuevo tipo de comunidad (*cf.* Pinkard 1996: capítulo 5.4).<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Hyppolite parece tener una interpretación similar que, sin embargo, no hace referencia a la perspectiva histórica: “Hegel considera primero el espíritu que actúa, el sí mismo, bajo el aspecto de la *singularidad* (es el momento de la libertad del sí mismo individual dispuesto a actuar, el momento en que la ley se hace para el hombre y no el hombre para la ley); luego, el *espíritu cierto de sí mismo bajo el aspecto de la universalidad* (es el momento del alma bella y contemplativa que acaba negándose a actuar para no perder su pureza);

i. La Buena Conciencia

Hegel dedica los dos primeros apartados de la tercera sección del *Espíritu* a la Visión Moral del Mundo que, en términos generales, coincide con la propuesta moral kantiana. La verdad propuesta de esta figura representada en una conciencia moral se muestra, como resultado de la dialéctica, siempre en contradicción consigo misma y se hace imposible de sostener; Hegel adjudica el caer en estas contradicciones a la distinción que sigue haciendo esta conciencia entre el *en sí* y el *sí mismo*, distinción que equivale, en la acción moral, a separar el deber y la realización de este deber, o el deber y el saber. La Conciencia Moral termina por dejar de actuar en lo absoluto, pues al distinguir el lado del deber de aquél de la acción, al separarlo totalmente, termina, o bien sacralizándolo y con ello desconectándolo de todo efecto práctico, o bien distinguiéndolo en muchos deberes (para cada circunstancia, según cada condición particular) de tal manera que toda acción implicaría no cumplir con alguno de ellos, en tanto se contraponen al responder a situaciones contrapuestas. Cada una de estas opciones implica una autocontradicción dentro de la figura: se distingue de nuevo un deber en un cierto *más allá*, distinto de la acción y superior a ella (lo cual resulta absurdo si de lo que se trata en esta conciencia es de dar cuenta de lo moral), o se trivializa la noción de deber al volverlo relativo y particular.<sup>55</sup> Considero que es posible leer el papel de la Buena Conciencia como una respuesta a dichas contradicciones que se expresa, a lo largo del texto, principalmente en dos aspectos que se encuentran profundamente relacionados.

En primer lugar, frente a los resultados de un tipo de conciencia moral kantiana, la nueva figura propone una inmediata identificación entre el deber y la acción misma; precisamente por no separarlos, no tiene el problema de la mediación que resultaba mortal para la figura anterior. “La buena conciencia es más bien lo uno negativo o el sí mismo absoluto, que cancela estas diferentes sustancias morales; es simple actuación conforme al deber, que no cumple este o aquel deber, sino que sabe y hace lo concretamente justo” (*FE*: 371). No

---

finalmente, el *espíritu que se hace absoluto* por medio de la reconciliación de los dos aspectos [singularidad y universalidad]” (Hyppolite: 451).

<sup>55</sup> Como se verá, ambas situaciones, reinterpretadas, van a hacer parte de nuevo de la experiencia de la Buena Conciencia.

tiene que encontrar el deber, analizarlo, creer en él, saber cómo volverlo efectivo según cada situación, etc., a diferencia de la moral kantiana, sino que simplemente actúa y en su acción misma está dado ya el deber, el saber y la realización. Esto implica que tampoco pone el deber por fuera de sí, en un legislador divino, por ejemplo, pues, al darse sin distinción de la acción, está en la conciencia misma. El fundamento está en sí mismo, en su certeza de sí, en la creencia de que *simplemente* se actúa bien, sin comparaciones con normas externas, sin comparaciones siquiera con acciones anteriores. La Buena Conciencia *actúa* bien; sabe, en la acción, cómo actuar.

La buena conciencia tiene *para sí misma* su verdad en la inmediata certeza de sí misma. Esta certeza concreta *inmediata* de sí misma es la esencia; considerada con arreglo a la oposición de la conciencia, es la propia *singularidad* inmediata el contenido de la acción moral; y la forma de ese contenido es precisamente este sí mismo como puro movimiento, es decir, como *el saber* o como la *propia convicción*. (FE: 372)

El contenido de la acción está dado entonces por la acción misma, es decir, su singularidad inmediata, las condiciones en las que se produce la acción, su hacer particular. Su esencia no está por fuera, está en su “certeza concreta *inmediata* de sí misma”. Siendo así, la forma que tiene el contenido no puede estar tampoco dada por algo exterior, sino que debe partir del sí mismo, de su certeza de sí, de algo que también esté en la conciencia misma, en su *sí mismo*. No existe distinción en la acción misma entre forma y contenido.

En segundo lugar, se inaugura en esta nueva figura el aspecto verdaderamente comunitario de la conciencia, porque sólo en este momento es posible apreciar la verdadera necesidad del *ser para otro* de la misma y la profundidad con la que esta relación con lo otro determina la propia manera de ver el mundo; el punto de vista de los otros se muestra ahora como fundamental dentro de la acción moral misma. En este segundo aspecto de la Buena Conciencia, como mostraré más adelante, el lenguaje juega un papel fundamental. Como he mostrado, el deber ha perdido el carácter que tenía anteriormente en la Conciencia Moral, en donde era la esencia absoluta que estaba por fuera lo que dictaba lo bueno, lo moral, lo correcto; en esta nueva conciencia, por el contrario, el deber dejó de ser el fundamento porque sólo se da en la acción misma: no es más la esencia de la acción, “ha descendido de su significación de ser *esencia absoluta* al ser que no es sí mismo, que no es *para sí*, que es,



por tanto, *ser para otro*” (FE: 373).<sup>56</sup> ¿Cómo puede ser entendida esta necesidad de *ser para otro*? De hecho, en contra de la idea de la necesidad del *otro* se podría pensar que, tal y como se ha descrito hasta ahora, para el deber en esta nueva figura resultaría suficiente con la convicción, de tal manera que el *ser para otro* resultaría en realidad algo irrelevante y se podría dejar de lado; lo que se espera de la acción en este punto no está determinado en lo absoluto por la bondad o la utilidad social de la misma, por ejemplo, sino que se trata únicamente de asegurar la presencia efectiva de la convicción que podría darse por parte del sujeto que actúa. Si esto es así, si se trata sólo de la convicción, ¿para qué es necesario atender al otro? ¿Quién puede saber mejor que yo si creo efectivamente que lo que hago es bueno?

La respuesta de Hegel a esta pregunta nos lanza directamente al problema central de mi trabajo, al lugar donde, como he señalado ya varias veces, el proceso del reconocimiento puede alcanzar por fin su movimiento completo. Tal y como se ha descrito, lo que se da en el deber de la acción moral, si deja de ser una abstracción separada e irrelevante, es la necesidad de relacionarse con el resto, con el entorno, con la comunidad, y la idea de que la moralidad no tiene ya sentido sin esta relación; la idea de que la conciencia no puede ser entendida como aislada de una comunidad, de un momento histórico, etc. A esta conclusión ya se había llegado conceptualmente en el momento de la *Autoconciencia*, porque ya allí se prefiguraba la íntima conexión entre el concepto de la autoconciencia y el del Espíritu; lo espiritual supone necesariamente la relación con el entorno, y esto supone, a su vez, el que el deber de toda acción, *en toda acción*, sea esta “relación con” algo exterior. Sin embargo, dado que en la Conciencia Moral el énfasis se encuentra siempre en el deber como algo distinto de (e incluso contrapuesto a) la acción misma, sólo se puede entender como un tipo de realidad que carece del verdadero carácter de lo espiritual, de la acción efectiva en una comunidad que determina, y está determinada por, la acción, en este caso, moral. La vida del Espíritu se manifiesta incompleta precisamente en el sentido de que la oposición entre esencia y realidad resulta tan tajante que hay que “tomar partido” por una de ellas; en capítulo del *Espíritu*, como se ha visto, la conciencia ha tomado partido alternativamente por una u otra; si la idea de Hegel es correcta, sólo aquí podría superarse dicha distinción.

---

<sup>56</sup> No sobra repetir que, a pesar de no ser *sí mismo*, es *en sí*, ya que se da en la acción misma.

Ante la dicotomía de la Conciencia Moral, en la Buena Conciencia queda claro entonces que: “El obrar es, por tanto, solamente el traducir su contenido *singular* al elemento *objetivo*, en el que es universal y reconocido, y precisamente esto, el ser reconocido, convierte el acto en realidad” (FE: 373). La realización del deber supone salir de la simple singularidad, que lo aísla por sí sola, y buscar también el momento de la universalidad. El deber sólo puede realizarse (en tanto convicción de que la acción es una acción buena) si puede asegurarse el reconocimiento efectivo por parte de la comunidad que permita su legitimidad. De esto se concluye, sin embargo, que no se trata en este punto de un reconocimiento que otorgue simplemente legitimidad a la acción, sino de ganar por fin ese aspecto que parecía estar perdido en figuras anteriores: la idea de un Espíritu que “medie” entre las conciencias gracias al mutuo reconocimiento, no como un tercer elemento, sino como la comunidad en la que se manifiesta, porque fuera de esta comunidad no existiría acción moral en lo absoluto<sup>57</sup> (cf. Hyppolite: 461). Para caracterizar esta realización efectiva del reconocimiento, Hegel recurre al papel fundamental del lenguaje, pues sólo en él es posible la “traducción” en lo universal concreto, la realización efectiva de la convicción:

La conciencia expresa su *convicción*; en esta convicción y solamente en ella es la acción un deber; y solamente vale como deber también, por el hecho de que la convicción sea expresada. [...] [Se trata aquí, mediante el lenguaje] de traducir de la forma de la certeza inmediata de sí misma, que sabe su saber o ser para sí como esencia, a la forma de la aseveración de que la conciencia está convencida del deber y el deber se sabe como buena conciencia *de sí mismo*; esta aseveración asevera, pues, que la conciencia está convencida de que su convicción es la esencia. (FE: 381)

---

<sup>57</sup> El papel fundamental que tiene el reconocimiento dentro de esta figura podría mostrarse también desde otro punto de vista. Tal y como sucede en las figuras anteriores del Espíritu, la Buena Conciencia puede ser interpretada desde lo puramente histórico que, siguiendo la propuesta de Pinkard, lo conectaría en términos generales con el desarrollo del Romanticismo contemporáneo a Hegel. Esta alusión no estaría tan sólo en esta primera figura de la Buena Conciencia; todo el movimiento del pasaje supone, para él, una relación con distintos momentos y versiones del romanticismo, que explicarían los surgimientos de nuevas conciencias en el texto de Hegel. En términos muy generales, este primer tipo de Buena Conciencia puede verse como un correlato de la versión general del espíritu romántico para el cual es necesario siempre actuar desde sí mismo, totalmente basado en las propias convicciones, creencias y sentimientos, y no en una norma externa, supramundana: no se parte de una racionalidad universal, por ejemplo, sino de una subjetividad concreta particular. Sin embargo, esta subjetividad, en el romanticismo, sólo puede ser entendida a partir de la relación e inmersión del individuo con y en una comunidad que le permita el reconocimiento requerido en aras de justificar su acción como algo más que simplemente singular y egoísta. Esta comunidad del reconocimiento es llamada por Pinkard, la “comunidad libre” (cf. Pinkard 1996: 209ss), y representa aquella parte de la conciencia que necesita, inmersa en el Espíritu, de la relación con la comunidad.

