

La Conciencia en la Enciclopedia de 1817

María del Carmen Paredes-Martín

A Mariano Álvarez-Gómez¹,
In Memoriam

Abstract: Hegel had been working on themes related to consciousness while teaching at the University of Jena, but these manuscripts remained unpublished during his lifetime. The Encyclopaedia of 1817 contains Hegel's first published doctrine of consciousness without a teleological exposition of the various shapes of spirit. His theory of consciousness involves the progression from a very basic type of consciousness up to perceptive consciousness, self-consciousness and reason. Hegel's systematic assessment develops the various kinds of relationships of the subject as being conscious of sensations, of objects of the world, of other living beings and of dominating relations between different consciousness. This progression involves a dialectical movement which transforms the subject-object difference at every stage of the analysis to which consciousness is submitted.

Key-words: dialectical movement- subject-object difference- perception- desire - self-consciousness - recognition

Resumen: Hegel estuvo trabajando sobre temas relacionados con la conciencia durante sus años de Jena, pero esos manuscritos permanecieron inéditos durante su vida. Por lo tanto, la Enciclopedia de 1817 contiene la publicación de la primera teoría hegeliana de la conciencia que no conlleva una exposición teleológica de las diferentes figuras del espíritu. Su teoría desarrolla el progreso desde un tipo de conciencia muy elemental hasta la conciencia perceptiva, la autoconciencia y la razón. El tratamiento sistemático de Hegel expone los diferentes tipos de relaciones del sujeto en cuanto es consciente de sensaciones, de objetos del mundo, de otros seres vivos y de las relaciones de dominación entre distintas conciencias. Esta progresión implica un movimiento dialéctico que transforma la relación sujeto-objeto en cada nivel del análisis al que es sometida la conciencia.

Palabras-clave: movimiento dialéctico- distinción sujeto-objeto- percepción - deseo- autoconciencia- reconocimiento

¹ Catedrática de Filosofía, Universidad de Salamanca, e-mail: paredes@usal.es. Este trabajo está dedicado al Prof. Dr. Dr. Mariano Álvarez-Gómez (1917[†]), Presidente-fundador de la *Sociedad Española de Estudios sobre Hegel*.

1. La estructura de la conciencia

Hegel da a conocer al público la estructura tripartita de su filosofía del espíritu subjetivo en la *Enciclopedia* de 1817. En ella expone por primera vez la secuencia de Antropología – Fenomenología – Psicología, con la que comienza la Parte dedicada a la “Filosofía del espíritu”, del modo siguiente: “El espíritu se puede llamar subjetivo en la medida en que es en su *concepto*. Y puesto que el concepto es la reflexión de su universalidad a partir de su particularización en sí (*in sich*), el espíritu subjetivo es: a) el inmediato, el *espíritu natural* (*Naturgeist*), -el objeto de la llamada *antropología* o el *alma*; b) el espíritu como reflexión idéntica en sí y en otro, *relación* (*Verhältnis*) o particularización; - *conciencia*, es decir, el objeto de la fenomenología del espíritu; c) *el espíritu que es para sí* o en cuanto *sujeto* – esto es, el objeto de la llamada *psicología*.- En el *alma despierta* la *conciencia*; la conciencia *se afirma* como *razón*; y la razón subjetiva se libera a través de su actividad hacia la objetividad”². Esta composición de la filosofía del espíritu subjetivo como teoría del alma, de la conciencia y del espíritu se mantiene en las sucesivas ediciones reelaboradas de la *Enciclopedia* de 1827 y de 1830.

Desde los años de Jena encontramos textos hegelianos sobre la conciencia. Por ejemplo, en el *Systementwurf I* (1803-1804) Hegel afirma que la primera forma de la existencia del espíritu es la conciencia, que se encuentra “vinculada” a los elementos naturales³. A partir de estas tempranas reflexiones, la elaboración más completa de esta época sobre la conciencia culmina, como es sabido, en la *Fenomenología del espíritu*, donde la experiencia de la conciencia incluye diversas *figuras* en las que se plasman las estaciones del camino que conduce al saber absoluto. En cambio, el

² G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817) §307. En adelante se cita esta edición dentro del texto.

³ Cf. GW VI, 273 ss. Sobre esto, cf. María del Carmen PAREDES-MARTÍN, “Periodo de Jena (1801-1806)” en: *Guía Comares de Hegel*, ed. G. Amengual, Granada, 2015, 62s.

planteamiento de la *Enciclopedia* de 1817 no contiene una exposición teleológica, sino una teoría de la conciencia, en la que Hegel ha estado trabajando durante años. En este sentido, podemos decir que la exposición sistemática de la primera *Enciclopedia* es fruto de todas las elaboraciones posteriores a la *Fenomenología del espíritu*, que se encuentran en las Lecciones impartidas en Nuremberg desde 1808⁴.