Hegel señala que no puede ser el contenido lo que determina la convicción, sino que debe tenerse en cuenta únicamente la forma del movimiento, como se había dicho (*cf. FE: 371*). Por fuera del lenguaje, sin embargo, es imposible mostrar esta convicción en la acción misma porque simplemente no puede ser vista si no es expresada. La forma de la acción está dada únicamente por el lenguaje, que la lleva a un nivel universal y ya no únicamente singular, puesto que la saca de sí misma para mostrarla, para darla a otros. Sólo así se puede mantener una pretensión de universalidad, así como la realización efectiva de la misma mediante el reconocimiento de las demás autoconciencias. Precisamente por esto, el lenguaje no puede verse como una simple herramienta que utiliza la conciencia para mantener su convicción: se trata del Espíritu mismo, entendido como el único medio en el que es posible la interacción de las conciencias y sin el cual se estaría siempre en una individualidad absoluta. No puede hablarse, entonces, de una verdadera universalidad que sea prelingüística, para Hegel, puesto que la remisión a lo general, el salirse de sí mismo para entenderse como parte efectiva de una comunidad, está dada sólo *en* el lenguaje mismo, y no por fuera de él; sólo *en* él se puede ser reconocido.<sup>58</sup>

Antes de continuar con la experiencia que hace la conciencia de esta primera verdad del pasaje que estoy analizando, quisiera señalar una de las consecuencias fundamentales de la manera en la que ésta se ha descrito. Hegel hace un énfasis especial en dicha consecuencia porque va a llevar a contradicciones más adelante. Para Hegel, la Buena Conciencia “se comporta primeramente como la *que sabe* con respecto a la *realidad del caso* en el que hay que actuar” (*FE: 374*). En efecto, el hecho de que en cada momento particular la conciencia actúe con plena convicción, con seguridad, y crea efectivamente obrar bien siempre, podría hacer pensar que esta conciencia sabe efectivamente cómo actuar; pareciera que sabe

---

<sup>58</sup> Sería absurdo decir que es en este estadio del Espíritu se inaugura el uso del lenguaje; sin embargo, Hegel afirma que en momentos anteriores este uso no podía tomarse como su presencia completa, pues ésta debe estar determinada por la mediación entre autoconciencias que es el reconocimiento: “El lenguaje del espíritu ético es la ley y la simple orden y la queja, que es más bien una lágrima derramada sobre la necesidad; la conciencia moral, por el contrario, es todavía *muda*, encerrada en su interior, pues en ella el sí mismo no tiene todavía existencia, sino que la existencia y el *sí mismo* mantienen aun una relación externa entre sí. El lenguaje [en su expresión absoluta dentro de la buena conciencia], en cambio, sólo surge como la mediación entre autoconciencias independientes y reconocidas, y el *sí mismo existente* es un ser reconocido inmediatamente universal, múltiple y simple en esta multiplicidad. El contenido del lenguaje de la buena conciencia es *el sí mismo que se sabe como esencia*” (*FE: 380*).

siempre qué hacer. Esto, sin embargo, no puede decirse de ninguna manera, puesto que no tiene un conocimiento abstraído de la realidad, a la manera de una serie de principios que deben ser llenados de contenido en cada caso. Faltando esta norma o deber puro, en un más allá, lo único que tiene es cada uno de los momentos particulares, totalmente opuesto a un saber universal que diera cuenta *a priori* de todos los casos; y, sin embargo, se trata efectivamente de un saber y no de una simple irreflexividad o inconsciencia moral. No es que la Buena Conciencia simplemente actúe, indiferente, sino que *sabe* siempre cómo actuar. Su saber es, entonces, meramente particular: sabe cómo actuar en cada caso, frente a cada situación, pero no universalmente.<sup>59</sup> La universalidad, como se ha dicho, está en la convicción que acompaña la acción y que, al mismo tiempo, es siempre *para otro*. Sin embargo, la convicción no puede estar dada por el contenido de la acción, como si dependiera de una supuesta mayor nobleza o bondad de la acción en sí misma, pues todo esto se ha abandonado cuando se ha dejado de distinguir el deber de su realización. Si no está dada por el contenido, debe estar entonces en la creencia absoluta de que la acción particular es una acción buena, de que es, en últimas, el deber mismo; se debe actuar así, dadas las condiciones particulares del individuo, dado su estado de ánimo, sus sentimientos, sus convicciones, la creencia en sí mismo. Hegel dice al respecto que:

Aquí, el deber tiene, al mismo tiempo, la forma esencial del *ser para sí*, y esta forma de la convicción individual no es otra cosa que la conciencia de la vaciedad del deber puro y la conciencia de que éste es solamente momento, de que su sustancialidad es un predicado, de que tiene su sujeto en el individuo cuya arbitrariedad le da el contenido y de cualquiera puede vincularse a esta forma y ligar a ella su escrupulosidad. (FE: 376)

El deber, cuyo único criterio es ahora la convicción misma aunque necesite del ser para otro, no puede ser sino totalmente vacío, pues es siempre posible dársele cualquier contenido con tal de que exista, al mismo tiempo, la convicción que permite la universalidad. Cualquier contenido es entonces susceptible de ser postulado, de ser realizado. Podría pensarse, dice Hegel, que el contenido que más derecho tiene a postularse como deber sería el que más señale a lo universal (un contenido altruista, solidario, que

---

<sup>59</sup> Es interesante notar que la conciencia sabe ya de esta condición que va a desembocar en la absoluta libertad de la convicción, y ésta es una de las razones por las que va a desencadenarse la experiencia posterior. “Pero este saber, puesto que *conoce* la universalidad como un *momento*, es, por tanto, un tal saber de estas circunstancias consciente de no abarcarlas o de no ser escrupuloso en ello. [...] [La conciencia] sabe que no conoce el caso en que actúa con arreglo a esta universalidad requerida, como sabe también que es nulo su pretextar esta concienzuda ponderación de todas las circunstancias” (FE: 374s).

busca el bien común). Sin embargo, queda claro rápidamente que, en tanto algo determinado, no tiene una validez mayor que un contenido dado a lo singular (egoísta, ególatra, vanidoso), pues no hay ningún criterio distinto que el de la convicción, y ambos lo cumplirían en igual medida. Esta “libertad de la convicción” es la característica principal de la Buena Conciencia, tal y como se ha descrito hasta este momento, y lleva a una autodeterminación total, pues toda convicción y todo contenido surgen del individuo mismo.

Todo lo que se ha dicho hasta este momento en torno a la Buena Conciencia debe ser interpretado dentro del texto de Hegel como una reflexión únicamente *para nosotros*. La conciencia no ha hecho todavía una experiencia real de aquello en lo que consiste esta nueva figura, por lo que la manera en la que se ha prefigurado la posibilidad de alcanzar un reconocimiento en el lenguaje del Espíritu, tal y como ha sido descrito, se encuentra todavía lejos. La primera experiencia que se va a hacer de esta nueva figura, en su fracaso, va a desembocar en la distinción fuerte entre dos conciencias, tal y como lo señalé anteriormente.

El primer movimiento que realiza esta Buena Conciencia, o un tipo simple de romanticismo (siguiendo la sugerencia de Pinkard), parece bastante sencillo, pero a la vez contundente. He mostrado ya que una de las principales consecuencias de la figura, según su prefiguración, es que la universalidad sólo puede estar dada por el *ser para otro* en tanto éste permite el reconocimiento de la convicción que se necesita en la acción, dado su aspecto práctico y su inscripción en una comunidad. Sin embargo, si se toma en serio esta libertad absoluta de la convicción, “la conciencia para la que la acción es, se halla en total incerteza con respecto al espíritu actuante cierto de sí mismo” (FE: 379). La conciencia “para la que la acción es”, es decir, la “receptora” de la acción, encargada de “reconocer”, no puede estar segura de la convicción de aquella que actúa, pues comienza a darse cuenta de que ésta puede poner cualquier contenido, cualquier deber, en la acción. Puestas así las cosas, la conciencia no puede sino dudar de la convicción de la conciencia buena, así como de su bondad misma, ya que la acción, con el tiempo, va tomando un carácter totalmente

egoísta y “vulgar”. En efecto, si cualquier contenido es susceptible de ser puesto en la acción y no hay forma de evaluarlo haciendo referencia a otros criterios distintos de la convicción, la conciencia receptora se ve obligada a evaluar la acción en términos del puro egoísmo de la actuante, pues los motivos sólo tienen que ver con ella. La conciencia actuante no considera a las demás en lo absoluto, porque busca la universalidad apenas con la convicción que presenta a la comunidad, convicción que está presente efectivamente y que debería ser reconocida por los otros. No tiene que “pensar” en ellos, ni tomarlos en cuenta siquiera: considera que con su profunda convicción basta. Si la confianza en esta convicción comenzara a decaer, la conciencia perdería su universalidad, y, con ello, su sí mismo, perdiendo entonces la verdad que había postulado como respuesta a la experiencia inmediatamente anterior:<sup>60</sup> no habría universalidad, reconocimiento, *sí mismo* de la autoconciencia, etc. Los aspectos negativos de esta arbitrariedad del contenido, que minan la creencia en la convicción, son en un principio desconocidos para la conciencia porque confía ciegamente en su convicción. En efecto, ésta piensa que si la acción a realizar no fuera moralmente buena, si no fuera lo verdadero, es decir, si fuera posible que actuara equivocadamente, no estaría tan absolutamente convencida de que actúa correctamente; para ella, en efecto, “en el cumplimiento del deber hacia el singular, y por tanto hacia sí mismo, se cumple, pues, también el deber hacia lo universal” (*FE: 377*). De esta manera, aunque se llega a ser consciente de la libertad absoluta del contenido, ésta se toma como algo natural e, incluso, deseable dada la necesidad de que la conciencia se determine a sí misma, incluso si esto significa estar cambiando todo el tiempo. Así, la Buena Conciencia es

libre en general de todo contenido; se absuelve de todo deber determinado que deba regir como ley; en la fuerza de la certeza de sí mismo tiene la majestad de la absoluta autarquía de atar y desatar. Esta *autodeterminación* es, por ello, de un modo inmediato, lo sencillamente conforme al deber; el deber es el saber mismo; pero esta simple mismidad es el en sí; pues el *en sí* es la pura igualdad consigo mismo; y ésta es en esta conciencia. (*FE: 378*)

---

<sup>60</sup> Para Pinkard, esto es precisamente lo que sucede en el espíritu romántico: “The romantic agent who acts only in terms of his conscience thus takes his own determinate *self* (his “I”) to be final, at least in the sense that duties are his to accept or reject, according to his convictions and his knowledge of the circumstances. The community of moral romantics thus consists of each doing his duty by consulting his own deepest convictions and in that way constituting himself as a truly self-determining individual within a social life. [...] Since each is absolutely free to determine his own duty [...] each is independent of determination by an “other”. [...] Therefore, no individual can recognize the declarations of conscience by another as in any way binding on him” (Pinkard 1996: 212).

¿Qué es, entonces, lo que hace decaer esta confianza absoluta? ¿Qué lleva a la desconfianza de las demás conciencias? Hegel muestra que precisamente esta libertad genera una *desigualdad* entre las dos conciencias, la receptora de la acción y la que actúa, pues aquélla se da cuenta de que no tiene un acceso directo a ésta en tanto sólo parece conocer el contenido. Ahora bien, como este contenido parece absolutamente libre, la conciencia actuante se muestra *anterior* al mismo, detrás de él, libre de él en su autodeterminación. Lo que es presentado difiere, necesariamente, de la conciencia misma, de su convicción, y es allí donde se da la deformación, “pues su *realidad* no es para él este deber y esta determinación propuestos, sino el deber y la determinación que él tiene en la absoluta certeza de sí mismo” (*FE*: 379). Así, la conciencia para la que es la acción toma lo dado como distinto de la convicción, cuando, como supone la descripción de la figura, debería tomarlo como lo mismo. Sin embargo, no parece tener otra opción: la absoluta libertad de la convicción la lleva a ello; y así, a partir de esta deformación que la conciencia actuante parece presentar en sí misma, la otra conciencia no puede sino deformar, a su vez lo presentado, tomándolo como necesariamente malo, egoísta, incorrecto, etc.

Este resultado de la experiencia constituye una cierta reiteración de la contradicción que vivía en el seno de la Libertad Absoluta: la esencia, aunque planteada como inmediatamente unida a la realidad, termina por mostrarse todavía como distinta y superior, haciendo imposible mantener legitimidad de *cualquier* forma concreta de la misma.<sup>61</sup> En este momento de la Buena Conciencia, sin embargo, esta contradicción que supone la necesaria deformación está fundamentada en la imposibilidad del reconocimiento por parte de esa comunidad en la que se actúa; surge entonces del otro y ya no de sí mismo. Es esta diferencia la que permitirá superar lo que en el Terror se mostró absolutamente imposible de superar. La necesidad del *para otro* lleva indefectiblemente a una deformación que pone en duda, por completo, la posibilidad de mantener el fundamento de la acción moral, pues el reconocimiento de la legitimidad de la pretensión del otro, representada tanto en su convicción como en su acción, resulta por completo imposible, tal y como se ha mostrado.

---

<sup>61</sup> Nótese que esta separación no podía hacerse radical en el Espíritu Verdadero, porque el tipo de inmediatez con el que el Espíritu se veía a sí mismo impedía la conciencia real sobre dicha distinción. Esencia y realidad se entremezclaban constantemente, se necesitaban y determinaban de manera mutua e inocente, aunque tras tal condición se escondiera la tragedia de su no reconocimiento.

## ii. La conciencia actuante y la conciencia enjuiciadora

Lo que se ha hecho patente en esta primera experiencia de la conciencia es que, una vez más, tal y como lo prefiguraba el concepto puro de la autoconciencia, la “inmediatez es ella misma mediación absoluta”. Como se va a mostrar a continuación, el análisis de la Buena Conciencia se dirige ahora hacia dos conciencias distintas que van a hacer patente su contradicción de manera fuerte. Ante la experiencia fallida se presentan dos actitudes o respuestas distintas que van a configurar, a su vez, dos conciencias diferentes.

Una primera manera de enfrentarse a la experiencia se da en un tipo de conciencia para la que es patente que la deformación no se puede superar y se vuelca entonces totalmente hacia sí misma, evitando la búsqueda de la aceptación de los demás por más de que reconozcan su convicción profunda. Se presenta como aislada de todo lo demás, de cualquier ley o deber superior, de cualquier consideración del otro, de cualquier deber o contenido propuesto por el otro, etc. Hegel llama a este movimiento un “culto divino en sí mismo”, ya que supone la creencia absoluta en sí mismo, la pura certeza de sí, de que las intenciones, sentimientos, creencias y acciones del propio individuo son divinas, superiores y perfectas al no necesitar de nada más. Dado que su sí mismo se encuentra en una unidad perfecta con la esencia de la realidad, la conciencia decide que no necesita nada más allá, y el culto de sí se hace inevitable: Dios se encuentra directamente e inmediatamente en sí misma, en su corazón; ya no existe mediación, ni religiosa ni ilustrada, entre la esencia del mundo y el yo; abandona por completo cualquier tipo de exterioridad, pues considera que nada de lo que los demás tienen para ofrecer, la comunidad, puede superar (ni siquiera igualar) lo que ella tiene dentro de sí y la absoluta convicción que de ello se desprende. A esta nueva conciencia la llama Hegel un “Alma Bella”, retomando un concepto famoso de sus contemporáneos que, sin embargo, tiene diferentes matices a lo largo de la tradición romántica.

Con todo este exagerado movimiento ególatra e histérico de la conciencia, al tornarse en un Alma Bella gracias a la seguridad que tiene de sí misma, se desemboca en un tipo de



conciencia muy distinto al de la Buena Conciencia descrita anteriormente. Con esta manera de presentarse, el Alma Bella no sólo se pone por encima de todo lo exterior, sino que va a terminar por situarse por encima incluso de sí misma en su experiencia, al darse cuenta de que todo aquello que era cierto para ella en algún momento, la verdad de un contenido particular, por ejemplo, se cae rápidamente y no puede seguir manteniéndose por mucho tiempo; se convierte en algo sin ningún fundamento real más allá de una certeza de sí misma que no se corresponde con el mantenerse en el tiempo, que traiciona a cada segundo todo aquello que prometió alguna vez y que creyó que sería para siempre. “Depurada hasta tal punto, la conciencia es su figura más pobre, y la pobreza, que constituye su único patrimonio, es ella misma un desaparecer; esta absoluta *certeza* en que se ha disuelto la sustancia es la absoluta *no verdad* que se derrumba en sí misma; es absoluta *autoconciencia* en la que se hunde la *conciencia*” (FE: 383). Vaga sin ninguna dirección dentro de sí misma, sabiendo en todo momento que cualquier contenido que encuentre será irremediabilmente perdido en un futuro cercano, y con ello abraza lo que Hegel llama “la conciencia de la vaciedad” (cf. FE: 384), que termina por reemplazar cualquier contenido posible. Pero, con esta situación, perdiendo la exterioridad tanto como cualquier contenido que le permita actuar *para otro*, el Alma Bella termina por dejar de actuar totalmente, refugiándose en sí misma, y únicamente se contempla y se consume. De la misma manera, la esencia que vivía dentro de sí y que se resguardaba contra todo termina también por sucumbir, pues pierde todo correlato en la realidad, cualquier forma de expresión y existencia; el miedo a deshonorar la absoluta perfección que vive en el interior al conectarla con la bajeza de lo que se encuentra por fuera termina por hacer absolutamente vacío también a aquello.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> “Este retorno no tiene, pues, la significación de que en este acto la conciencia sea *en sí* y *para sí*, pues la esencia no es para ella un *en sí*, sino que es ella misma; ni tiene tampoco *existencia*, pues lo objetivo no logra llegar a ser un negativo del sí mismo real, del mismo modo que éste no alcanza realidad. Le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser” (FE: 384). Pinkard, por otra parte, resume este movimiento, en el romanticismo, de la siguiente manera: “Deprived of all social content, it has nothing to it. In his search for the truly authentic as being the absolutely personal, the “beautiful soul” finds that there is no “core” himself; he finds that searching for the self in the purely subjective parts of one’s life is like peeling away the rings of an onion only to find that when all the rings have been peeled away, there is nothing there, that there is in fact no “core” to the self that supposedly lies at the end of such an activity of “paring down” to the “core”” (Pinkard 1996: 212). Es, para él, precisamente esto lo que sucedió en la vida real con autores románticos como Novalis y Keats.

El punto central aquí, al menos según la interpretación que se hace a continuación en el texto de Hegel, es el cambio tan radical que supone el reemplazo del énfasis en la actividad por una mera contemplación, característica fundamental del Alma Bella.<sup>63</sup> Esta contemplación pura se niega totalmente a actuar en virtud de una cierta interpretación de la necesidad del ser *para otro* y de la pertenencia absoluta a una comunidad; se sabe que no hay en la acción ningún sentido, pues el contenido resulta siempre irrelevante, siempre a punto de ser perdido, siempre malinterpretado por aquellos receptores de la acción. Dado que la referencia a los demás es inevitable, crece ahora la conciencia de que dar contenido es, en cierta medida, hacerse más daño, pues hace más patente la pérdida, lo arbitrario y lo contingente. En este sentido, aunque esto no es todavía así para la conciencia sino tal vez únicamente *para nosotros*, se podría decir que es preferible el daño que se causa al evitar por completo la búsqueda de reconocimiento, que el mayor sufrimiento derivado de la experiencia del no reconocimiento efectivo.<sup>64</sup> Esta conciencia ha perdido dolorosamente entonces toda manifestación y, con ello, toda objetividad. Si no hay acción, sino pura contemplación, parece perderse entonces la posibilidad de alcanzar la singularidad que constituye lo único mediante lo cual podría buscar el reconocimiento de los otros: ya no hay nada qué reconocer. Así, el Alma Bella cae también, al igual que la Buena Conciencia original, en el peligro de no poder sostener su pretensión, ya no por falta de creencia en la convicción, sino porque parece perderse toda exteriorización, toda acción.

---

<sup>63</sup> Tal vez sea necesario decir que este paso se da sólo desde un punto de vista puramente romántico de aquello en lo que constituye un Alma Bella. En un autor ciertamente emparentado con el romanticismo, pero ajeno a él en muchos sentidos, como Schiller, el Alma Bella no parece llevar necesariamente a esta contemplación. No quisiera extenderme en esto, por lo que sugiero simplemente la manera en la que Schiller habla de el Alma Bella en textos como *Sobre la Gracia y la Dignidad*: “Un alma se llama bella cuando el sentido moral ha llegado a asegurarse a tal punto de todos los sentimientos del hombre, que puede abandonar sin temor la dirección de la voluntad al afecto y no corre nunca peligro de estar en contradicción con sus decisiones. De ahí que en un Alma Bella no sean en rigor morales las distintas acciones, sino el carácter todo” (Schiller: 45). Aunque el énfasis está claramente del lado del carácter, que parece poder abandonarse a la acción seguro de no errar, el componente de la acción no puede dejarse de lado de ninguna manera. La preocupación de Schiller es en todo momento práctica, pues se trata siempre de la búsqueda de la armonía, en el hombre, entre la belleza y la moralidad, entre la acción moral y la acción bella. En esta medida, me parece mucho más cercana a la descripción que se ha presentado de la Buena Conciencia en el texto de Hegel.

<sup>64</sup> En este punto, ambas posibilidades son, sin embargo, nefastas. El Alma Bella va a llegar a la conciencia absoluta de que evitar todo reconocimiento la destruiría, porque niega el elemento comunitario fundamental inaugurado con la Buena Conciencia. Sin embargo, no encuentra otra respuesta al fracaso de este reconocimiento expresado en el lenguaje. Así, a pesar de sufrir por no ser reconocida, prefiere evitar el fracaso patente de intentarlo.

Hegel considera que existe una manera, distinta de esta propuesta por el Alma Bella, de enfrentar el primer fracaso de la experiencia. Tal y como he mostrado, la Buena Conciencia es consciente de la imposibilidad de dar cuenta de la universalidad en la acción misma, que es siempre singular y que “traiciona” toda otra determinación. Como consecuencia de este saber de su propia finitud, así como de la necesidad que tiene del reconocimiento por parte de una comunidad de la que simplemente no puede escapar, la Buena Conciencia podría también poner por encima de todo su característica principal, a saber, la actividad misma, gracias a la cual se mantendría frente a la otra interpretación que es sólo contemplativa, enjuiciadora. Actúa porque prefiere el lado de su realización efectiva, a pesar de ser también consciente de que esta realización no puede exigir el reconocimiento que necesita para alcanzar su objeto. Prefiere enfrentar el fracaso del no reconocimiento a evitar toda relación con la comunidad que la fundamenta. Así, la contraposición es en este punto clara: frente al aspecto puramente contemplativo del Alma Bella surge un tipo de conciencia que reivindica la legitimidad de la acción particular, fundamentada en la convicción de la conciencia misma como contenido, en su sí mismo. El Alma Bella, por su parte, no puede sino *contemplar*, en contraposición al *actuar* de la otra, porque carece por completo de exterioridad, y su contenido expresa un vacío total del deber.

[La] particularidad [de la buena conciencia] consiste en que los dos momentos que constituyen su conciencia, el sí mismo y el en sí, valen en [ella] con *desigual valor* y, además, con la determinación de que la certeza de sí mismo es la esencia, frente al *en sí* o lo universal, que vale solamente como momento. A esta determinación interior se contrapone, por tanto, el elemento de la existencia o la conciencia universal, para la que la esencia es más bien la universalidad, el deber, y, en cambio, la singularidad, que es para sí frente a lo universal, sólo vale como momento superado. (FE: 385)

La contraposición, en últimas, es entre la singularidad (cuando se prioriza el lado del *sí mismo*) y la universalidad (expresada en el *en sí*), aspectos cada uno enfatizados por la conciencia que prefiere actuar y por el Alma Bella, respectivamente. Al centrarse en el aspecto universal de la convicción, en el puro ser *para otro*, se pierde por completo el lado de lo singular y, con ello, la acción misma.<sup>65</sup> Por el contrario, al privilegiar lo singular, la

---

<sup>65</sup> Es interesante notar cómo en el Alma Bella se llega a la inacción, al igual que sucedía en la manera como Hegel presenta a la Conciencia Moral kantiana. En este caso, sin embargo, no se trata ya de una inadecuación del deber externo con la acción particular, sino del hecho de que el Alma Bella simplemente no puede postular la realización de tal deber en tanto piensa siempre en la injusticia de su propio obrar con respecto al de los demás; la inadecuación de *su* deber con lo universal.

acción particular, la infinita convicción de que *esta acción particular* es la acción buena, se está dejando de lado lo universal, pues ya no es necesario tomar seriamente en consideración el punto de vista de los demás, el *para otro*. “The romantics are thus faced with the problem of how to unite the impersonal point of view of the community (the “universal”) with their own deeply subjective point of view (the “individual”)” (Pinkard 1996: 212). Renace con ello la distinción absoluta entre universalidad y singularidad que constituía el extrañamiento de sí del Espíritu en la Libertad Absoluta y el Terror.<sup>66</sup>

Ahora bien, según Hegel, la Conciencia Actuante es vista por la Conciencia Enjuiciadora de manera parecida a como se calificaba anteriormente a la Conciencia Moral, a saber, como *hipocresía*: “[...] la primera conciencia vale como *el mal*, porque es la desigualdad de su *ser dentro de sí* con respecto a lo universal y, en cuanto esto, al mismo tiempo, enuncia su obrar como igualdad consigo mismo, como deber y escrupulosidad, vale como *hipocresía*” (FE: 385). Es hipócrita en tanto, sabiendo que deja por completo de considerar lo universal, propone su acción, particular, singular, personal, como un deber universal, general, que debe valer para todos. Es *mala* en tanto egoísta, en tanto defiende su convicción privada y restringida como absoluta, como buena. Como parte de la confrontación entre una y otra conciencia, el Alma Bella, que defiende el aspecto de la inacción, debe intentar un desenmascaramiento de esta Conciencia Actuante como hipócrita y como *mala*, con la esperanza de que, al ser expuesta, abandone sus pretensiones. Esto resultará, sin embargo, dice Hegel, bastante complicado.

En primer lugar, no es posible mostrarle a la Conciencia Actuante su hipocresía en el momento en que ésta finge un respeto por el deber universal al actuar como acorde con él. Aunque es claro que no se interesa en lo absoluto por lo universal y que sólo se escondería detrás de esta hipocresía, no puede ser aquí desenmascarada porque se presenta siempre como si no lo fuera. Por otra parte, tampoco parece poder mostrarse su verdadero carácter aún cuando el mal se reconozca como tal, porque de todas formas está actuando conforme a *su* convicción, y ésta implica el creer que lo que se encuentra en ella es lo universal, y debe

---

<sup>66</sup> Tampoco esta distinción era completamente posible en el Espíritu Verdadero, pues, como mostré, dichos ámbitos se mezclaban constantemente; ambas potencias, por más de que hicieran un énfasis especial en cada uno de ellos, contenían ambos momentos (*cf. supra*: 64s y la nota al pie 34)

valer efectivamente para todos. La Conciencia Actuante no puede sino comportarse de esta manera, porque está determinada así por su convicción. En tercer lugar, parecería fallar también una aproximación desde la conciencia universal misma, porque, como se ha dicho, ambas se mantienen una frente a la otra con la misma legitimidad, y lo que la conciencia de la universalidad muestra como *su* deber, su ley, está tan justificada como lo que la Conciencia Actuante muestra como el suyo. Enfrentarse en este nivel es inoficioso y no desenmascararía tampoco la hipocresía.

¿Cómo logra entonces enfrentarse el Alma Bella a su rival y desenmascararla? Hegel muestra una nueva manera de ver la contraposición, que permite entender mejor lo que sucede en la contraposición. Como ya he dicho, el Alma Bella pierde eventualmente toda exterioridad y deja de actuar por completo. Se convierte con ello en una conciencia meramente enjuiciadora, eterna consideradora teórica del *para otro*, del punto de vista de lo universal, incapaz de llevar a cabo nada de manera efectiva. Por el contrario, la Conciencia Actuante, en una interpretación distinta de la necesidad del *para otro*, del necesario aspecto comunitario de su existencia, parece no reflexionar y simplemente actúa, perdiendo con ello todo juicio. Se muestran ahora como Conciencia Enjuiciadora y Actuante, respectivamente. La primera (el Alma Bella, la conciencia de lo universal) utiliza una nueva táctica derivada de esta característica que ha adquirido: juzga a la Conciencia Actuante, no por su falta de convicción (pues la convicción de la Buena Conciencia es absoluta, indesmentible), ni por el contenido del deber que propone (puesto que en tanto convicción absoluta, el deber tiene que ser respetado como legítimo), sino por aquello a lo que atribuye este contenido, a saber, la *intención* que se expresa en él. La Conciencia Enjuiciadora descubre la verdadera motivación detrás de la acción, que sí puede mostrarse ahora como egoísta e hipócrita:

Como en la acción en general el que actúa llega a la intuición de sí mismo en la objetividad o al sentimiento *de sí mismo* en su existencia y llega así, por tanto, al goce, el juicio sabe lo interior como impulso de su propia dicha, aunque ésta consista solamente en la vanidad moral interior, en el goce que la conciencia encuentra en su propia excelencia y en el gusto anticipado que da la esperanza de una dicha futura.  
(FE: 388)<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> “No hay, pues, para el enjuiciar ninguna acción en la que el lado de la singularidad de la individualidad no pueda contraponerse al lado universal de la acción y en que no puede actuar frente al sujeto agente como el ayuda de cámara de la moralidad” (FE: 388).

Tristemente, como siempre, esta táctica aparentemente provechosa para el Alma Bella se vuelve contra ella. En efecto, en su juicio sobre la intención, que es siempre parcial y particular, quiere proponer ella misma un tipo de juicio que valga como (lo) *verdadero* absolutamente; trata de mostrar las motivaciones reales de la Conciencia Actuante y, con ello, hacer pasar por absoluto algo que es en realidad sólo un punto de vista. Quiere, hipócritamente, que su condición particular se presente como universal, tanto como le sucedía a la Conciencia Actuante. Además de hipócrita, sin embargo, resulta ser en general *mala*, porque reproduce la distinción entre la acción (lo singular) y lo universal (la consideración). La virtuosa y noble Alma Bella se muestra ahora tan baja, hipócrita y vil como la otra, pues comparte, dice Hegel, sus mismas características:

La conciencia del deber presenta, pues, en todo y por todo, la misma contextura que aquella a la que se le reprocha que pone su deber simplemente en su discurso. En ambas es el lado de la realidad igualmente diferente del discurso, en una por el *fin egoísta* del actuar, en la otra por la *ausencia de obrar* en general, cuya necesidad reside en el mismo hablar del deber, ya que éste, sin actos, no significa nada. (FE: 387)

En efecto, el Alma Bella comparte y suscribe la distinción que constituía la esencia de la Conciencia Actuante, a saber, la distinción entre realidad (acción, singularidad, efectividad) y discurso (reflexión, juicio, universalidad); es por ello que ambas son *malas*. La Conciencia Actuante obra sin juzgar, mientras que el Alma Bella juzga sin actuar, pero ambas, y en esto consiste su hipocresía, postulan como absoluto y válido para ambos términos de la oposición su consideración propia, ya sea singular o universal, actuante o enjuiciadora. En última instancia, se comportan de la misma manera, sólo que lo que se enfatiza en la distinción es un lado distinto en cada conciencia: sin embargo, lo relevante no es lo que enfatizan, sino el hecho mismo de la distinción y postulación de *su lado* como el absoluto.

A pesar de esto, es posible postular otra diferencia que va a resultar importante. Como he mostrado ya, uno de los principales aspectos que se enfatizan en el camino de la conciencia una vez superado el estadio que representaba la Conciencia Moral kantiana es lo patente de la finitud y el conocimiento de que la acción no puede abarcar en su particularidad todas las determinaciones posibles. Siendo esto así, el hecho de que a ambas conciencias subyace el mismo carácter hipócrita sólo es patente para la conciencia que actúa, porque sólo ella

puede entender que no abarca todo en su acción, que su determinación es particular y no da cuenta de la universalidad, que es, por lo tanto, *hipocresía*. Al entender este carácter se confiesa frente a la otra esperando un comportamiento igual de su contraparte. Se trata de una confesión de la hipocresía y del mal que, sin embargo, no puede entenderse como una rendición en el sentido de que renuncie a la manera como interpreta el mundo, o que deje de lado sus pretensiones o su independencia. Hegel se preocupa por mostrar que ésta no puede ser la manera como se comporta la Conciencia Actuante al confesar su “culpa”:

Su confesión no es una humillación, un rebajamiento, una degradación con respecto a la otra, pues esta proclamación no es la proclamación unilateral que pone su [de la otra] *desigualdad* con respecto a ella, sino que sólo se expresa en gracia a la intuición de la *igualdad* de la otra con respecto a ella, proclama su *igualdad* por su parte en su confesión y la expresa porque el lenguaje es la *existencia* del espíritu como el sí mismo inmediato; espera, pues, que la otra contribuya con lo suyo a esta existencia. (FE: 389)

Así, al momento de confesarse, no está diciendo con ello que renuncia a la desigualdad, sino que la expresión se refiere únicamente a la igualdad, al hecho de que, como se ha visto, ambas conciencias se comportan *igualmente* hipócritas y malas. La actitud de la Conciencia Actuante sólo se pone como espera de la misma reacción por parte de la enjuiciadora, no sólo porque era ésta en primer lugar quien abogaba por el desenmascarar la hipocresía, sino porque mediante la expresión de la confesión (ponerla en el lenguaje) espera una respuesta que sea capaz de proveer el reconocimiento, no sólo de su acción, sino de esa condición compartida. La Conciencia Enjuiciadora, que sin embargo conserva todos los efectos del orgullo y del “culto divino a sí misma” característico del Alma Bella, y además, al no actuar, no es tan consciente de su finitud y de todo lo que deja de lado al enjuiciar, es incapaz de reconocer tal igualdad porque, de plano, “rechaza esta comunidad y es el corazón duro que es para sí y rechaza la continuidad con lo otro” (FE: 389); por el contrario, ha sido ella siempre quien se ha negado a actuar por no resultar injusta o hipócrita, por hacer justicia a la necesaria deformación. Así, aunque la Conciencia Enjuiciadora ha logrado su cometido de denunciar y desenmascarar a la Conciencia Actuante como hipócrita y *mala*, las consecuencias que se desprenden de ello van mucho más allá de lo que aquella preveía en un primer momento. El reconocimiento que permitiría la legitimación tanto de las acciones y de la vida en la realidad de la Conciencia Actuante, como de las pretensiones que, en general, tiene toda conciencia en tanto autoconciencia, se

muestra aquí absolutamente imposible. Incluso en el momento mismo de la confesión, que sería el primer paso para superar la distinción radical entre uno y otro aspectos del Espíritu, estaría totalmente ausente la mutualidad que se pone como condición del reconocimiento en el Espíritu: el movimiento que inicia una de las partes no se ve correspondido por la otra, y se pierde por completo.

La imposibilidad descrita del reconocimiento plantea problemas muy interesantes en lo que tiene que ver con el camino de la experiencia del Espíritu, pues, como dice Hegel, se da aquí

[...] la más alta rebelión del espíritu cierto de sí mismo, pues éste se contempla a sí mismo en el otro como este *simple saber del sí mismo*, y además de tal modo que tampoco la figura exterior de este otro es como en la riqueza lo carente de esencia, no es una cosa, sino que es el pensamiento, el saber mismo que se le contrapone, es esta continuidad absolutamente fluida del *saber* puro, que se niega a mantener su comunicación con él –con él, que ya en su confesión había renunciado al *ser para sí separado* y se ponía como particularidad superada y, por tanto, como la continuidad con lo otro, como universal. [...] [La conciencia enjuiciadora] se muestra, así, como la conciencia abandonada por el espíritu y que reniega de éste, pues no reconoce que el espíritu, en la certeza absoluta de sí mismo, es dueño de toda acción y de toda realidad y puede rechazarla y hacer que no acaezca. (FE: 389)

El Espíritu, como conjunto, se ve afectado por esta contraposición terca de uno de sus aspectos en el Alma Bella, que impide la continuidad que exige el Espíritu, que se opone al Espíritu mismo y lo pone en peligro al querer distanciarse de algo que ya se ha entendido como parte del proceso completo y se propone como momento superado. El Espíritu, que es también esta conciencia particular, es incapaz de sostener esta contradicción porque lo desgarrar profundamente, pero tampoco puede resolverla “convenciendo” a la conciencia enjuiciadora de su injusticia. Es entonces incapaz de mantener el extrañamiento, pero también de resolverlo. El trágico resultado es que la conciencia opositora, el Alma Bella “se ve desgarrada hasta la locura y se consume en una nostálgica tuberculosis. Esa conciencia abandona, por tanto, de hecho, el duro aferrarse a *su ser para sí*, pero sólo produce la unidad carente de espíritu del ser” (FE: 390). La resolución del conflicto, en tanto el Alma Bella se mantenga en su verdad, sólo puede darse de manera negativa, al verse consumida y negada gracias al movimiento del Espíritu. Podría decirse, en efecto, que se encuentra en esta “resolución” una *unidad*; sin embargo, tal y como lo expresa Hegel, se trata de una



unidad que sólo puede entenderse como puramente negativa (“carente de espíritu”), es decir, como un tipo de universalidad que, sin embargo, no es capaz de dar cuenta de las diferencias como realmente existentes, sino sólo en tanto deje de ser. Esta “dureza del corazón” sólo puede ser superada por el espíritu mediante su aniquilamiento.

Si se toma con cuidado esta posible “resolución” de la diferencia radical entre estas dos conciencias se verá que no sucede en ella algo realmente distinto de lo que ya ha sido objeto de la experiencia de la conciencia en momentos anteriores. Si ante esta diferencia sólo puede alcanzarse una unidad negativa, se cae de nuevo en el modelo representado por la dialéctica del amo y el siervo, reproducida en su presentación espiritual en momentos como el final de *Antígona* o la experiencia del Terror. El Espíritu encuentra en todos ellos maneras distintas de acabar con el conflicto, que sin embargo recurren a la muerte de uno de los extremos (o de ambos) para poder continuar con un movimiento que la distinción no permitía. Aunque en el momento en el que se encuentra la reflexión de Hegel la muerte no se confiere por parte de uno de los lados de la distinción (como sí parece suceder en los otros ejemplos citados), sino por el Espíritu mismo como un “todo”, la conciencia que se mantiene lo hace únicamente en virtud de la desaparición de su contraria, y no por obra del movimiento descrito por el concepto del reconocimiento. Se tiene, de nuevo, una experiencia de absoluta contraposición que no permite el proceso completo que se prefiguraba para poder hablar de un despliegue completo de autoconciencia(s) y Espíritu.

### iii. La verdadera conciliación

Nos encontramos aquí en un momento crucial del camino de la experiencia de la conciencia, porque, si hemos de creer a Hegel, es posible encontrar ahora justamente aquello que había faltado en experiencias anteriores, a saber, el tercer momento que ha prefigurado el concepto puro de reconocimiento: el reconocimiento efectivo de los aspectos del Espíritu (representados por las distintas conciencias) como parte de un mismo movimiento, de una unidad que se manifiesta en la contraposición misma de estos aspectos y que los mantiene dentro de sí en toda su diferencia. Tal y como he mostrado, dicho movimiento no es posible si el aspecto del Espíritu representado por la Conciencia

Enjuiciadora se mantiene en su obstinada separación que desemboca irremediabilmente en la muerte; la única manera de completar el movimiento es si ésta deja de lado esta unilateralidad y responde positivamente a la confesión de su contraria. A diferencia de los momentos anteriores, Hegel considera que el Espíritu se encuentra en este momento en condiciones de dar el paso más allá que faltaba antes para dar cuenta de la totalidad del movimiento del reconocimiento. Justo en este momento se da lo que Hegel llama “la verdadera conciliación [Ausgleichung]” (FE: 390), es decir, la verdadera manera en la que es posible mantener en el mismo nivel las diferencias que antes sólo podían mantenerse “desniveladas”. Este proceso es iniciado en el último pasaje del capítulo del *Espíritu* por la ruptura de la dureza de esa conciencia que antes se negaba a aceptar, y a ofrecer a su vez, la palabra de la confesión, es decir, el reconocimiento de sí mismo en aquello que se mostraba como absolutamente contrario. Sin embargo, es difícil dentro del texto entender la razón por la cual esta conciencia decide reconocer su hipocresía y dejar de lado toda unilateralidad; en efecto, podría simplemente mantenerse en esta obstinación y dejarse consumir en ella. ¿Qué la impulsa a actuar de manera contraria? ¿Cuál es el tipo de necesidad que se maneja en este momento? ¿Por qué debe continuar el camino de la experiencia, si es posible resolver, por simple sustracción, la contradicción que pone en peligro al Espíritu cierto de sí mismo? ¿Por qué debe el Espíritu manifestarse ahora en toda su profundidad a diferencia de tantos momentos anteriores? ¿Qué impide la aniquilación, tantas otras veces presentada? Quisiera detenerme en este problema antes de mostrar la manera en la que el proceso se completa, según Hegel, y se presenta una experiencia efectiva del reconocimiento en toda su profundidad.

Este pasaje, a pesar de su enorme importancia (o, quizá, precisamente por ello), resulta extremadamente complicado, al punto de que, según creo, no se ofrece una respuesta clara a este problema de la necesidad del último paso. Una posible forma de entender esta necesidad podría pasar por recordar el análisis que he hecho en el capítulo anterior de la relación entre el concepto puro de reconocimiento y el concepto de Espíritu. Según lo dicho allí (*cf. supra*: 32s), una forma de “resolución” del conflicto como la descrita al final del apartado anterior mostraría siempre una presencia aún incompleta del Espíritu, porque sólo puede verse en ella el triunfo de uno de los aspectos fundamentales de éste. Tanto en la

experiencia del Terror, en la que lo que vencía era el lado de una universalidad absoluta que se muestra siempre como vacía, como en este momento en el que el vencedor parece ser un tipo de conciencia que hace predominar el lado de la singularidad, ajeno y opuesto al deber en términos de universalidad, tanto en una experiencia como en la otra se pierde un momento fundamental de la complejidad de un Espíritu que ha sido definido (si se atiende a los pasajes del Prólogo y la Introducción a la *Fenomenología* citados en el capítulo anterior) como constituido por una necesaria dualidad. Las experiencias que he analizado en este trabajo, entre muchas otras que hubieran podido elegirse también para dar cuenta de ejemplos de lo mismo, han mostrado siempre desigualdades y desniveles entre la sustancia y la realidad, lo universal y lo singular, el *en sí* y el *para sí*, etc. Según he tratado de mostrar, sólo en tanto se haga justicia a las diferentes dualidades que pueden establecerse al interior del Espíritu será posible afirmar el desarrollo completo del mismo; sólo entonces se habrá hecho una experiencia completa sobre él y se habría alcanzado entonces la verdadera comunidad, el espacio real en el que las distintas autoconciencias son capaces de interactuar y desarrollarse completamente. La estructura de este movimiento está dada por el concepto de reconocimiento mutuo, y éste no se ha completado aún hasta que la Conciencia Enjuiciadora sea incluida dentro del movimiento completo, por lo que la manifestación del Espíritu se mostraría, más bien, como un fracaso, como una imposibilidad (*cf. supra*: 55).

Según esta interpretación, Hegel parecería estar diciendo, entonces, que el camino podría efectivamente truncarse en la aniquilación, pero que con ello estaríamos condenados a no alcanzar nunca la manifestación completa del Espíritu. Si esta es la respuesta que presenta Hegel a la pregunta por la necesidad del nuevo paso, ésta sólo puede encontrarse por fuera de la experiencia misma de la conciencia: sólo se abandonaría la unilateralidad porque es necesario completar la manifestación del Espíritu, y no porque la conciencia misma vea en su camino la obligación de adoptar una nueva perspectiva. Sin embargo, la experiencia debe mostrar una necesidad propia que le permita a la conciencia continuar su camino; éste no puede estar determinado *únicamente* por la necesidad misma del concepto de tal manera que se imponga sobre la realidad, porque se estaría cayendo en un tipo de “formalismo” ampliamente criticado por Hegel, por ejemplo, en torno a la filosofía moral de Kant. Se trataría aquí de la imposición de un concepto que supera, porque niega, la realidad que da

vida efectiva al concepto; esta realidad termina por ponerse al servicio de lo puramente abstracto y se transgrede su propia determinación (cf. DN: 27-59). Así, el concepto de reconocimiento, como concepto del Espíritu, estaría imponiendo su necesidad en la experiencia misma y halando el movimiento a ese tercer momento que no se había presentado antes; con ello, sin embargo, se estaría viciando el movimiento mismo de la *Fenomenología* tal y como Hegel ha tratado de describirlo desde sus inicios.<sup>68</sup> ¿Existe alguna otra opción de interpretación?

Creo que es posible aventurar otra opción, que sin embargo quisiera presentar apenas como una conjetura.<sup>69</sup> El elemento más importante que la Buena Conciencia inaugura dentro de la experiencia es precisamente el hecho de que ahora, en niveles distintos dentro de su manifestación, es patente la necesidad de la aceptación por parte de una comunidad de las propias pretensiones, acciones, puntos de vista, etc. Esta condición se ve ampliamente sustentada por el papel fundamental del lenguaje en la acción, que sólo aquí adquiere toda su profundidad (cf. *supra*: 106s). La conciencia sabe ahora que no puede alcanzar su realización completa, en la moralidad, sin la participación activa de esa pluralidad que se encuentra “por fuera”, es decir, surge en ella conscientemente un deseo de ser reconocida en toda su complejidad. Tal y como se había descrito este deseo, según el análisis que hice en su aspecto puramente conceptual (cf. *supra*: 26s), se trata de algo que supera la simple perspectiva de las necesidades materiales y encuentra algo así como un “deseo de lo espiritual” que sólo puede ser satisfecho por una contraparte que tenga las mismas pretensiones. Si esto es correcto, creo que es posible ver la manifestación completa y consciente de ese deseo justo en este momento del camino en el que se encuentra la conciencia. Gracias a las múltiples experiencias de no reconocimiento, se hace claro ahora que es esto lo que se necesita para poder autodeterminarse por completo, y que por fuera de esta relación se estaría condenado a la aniquilación espiritual. Así como en la dialéctica del

---

<sup>68</sup> Véase el análisis de Luis Eduardo Gama en su artículo “El camino de la experiencia: la *Fenomenología del espíritu*” en torno a la necesidad de mantener la independencia del camino de la experiencia de la conciencia (151s).

<sup>69</sup> Como he dicho, no encuentro en Hegel una respuesta evidente a este problema, por lo que quisiera dejar abierta su solución, teniendo en cuenta el carácter crucial del pasaje: si se juega tanto aquí, como en efecto creo, es necesario evaluar la consistencia de la propuesta de Hegel con mucho cuidado, pero también mostrar que la dificultad del pasaje podría ser indicativa de la complejidad del problema, y de la posibilidad de no haber sido resuelto del todo.

amo y el siervo se hacía patente el crecimiento en la estimación de la vida, una vida que podía entenderse en términos apenas materiales, a tal punto que el siervo prefería renunciar a sus pretensiones por conservarla, se hace claro ahora para la conciencia que la vida espiritual es fundamental para su determinación, al punto de renunciar a la unilateralidad que era tan importante para una conciencia como la enjuiciadora. Incluso ésta, que se mantenía obstinada en su propia imagen del mundo, llegaría a entender que por fuera del movimiento espiritual sólo tiene la opción de perecer, aniquilarse espiritualmente, y que esta renuncia a la unilateralidad sólo se lograría mediante el perdón mutuo. La aceptación de esta necesidad, tal y como lo he descrito, se hace más “fácil” para una conciencia como la actuante, porque ella se ve inmersa en esa comunidad desde el inicio; la que juzga, sin embargo, como heredera directa de la Buena Conciencia, no es ajena a esta consideración, y ante el peligro inminente de su perecer, podría llegar a aceptar lo inevitable.

Independientemente de que podamos aceptar la necesidad interna de este paso, Hegel afirma que es éste el único camino posible. La conclusión es que:

*El sí mismo que se realiza, la forma de su acción, es solamente un momento del todo, y asimismo el saber determinante mediante el juicio y que fija la diferencia entre el lado singular y el lado universal del actuar. Aquel mal pone esta enajenación de sí o se pone a sí mismo como momento, atraído a la existencia que se confiesa por la intuición de sí mismo en el otro. Pero para este otro debe romperse su juicio unilateral y no reconocido así como para aquél su existencia unilateral y no reconocida del ser para sí particular; y, del mismo modo que aquél presenta la potencia del espíritu sobre su realidad, éste presenta la potencia sobre su concepto determinado. (FE: 390s)*

Los aspectos distintos de cada una de las conciencias se saben ahora como pertenecientes a una misma unidad, el Espíritu, que, sin embargo, no puede entenderse por fuera de la compenetración entre las dos potencias que lo componen, y que están representadas por cada una de las conciencias que se encontraban como consecuencia de esta última figura. Ambas se ponen, en efecto, como momentos que deben complementarse. La Conciencia Enjuiciadora, que guardaba el momento de lo universal y lo *en sí*, y que veía en la singularidad una afrenta contra sí misma, es ahora capaz de compenetrarse y entenderse también en la otra; ambas tienen raíces en la misma manera de enfrentarse a las desigualdades que expresaba la Conciencia Moral, que sólo pueden ser superadas en tanto no se tenga, por una parte, el deber, y por otra (contrapuesta), la acción moral misma. La

confesión que de ello hacía la Conciencia Actuante, la confesión de que mientras separe uno y otro momentos se será siempre hipócrita y mala, es ahora, no sólo aceptada por la conciencia enjuiciadora, sino que es también compartida como una manera de comportarse que sólo podía llevar de nuevo a la moral kantiana que, según la definición, es absoluta hipocresía. Es sólo mediante la confesión y el rompimiento del corazón duro como se alcanza esta nivelación. Esta confesión, sin embargo, sólo puede tener como forma, tal y como lo expresa la última cita, la eliminación de la unilateralidad que caracterizaba a cada una de las conciencias: tanto el *juicio* unilateral del Alma Bella, como la *existencia* unilateral a la que se desterraba la conciencia que tomaba parte en la acción. Pero esta condición unilateral, si se recuerda, es precisamente aquello que Hegel había llamado anteriormente el mal, porque enunciaba una desigualdad absoluta y la verdad única del aspecto en el que se hacía énfasis.

Hegel sugiere que la mera confesión de este mal es ya una superación de la propia unilateralidad,<sup>70</sup> porque con ello se reconoce la propia condición como apenas un momento que debe ser “superado” en aras de la búsqueda de la comunidad con el otro. Esta comunidad no puede ser alcanzada si, como sucede con la Conciencia Enjuiciadora, uno de los dos lados mantiene la unilateralidad que implica su maldad. Así, dice Hegel, la única manera de superar la completa contraposición es mediante el *perdón* (cf. FE: 385) de esa maldad que cada una de las conciencias llevaba en sí. En efecto, ninguna de las otras opciones disponibles es capaz de superar el completo desgarramiento del Espíritu; tanto la superación de la contraposición en la muerte de una de las partes, como la asimilación de una a otra, hacían imposible la reconciliación que Hegel prefigura en el reconocimiento. El perdón, por el contrario, tal y como ha sido descrito, permitiría que aquello que hala a cada conciencia hacia su propio lado sea capaz, en el mismo movimiento, de encontrar la comunidad que se había negado anteriormente. En tanto el mal sea enfrentado mediante la aniquilación se perderá siempre e verdadero movimiento del Espíritu; lo único que puede hacerse con él es perdonarlo.

---

<sup>70</sup> Recuérdese que esto era precisamente lo que hacía la conciencia actuante con su confesión, tal y como se expresaba a partir de un pasaje de Hegel ya citado: la Conciencia Actuante “ya en su confesión había renunciado al *ser para sí separado* y se ponía como particularidad superada y, por tanto, como la continuidad con lo otro, como universal” (FE: 389).

Como se ve, el movimiento descrito por Hegel recuerda una vez más los términos del reconocimiento que es ahora efectivamente posible dentro del Espíritu: “La palabra de la reconciliación es el espíritu *que es allí que intuye el puro saber de sí mismo como esencia universal en su contrario*, en el puro saber de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma –un reconocimiento mutuo que es el espíritu absoluto” (FE: 391). Este mutuo reconocimiento no es posible en su totalidad si el Alma Bella no es capaz de realizar lo mismo que realiza la Conciencia Actuante, a su vez, a saber, darse cuenta de la imposibilidad de mantenerse, individualmente, como puro *ser para sí* y abandonarlo. Sin embargo, en tanto reconocimiento de lo otro, es fundamental que se acepte la legitimidad de la pretensión y la perspectiva que tiene eso otro, que en este momento del Espíritu debe ser interpretado en términos de la conciencia particular de lo moral. Estas dos conciencias han mostrado formas distintas, por completo contrarias, del tipo de énfasis que debe hacerse con referencia a la moralidad: una búsqueda del respeto del punto de vista universal de la comunidad, o la necesidad de actuar de acuerdo con la propia convicción. A pesar de esta distinción, el movimiento del perdón debe dar cuenta también del hecho de que la pérdida del absoluto *para sí* de cada conciencia no puede implicar la pérdida de eso otro, pues, según el concepto, sólo se puede ganar para sí el reconocimiento en el reconocer simultáneo y mutuo de lo otro.

Es precisamente este movimiento completo lo que se puede apreciar en este momento: tal y como estaba descrito el concepto (*cf. supra: 29s*), el perdón entre conciencias debe ser *mutuo*, pues ambas comparten la misma esencial maldad y subsecuente hipocresía; pero, además, sólo en la expresión del perdón, en la “palabra de la reconciliación”, es posible garantizar la *simultaneidad* de reconocimiento de lo otro. El perdón del mal debe ser entendido aquí, no como un momento, un estado particular que se pierde rápidamente, sino como un tipo de reciprocidad que configura una relación que se mantiene; perder esta superación del puro *ser para sí* en algún momento implicaría volver a la negación radical de lo que se contrapone.

El reconocimiento muestra aquí, entonces, la culminación del proceso que se entiende a partir de los tres aspectos prefigurados por el concepto puro: no se puede alcanzar en una pura inmediatez primaria, porque ésta implica una unidad casi indiferenciada que, no sólo no da cuenta de las diferencias en realidad, sino que no permite constituir en realidad las potencias y partes del Espíritu tal y como son; sin embargo, tampoco puede ser entonces en la completa separación de dichos aspectos y la imposibilidad de la unidad, porque éstos, en esta absoluta contraposición y unilateralidad, son incapaces de mantenerse efectivamente *vivos*, y con la muerte de uno de estos muere a su vez, no sólo la potencia contraria, sino el Espíritu como el todo; por último, tampoco sería posible alcanzar este reconocimiento si simplemente se plantea *a priori* la necesidad de encontrar una unidad que sea efectivamente diferenciada, que sostenga los dos aspectos, porque no es posible mostrar la necesidad de la mediación real si la conciencia no ha experimentado ya que significa encontrarse en una total distinción. El Espíritu, y es esto lo que he tratado de mostrar en este trabajo, necesita vivir los tres momentos que se han descrito para desplegar el reconocimiento mutuo que está a su base, como su concepto, no como uno de estos momentos (el último, por ejemplo), sino como el movimiento que lleva de uno a otro.

El perdón que se expresa en la última figura es un claro ejemplo de la profundidad de este movimiento: ya que no se habían hecho explícitas aún las contradicciones que viven al interior del Espíritu, por ejemplo, este perdón resulta imposible o inoficioso dentro de una configuración como la que presentaba el Espíritu Verdadero, porque las potencias representadas por Antígona y Creonte no podrían dirigir su perdón a nada concreto; no sabrían, en última instancia, que con la transgresión de cada una se estaba vulnerando el Espíritu todo y, por lo tanto, el sí mismo; no sabrían que perdonar al otro es también un perdón de sí. Para llegar a esta conciencia se debe pasar por la experiencia de esta identificación inmediata con el todo y por la contradicción absoluta de un Espíritu que no es capaz de acoger toda diferencia que vive en sí, y que sólo encuentra la superación en la negación de una de ellas. Sin embargo, se hace necesario pasar por todo este movimiento de nuevo (*cf. supra* 101s), como hace la Buena Conciencia en su proceso completo. En efecto, su experiencia inicia otra vez por una inmediatez en la manera como se relaciona con respecto al deber y a la acción misma, que sólo en un segundo momento radicaliza la



diferencia expresada por la confrontación entre el punto de vista universal y el singular. La Buena Conciencia necesita hacer de nuevo el recorrido completo del reconocimiento, porque no tiene aún en este momento un panorama entero de lo que sucede en su experiencia, y mucho menos de la relación con la configuración conceptual que puede hacerse del mismo; de lo contrario, superaría las contradicciones expresadas en una figura como la de la Libertad Absoluta sin tener que pasar de nuevo por la inmediatez de su identificación con el todo (*cf. supra* 102).

## REFLEXIONES FINALES:

### Una interpretación del Espíritu a la luz del concepto y la experiencia del reconocimiento

Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento.

Hegel, Prólogo a *FE*

El primer capítulo de este trabajo se ocupó del análisis del problema del reconocimiento en la *Fenomenología* desde el punto de vista del concepto del mismo que Hegel ofrece en las primeras páginas del capítulo de la *Autoconciencia*. Este análisis da cuenta, en última instancia, de la transformación que sufre la relación que la conciencia establece con el mundo: si bien en un principio éste es interpretado como constituido enteramente por objetos con los cuales se establece una relación práctica mediada por el interés propio, el deseo, la satisfacción de las necesidades más básicas, etc., la conciencia comienza a darse cuenta de la necesidad de superar esta relación y encontrar en ese mundo objetos, y relaciones con éstos, más complejos y elaborados que sean capaces de proveerle satisfacciones que, cada vez más, se muestran fundamentales para su determinación. Lo que la conciencia que se enfrenta al mundo quiere en realidad de éste es que sus pretensiones se vean respaldadas por el mismo, se vean justificadas por su reacción. Mientras el mundo es para aquélla un simple conjunto de objetos inertes o sin voluntad (como lo son para Hegel las cosas o los animales), tal justificación de la pretensión de su verdad es devuelta sólo por la fuerza, por la negación del mundo: el reconocimiento que se le entrega es compelido, obligado, *falso*. Para creerse a sí misma, para darse cuenta de que es justo su reclamo de verdad, la conciencia necesitaría que aquella parte del mundo que podría negarse a reconocerla *decidiera* no hacerlo, negara su puro *ser para sí* y le entregara a la otra al menos una parte de legitimidad; con ello, estaría recibiendo la confirmación de parte de un mundo cuya opinión sí parece relevante, porque, en su independencia, decide otorgar este reconocimiento (*cf. FE: 112 y supra: 29*). Esta negación que el objeto realiza en sí mismo

con miras a garantizar lo que la conciencia espera de él es la condición de posibilidad de la autodeterminación de ésta conciencia, pero además, expresa, según la conexión hecha por Hegel, el concepto mismo del Espíritu. Por razones que ya he expuesto con cuidado, este proceso sólo puede ser llevado a cabo por un objeto que sea, a su vez, otra conciencia como la primera, y que, además, reciba de ésta un tratamiento similar.

Tal y como traté de mostrar en el primer capítulo (*cf. supra: 51s*), sin embargo, esta negación de sí mismo que debe realizar cada una de las conciencias en el reconocimiento no puede entenderse en los términos propuestos por las interpretaciones de Pinkard y Valls Plana, a saber, como una manera de rendirse voluntariamente ante el otro, ya sea mediante el sometimiento unilateral de una de ellas a la otra (Pinkard), o mediante una mutua rendición (Valls Plana): toda rendición es una renuncia a las propias pretensiones de verdad, independencia y validez, rendición que impide el reconocimiento entre autoconciencias, pero que, a su vez, abandona el movimiento del Espíritu. ¿Cómo entender entonces esta negación de sí? ¿De qué manera deben actuar las conciencias para llevar a cabo un movimiento que corresponda al reconocimiento completo?

El segundo capítulo de este trabajo se ha dedicado a ofrecer y discutir una propuesta de interpretación en torno a la experiencia efectiva del reconocimiento dentro de la *Fenomenología* que pueda oponerse a fallidas experiencias anteriores, modelos de distintas formas de dominación o aniquilamiento. Esta experiencia, según he tratado de mostrar, ha presentado una nueva manera de entender la relación entre conciencias y el Espíritu; pasa, entre otras cosas, por una nueva interpretación de esa característica que se había mostrado como fundamental en la determinación del reconocimiento, a saber, la negación de sí. Si se retoman por un momento los resultados de una figura como la de la dialéctica del perdón dentro de la experiencia del Espíritu (*cf. supra: 126s*), la negación de sí que se requiere está expresada allí por una “renuncia” efectiva a la completa unilateralidad de la pretensión, a la *negación absoluta* que supone pasar por encima de todo lo que es otro. La *vida espiritual* se manifiesta en este movimiento tan importante como la conciencia de sí; se hace necesaria entonces una eventual renuncia al puro ser para sí, a la negatividad absoluta que implica desaparecer todo contenido *en* el mundo incluyendo el estar vivo mismo. Esto significa que

las conciencias deben aprender a valorar en su justa medida su lugar en el mundo y a determinar cuánto están dispuestas a arriesgar por ello. Por supuesto que se necesita de la contraposición, en algunos casos extrema, pero al mismo tiempo es necesario tener en cuenta que la lucha a muerte ha desembocado siempre en formas incompletas de reconocimiento. Esto no significa, sin embargo, que la única manera de evitar la lucha a muerte sea renunciando a las propias pretensiones, al punto de vista singular, a lo que cada una de las conciencias es. Para Hegel, en su análisis de una experiencia como la del perdón, reconocer la unidad espiritual que sobrevive gracias al movimiento entre conciencias, confesar la unilateralidad, el mal, y esperar con ello la misma actitud de la conciencia contraria, no implica en lo absoluto la necesidad evitar la confrontación misma rindiéndose o asimilándose al otro.<sup>71</sup>

Así, sólo mediante una lucha que renuncia a la posibilidad de la muerte es capaz una conciencia de aceptar la pretensión de la otra sin renunciar a la propia, porque, aunque sigue buscando su *ser para sí*, es decir, sigue creyendo que la verdad se encuentra en su propia manera de interpretación, no lo cree al punto de dar su vida por ello o de querer quitar la vida de otro para sustentarlo; sólo mediante una lucha que renuncia a la posibilidad de la muerte puede dejar ver su carácter sin necesidad de someterse. La concepción del reconocimiento que se desprende de esta interpretación difiere entonces radicalmente de la que puede verse en posiciones como las estudiadas en último apartado del primer capítulo. Por una parte, en una manera de ver el movimiento como la que propone Pinkard se hace imposible hablar de mutualidad o de un movimiento duplicado<sup>72</sup>; por otra, según la posición de Valls Plana, el reconocimiento pasa por la pérdida de la propia diferencia, como se ha dicho, pero supone también la necesidad de llegar a un “acuerdo” con esa otra conciencia que en un principio se contrapone (*cf.* Valls Plana: 55s). El punto de partida del problema de la relación con el otro está, para él, precisamente en el desacuerdo natural entre los puntos de vista de los seres humanos que, sin embargo, tienden a la búsqueda del acuerdo; es la ciencia la que lo lograría: “Mientras la conciencia no

---

<sup>71</sup> Recuérdese a Hegel: “Su confesión no es una humillación, un rebajamiento, una degradación con respecto a la otra” (*FE*: 389), (*cf. supra* :119).

<sup>72</sup> “The upshot of this is that the agent takes himself to be an independent agent only in taking himself to be recognized by another as independent. In being recognized as independent, his self-understanding (his being-for-self) is affirmed for him as being true, as being in line with what he really is (his being-in-itself)” (53).

accede a la ciencia no puede ponerse de acuerdo con los otros. Los otros le permanecen exteriores” (Valls Plana: 55). Esta exterioridad es para Valls Plana inaceptable<sup>73</sup>; entendida como discrepancia o diferencia, se convierte en un peso que las conciencias sólo podrán superar una vez accedan a un saber común y se unan en un acuerdo universal, cuando dejarán de contraponerse; el momento en el que renuncien a la contraposición, a su propia pretensión y punto de vista, y se reconcilien en un solo “saber común”.

En contra de estas posiciones, el reconocimiento que se da de manera efectiva en la experiencia analizada en el capítulo 2 se basa en la aceptación de la pretensión que tiene lo otro de ser también autoconciencia, de tener y defender una perspectiva por más contraria que sea a la propia. Pero sólo reconociendo tal carácter en el otro es que, para Hegel, se es capaz de alcanzarlo para sí mismo, en el suceder *simultáneo* y *mutuo* de este reconocimiento. Se trata, sobre todo, de un juego de fuerzas contrapuestas que se encuentran en este momento particular del reconocimiento, pero que puede perderse fácilmente; se reconocen sólo cuando se relacionan como reconociéndose mutuamente. Si alguna de las dos se retira, si alguna es asimilada por la otra, se rinde ante ella, se vuelve dependiente o abandona su pretensión, desaparece por completo *lo otro*, se pierde el término medio que permitía toda la relación y cada una de las conciencias deja ir el reconocimiento que había ganado. Esto es, en efecto, precisamente lo que sucede en cada uno de los tres momentos de la experiencia que han sido analizados: en primer lugar, las distintas potencias del espíritu griego, que sólo se reconocen ingenuamente, no son capaces de sostener conscientemente la validez de su carácter porque no se reconocen como fundamentalmente distintas entre sí, pero tampoco saben que la aniquilación de una implica la propia muerte. Creonte, al terminar con Antígona, debe aceptar horrorizado su propia destrucción. En segundo lugar, la Voluntad Universal, que termina por declarar una guerra absoluta en contra de toda manifestación particular que no pueda asimilar universalmente dentro de sí, es incapaz de reconocer que su propia determinación depende de una particularidad, y que la paradoja que implica su persecución de la misma sólo puede resolverse en una propia aniquilación. En un tercer momento, la Conciencia Actante corre

---

<sup>73</sup> “Buscan convencerse una a la otra porque son conciencias humanas y no pueden resignarse, por tanto, a vivir en la extrañeza mutua. Su mismo combatirse está movido por esa necesidad de unirse en un saber común y objetivo” (55).

el riesgo de sucumbir en el movimiento del Espíritu si el punto de vista contrapuesto, el de la Conciencia Enjuiciadora, decide no confesar su hipocresía y unilateralidad, pero también si se deja, simplemente, asimilar por la acción misma: como señalé en el análisis de la figura, los aspectos que cada una de estas conciencias enfatizan representan caras del Espíritu que cuentan con la misma validez como experiencias de la Buena Conciencia; reducir uno al otro, destruirlo o incluso dejarlo morir sólo podrían verse reflejados en la propia muerte.

Para lograr el espacio que envuelve a las conciencias definido de esta manera no se puede entonces sino luchar por mantener la pretensión total de esto otro contrapuesto; se llega con ello a la experiencia fundamental de que las conciencias son irreductibles una a la otra, son exteriores en un sentido positivo, y a que precisamente en ello se encuentra la única justificación de su ser conciencias de sí. Se debe superar con esto por completo todo momento de la lucha a muerte, entendiendo que la manera de “superar” la contradicción no es resolviéndola de alguna manera, alcanzando una igualdad de pensamiento o eliminando al otro, sino, precisamente, manteniendo esta contradicción.

Todo este proceso puede verse ya en los tres elementos o aspectos del concepto de reconocimiento y de la autoconciencia que he reconstruido en el primer apartado del capítulo 1 (*cf. supra*: 31). Se tiene, en efecto, en primer lugar una relación con el mundo que intenta asimilarlo o negarlo por completo, al punto de que el objeto de esta conciencia es una relación que se toma como inmediata consigo misma, directa; se trata de la búsqueda de una universalidad indiferenciada. Sin embargo, lo que se presenta en realidad es una mediación absoluta entre el sujeto y el objeto, que terminan por constituir dos conciencias. Esta mediación puede ser llevada incluso al extremo, no sólo en el sentido de dos puntos de vista irreconciliables que se contraponen, sino también porque tal diferenciación se resuelve naturalmente mediante la lucha a muerte por postular su propia verdad; se toma como una irreconciliabilidad total. En esta contraposición, sin embargo, se alcanza un tercer momento en el que tales extremos absolutos se reconocen y se construye una nueva unidad, una universalidad que ya no puede tomarse más como indiferenciada pues sólo se mantiene a partir de la contraposición, de la diferencia extrema.

He mostrado ya cómo las interpretaciones del reconocimiento de autores como Valls Plana y Pinkard tienen consecuencias inaceptables en relación con la concepción del Espíritu (cf. *supra*: 51s). La manera de entender el reconocimiento que se deriva del análisis que he hecho de su concepto y de su experiencia permite dar una imagen del Espíritu totalmente distinta a las de estos autores; el Espíritu que se configura aquí sólo puede ser entendido como la efectiva mediación entre las conciencias:

Por medio de esta enajenación, este saber desdoblado en su ser allí retorna a la unidad del *sí mismo*; es el *yo real*, el universal saberse a *sí mismo* en su *absoluto contrario*, en el saber que es *dentro de sí*, el *yo real* que en virtud de la pureza de su ser dentro de sí separado es él mismo el perfecto universal. El *sí* de la reconciliación, en el que los dos *yo* hacen dejación de *su ser* contrapuesto es el *ser allí* del *yo* extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a *sí mismo* y tiene la certeza de *sí mismo* en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario; -es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber. (*FE*: 392)

Gracias a esta dualidad, y a la oposición que se lucha constantemente por mantener, cada una de las conciencias espirituales se convierte en el término medio que permite a la otra regresar a *sí misma*. El concepto puro de reconocimiento describió precisamente de esa manera la relación que ahora puede verse también en la experiencia: el Espíritu es “esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de *sí* que son para *sí*, es la unidad de las mismas” (*FE*: 112); es, en efecto, la mediación entre los contrarios, pero no como un nuevo objeto que surge además de esas dos conciencias (por fuera de ellas), sino como un proceso que los envuelve en sus movimientos, en su constante repelerse, en su contraposición, en las distintas resoluciones de este conflicto y en la manera cómo, progresivamente, las distintas potencias del espíritu van encontrando su lugar dentro de él: su devenir, la creación progresiva de un espacio que se va completando y profundizando en los tres momentos señalados.<sup>74</sup>

El espacio que se va desarrollando a partir de todo este movimiento es, así, apenas un comienzo, el devenir de una relación que permita la interacción total entre distintas

---

<sup>74</sup> “[...] esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de *sí* que son para *sí*, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*” (*FE*: 112).

conciencias, pero que por esto mismo debe estar en constante cambio. Monahan lo describe de la siguiente manera:

Recognition, both pure and impure, must be understood as an always incomplete *process*, and not as something one accomplishes in any final way. It is not a static state, but a *manifestation* of a continuous process. Far from being a discrete event or task, recognition must be an ongoing effort to reveal what for Hegel is the underlying truth of human interaction. It therefore requires constant maintenance, critical reappraisal, and reaffirmation. (406)

No se trata, entonces, de la simple dicotomía entre un estado final que se alcanza o la falta del mismo, sino de las distintas formas y grados de reconocimiento que pueden presentarse en una interacción y que deben pasar por los diferentes aspectos señalados anteriormente en el concepto.<sup>75</sup> Este concepto, sin embargo, no puede identificarse con ninguno de ellos por sí mismo, como si reconocerse mutuamente fuera el estado final en el que una conciencia toma a la otra, por fin, como algo distinto y exterior que debe reconocer y mantener como tal para poder alcanzar su propia legitimidad al ser reconocido por ella. Es únicamente en la completa experiencia de este proceso, que constituye ella misma la creación de un reconocimiento mutuo, en donde se explica la formación de la autoconciencia y, en el mismo sentido, la formación de esa unidad que envuelve la absoluta contraposición entre autoconciencias. Ninguno de los tres elementos tiene sentido sin la estrecha relación con los otros dos, ni puede mantenerse por sí solo, tal y como se ha mostrado en la dependencia de cada una de las figuras y de cada uno de los aspectos enfatizados por éstas.

Así, sería necesario decir en primer lugar que el espíritu no puede entenderse como un momento final, estático, que ha de ser alcanzado como consecuencia de cierto proceso, sino que es en realidad el movimiento completo de este proceso. Pero tampoco podría decirse que tiene, como proceso, un final o un lugar al cual se dirige y en el que, una vez ha llegado, cesa su movimiento. Si se toma en serio la relación con el desarrollo del reconocimiento, se verá inmediatamente que el equilibrio nunca puede ser estático, porque está basado en una búsqueda constante de legitimidad, tanto propia como ajena, que puede también perderse fácilmente si alguno de los elementos involucrados deja de funcionar. Por otra parte, es necesario hacer énfasis en que el Espíritu no puede entenderse a la luz de esta

---

<sup>75</sup> Ésta es también la posición de Giusti, en lo que él llama su “segunda tesis” (cf. 51).



discusión como determinado por una cierta configuración particular, como un orden establecido de las cosas, previamente decretado. Se trata, en realidad, de la relación misma, de un movimiento que tiene distintas e infinitas formas de manifestarse porque depende de condiciones que no pueden ser prefiguradas: las experiencias más completas de reconocimiento no pueden ser profetizadas, sino que sólo pueden ser analizadas una vez han sido vividas por la conciencia misma, que reinterpreta constantemente, consciente de ello o no, los diferentes aspectos contenidos en el concepto puro.

Es por esto que, según he tratado de mostrar en este trabajo, se hace tan relevante el análisis particular y detallado de estas experiencias, análisis que no queda contenido en, pero tampoco excluye, el estudio del concepto puro de la autoconciencia y el reconocimiento. Este análisis, por ejemplo, ha mostrado que el reconocimiento completo, dentro de una perspectiva *espiritual* como la que se inaugura en el capítulo VI, es un tipo de relación que está necesariamente mediada por la eticidad, es decir, que no se da de manera instintiva o natural, pero que no puede estar fundamentado por nada externo a la relación misma;<sup>76</sup> además, muestra dentro de la *Fenomenología* la necesidad de superar un ámbito puramente subjetivo al inscribirse necesariamente en el movimiento del Espíritu y de conciencias que son figuras del mundo (cf. 5s). Ninguna de estas características, y los ejemplos podrían aumentarse mucho más, podrían extraerse por completo de un análisis únicamente conceptual.

Un último comentario en torno a la caracterización del Espíritu parece necesario. Uno podría preguntarse con toda legitimidad si hace falta algo más en el camino de la experiencia, dado que aquí se alcanza ya el movimiento completo del reconocimiento y, según se ha mostrado, la manifestación del Espíritu. En caso negativo, sería difícil entender por qué la *Fenomenología* no culmina con la figura del perdón, sino que a este capítulo le siguen todavía la *Religión* y el *Espíritu Absoluto*. Hyppolite, por ejemplo, interpreta el final del capítulo del *Espíritu* como una culminación en un sentido más amplio: “Al término de

---

<sup>76</sup> Esto queda claro ya desde las formas más primitivas de reconocimiento que Hegel analiza al inicio del *Espíritu*, las relaciones entre esposo y esposa, o entre padres e hijos, por ejemplo (cf. *supra*: 72s).

este desarrollo dialéctico sobre el Espíritu, lo que emerge es el *sujeto creador de su historia*, un sujeto que ha absorbido en él lo universal como su *pathos* en lugar de tenerlo más allá de sí mismo en forma de universal abstracto” (Hyppolite: 447).<sup>77</sup> Esta exigencia completa es el itinerario que dibujaba Hegel en el prólogo de *FE* como el resultado de todo el sistema: “Según mi modo de ver, que deberá justificarse sólo con la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*” (*FE*: 15).

Considero que Esta interpretación de Hyppolite, sin embargo, parece adjudicarle demasiado a la figura del *Espíritu*. Éste, en efecto, se reconoce aquí como sujeto en la medida en que encuentra en sí mismo el fundamento; es consciente de la espiritualidad, del encarnarse en prácticas sociales concretas, en contextos históricos, etc., hasta el punto de que se logra, al final, una unificación que muestra a la conciencia como fundamento y ya no a leyes y normas externas. Sin embargo, puede ser discutido hasta qué punto este reconocimiento de sí como sujeto incluye como parte de sí mismo el aspecto histórico total, es decir, el movimiento completo que inicia en la *Conciencia* y, a medida que la conciencia profundiza sus experiencias, termina en el *Espíritu*. Es necesaria, aún, una mirada que no sólo se reconozca como sujeto, es decir, como fundamento, sino como “sujeto creador de su historia” total, pues hasta este punto se tiende todavía a negar el proceso que ha llevado hasta aquí, las figuras anteriores de la conciencia, situación que hace necesario, por ejemplo, que la Buena Conciencia realice de nuevo la experiencia completa de los tres momentos del reconocimiento, que ya se habían expresado en la *Eticidad* y en la *Libertad Absoluta*. El *Espíritu* es aquí consciente, pero no *autoconsciente*: necesita volver todavía sobre todo su camino, tomándolo como un movimiento completo, dejar de estar inmerso en ese camino y verlo, entonces, “desde fuera”; esto lo realizaría en la *Religión*. A ello se añadiría la necesidad de un saber conceptual de este movimiento, que sólo se alcanzaría en el *Saber Absoluto*. Así, a partir de estos dos últimos capítulos de la *Fenomenología* podría iniciarse, tal vez, un estudio del *Espíritu* que diera cuenta de su reconocimiento de sí mismo

---

<sup>77</sup> “La sustancialidad en general tiene la *cosa misma* en la *eticidad*, existencia exterior en la cultura y en la moralidad la esencialidad del pensamiento que se sabe a sí mismo; y en la buena conciencia es el *sujeto* que sabe estos momentos en él mismo” (*FE*: 374).

como Espíritu, estudio que, seguramente, tendría que tener como base algunas de las conclusiones a las que he llegado en esta investigación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Hegel, G.W.F. (2004) *Fenomenología del espíritu*. Tr. Wenceslao Roces. México, D. F.: F.C.E.
- (2001) *Phenomenologie Des Geistes*, Suhrkamp Verlag, 2001
- (1999) *Principios de la filosofía del derecho* (FD). Tr. Vermal, J. Barcelona: Edhasa.
- (1979) *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (DN). Tr. Negro D. Madrid: Aguilar.
- Acosta, M. (2009) “Hegel y la idea del mutuo reconocimiento: la intersubjetividad como condición de la subjetividad”. En *Subjetivo e Intersubjetivo*. Duica, W. (ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (en prensa).
- Burke, V. (2005) “Hegel's concept of mutual recognition: The limits of self-determination”. En *Philosophical Forum* 36, (2) (Summer), pp. 213-220.
- Rebecca, C. (2004) “Dead Right: Hegel and Terror”. En: *The South Atlantic Quarterly* 103:2/3, Spring/Summer.
- Díaz, J. (2005) "Antígona en la FE". En: Abello (Comp.) *Hacer visible lo visible*. Bogotá: U. Andes, pp. 3-31.
- Gama, L. (2008) “El camino de la experiencia: la Fenomenología del espíritu”. En: *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel Hoy*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia,
- George, T. (2002) “Community in the idiom of crisis: Hegel on Political Life, Tragedy and the dead”. En: *Research in Phenomenology*, vol. 32, pp. 123-138.

- (2006) *Tragedies of Spirit: Tracing Finitude in Hegel's Phenomenology*. Albany State: University of New York Press.
- Giusti, M. (2007) "Autonomía y reconocimiento". En *Ideas y Valores*. Vol. LVI. No. 133. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 39-56.
- Honneth, A. (1997) *La lucha por el reconocimiento*. Tr. Manuel Ballester. Barcelona: Crítica.
- Heymann, E. (2007) "La crítica de la visión moral del mundo". En: *Ideas y valores*, ene./abr. 2007, vol.56, no.133, pp.79-94..
- Hyppolite, J. (1974) *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*. Tr. Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península.
- Kojeve, A. (1971) *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Lübbe, H. (1983) "Libertad y Terror". En: *Filosofía Práctica y teoría de la Historia*. Barcelona: Alfa.
- Markell, P. (2003) "Tragic Recognition, Action and Identity in Antigone and Aristotle". En: *Political Theory*, Vol. 31, No. 1, Feb., pp. 6-38.
- Mejía, A. (2008) "Antígona y el concepto trágico de Eticidad n la *Fenomenología del Espíritu*". En: Maldonado, J. (comp.), Documento CESO No. 147: *Idealismo Alemán y tragedia: Una respuesta a la modernidad*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Monahan, M. J. (2006) "Recognition beyond struggle: On a liberatory account of Hegelian recognition". En *Social Theory and Practice: An International and Interdisciplinary Journal of Social Philosophy*. 32, (3), pp. 389-414.
- Nancy, J.L, (2002) *The Restlessness of the Negative*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Neuhauser, F. (1986) "Deducing Desire and Recognition in the *Phenomenology of Spirit*". En: *Journal of the History of Philosophy*, no. 24. pp. 243-262.

- Pinkard, T. (1986) "Freedom and Social Categories in Hegel's Ethics". En *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 47. No. 2, pp. 2009-232.
- (1996) *Hegel's Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, R. (1989) *Hegel's Idealism. The satisfactions of self-consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2000) "What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?". En: *European Journal of Philosophy*, Vol. 8, Issue 2, Page 155, August.
- Pöggeler, O. (1998) "Selbstbewusstsein als Leitfaden der *Phänomenologie des Geistes*". En: Pöggeler, O. (ed.). *Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie Verlag. pp. 129-141.
- Ricoeur P. (2006) *Caminos de Reconocimiento*. Ciudad de México: F.C.E.
- Schiller, F. (1985) *Sobre la gracia y la dignidad, Sobre poesía ingenua y sentimental y una polémica Kant Schiller Goethe Hegel*. Tr. Juan Probst y Raimundo Lida. Barcelona: Icaria.
- Siep L. (1998) "Die Bewegung des Anerkennens in der *Phänomenologie des Geistes*". En: Pöggeler, O. (ed.). *Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie Verlag. pp. 107-127
- Taylor, C. (1975) *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press
- Valls-Plana, R. (1971) *Del yo al nosotros: lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Estela.
- Williams, R. (1992) *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. Albany: State University of New York Press.
- (1997) *Hegel's Ethics of Recognition*. Los Angeles: University of California Press.
- Wokler, R. (1998) *Contextualizing Hegel's Phenomenology of the French Revolution and the Terror*. En: *Political Theory*, v. 26:1 February, pp. 33-35.