En términos generales, la conciencia se presenta como ser-para-sí en su ser otro. Esto indica una distinción, y a la vez una relación, entre sujeto y objeto, de la que Hegel ya se había ocupado en las Lecciones de 1803-1804⁵. Tanto la distinción como la relación se van perfilando de modo diferente en las distintas perspectivas que Hegel adopta sobre la conciencia. Estas perspectivas están sustentadas en una progresión anterior, que tiene al alma como tema de reflexión. Para indicar brevemente la transición del alma a la conciencia, Hegel afirma en el último § de la Sección del alma: “El juicio en el que el sujeto es yo, frente a un objeto como a un mundo externo a él, que sin embargo es en él inmediatamente reflejo en sí, es la *conciencia*” (§328). Aquí observamos que el despertar de la conciencia se efectúa en la escisión del juicio, en el que el yo se establece como identidad en la alteridad, aunque en un primer momento se trate de una identidad abstracta y formal. Hegel conserva todavía algunos rasgos de la concepción del juicio como división originaria (*Ur-teilung*) que Hölderlin había expuesto en su ensayo *Über Urtheyl und Seyn*, de 1795. No podemos abordar ahora

⁴ Cf. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über philosophische Enzykloplädie Nürnberg 1812/13*, Nachschriften von J. F. H. Abegg und Ch. S. Meinel, hrsg. Von U. Rameil, Hamburg: Meiner, 2004; G. AMENGUAL, “La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas”, en: *Guía Comares de Hegel*, ed. G. Amengual, Granada, 2015, 98ss.; U. RAMEIL, “Bewusstseinsstruktur und Vernunft”, en *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, hrsg. Von F. Hesse u. B. Tuschling, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1991, 155s.

⁵ En esas Lecciones Hegel considera a la conciencia como “unidad” y “medio” de los elementos subjetivos y de las características objetivas de las cosas, en cuanto que unos y otros son “momentos” de la organización de la conciencia.. Cf. GW VI, 290.

la cuestión de la influencia de Hölderlin en el joven Hegel⁶, pero es significativo que en la transición del alma a la conciencia Hegel señale al juicio como la operación lógica que divide la unidad antepredicativa del alma con la exterioridad. La conciencia deja atrás la totalidad de las determinaciones naturales del alma y constituye esa totalidad en objeto, en mundo exterior. Por lo tanto, la conciencia entraña la división y la distinción del yo en cuanto sujeto frente a un objeto que se presenta como algo otro.

Hegel especifica, por una parte, que en esta relación sujeto-objeto el yo no es sólo un lado de la relación, sino también la relación entera; por consiguiente, el yo tiene una estructura autorreferencial que abarca al objeto mismo (cf. §329). Por otra parte, el objeto, en cuanto objeto de la conciencia, está determinado como algo *que es* y como algo *dado* al ser-para sí del yo. Con ello, tenemos una primera aproximación al carácter asimétrico de la relación sujeto-objeto que es característica de la conciencia. Esta relación no es en ningún caso estática, sino dinámica y cambiante.

En efecto, en esta primera presentación del “*movimiento dialéctico* de la conciencia” Hegel pone de manifiesto que ese movimiento es una alteración, o un cambio, del objeto, por lo cual la conciencia se muestra distinta según la variación del objeto dado. “La conciencia aparece por tanto diversa según la diversidad del objeto dado, y su formación progresiva (*Fortbildung*) como una formación progresiva del Objeto (*Objekt*)” (§332), de modo que la formación progresiva de la conciencia contiene a la vez una alteración progresiva del objeto. No se trata, por consiguiente, de una relación entre el yo y una cosa-en-sí inmutable (Kant), ni tampoco de una contraposición entre “yo” y “no-yo” (Fichte), sino de una relación diversificadora y a la vez envolvente en la que se va transformando la conciencia así como también el objeto, en cuanto es todavía interno a ella. Sobre esta idea del movimiento de la

⁶ Sobre este punto, cf. Yoichi KUBO, *Der Weg zur Metaphysik. Entstehung und Entwicklung der Vereinigungsphilosophie beim frühen Hegel*, München, 2000. También, María del Carmen PAREDES-MARTÍN, “El joven Hegel” en: *Guía Comares de Hegel*, o. c., 2008.

conciencia, es preciso destacar el carácter recíproco de la relación entre el sujeto y el objeto. El sentido del movimiento es esta reciprocidad en la diversificación (*Verschiedenheit*), entre objeto y conciencia. La conciencia se determina en general como una relación del yo a un objeto, e inversamente, el objeto está determinado en su relación a la conciencia. Notemos que se trata del objeto de la conciencia (*Objekt*) y no del objeto en cuanto situado frente a la conciencia (*Gegenstand*).⁷

Otro aspecto a tener en cuenta es que “la conciencia constituye el estadio de la reflexión o de la relación del espíritu, de él como *fenómeno* (*Erscheinung*)” (§329). Por consiguiente, la teoría de la conciencia es fenómeno-logía del espíritu, en tanto que el espíritu aparece, es decir, se fenomenaliza, como conciencia. Esta fenomenología no será un discurso filosófico sobre el espíritu mismo, sino sobre sus manifestaciones como conciencia, autoconciencia y razón. El sentido del término “*fenómeno*” se puede comprender a partir de la “Lógica de la esencia”, que dentro de la Lógica de la *Enciclopedia* elabora la mediación especulativa entre la esencia y el fenómeno⁸. Por lo tanto, Hegel no desarrolla una teoría en la que el espíritu permanece solamente como “fenómeno”, porque “la meta del espíritu como conciencia es la de hacer idéntico este fenómeno suyo con su esencia” (§333). Para Hegel, conseguir esta identificación del espíritu entre su fenómeno, como conciencia, y su esencia consiste en “elevar *la certeza de sí mismo a la verdad*” (*ibidem*). Por lo tanto, el movimiento dialéctico de la conciencia incluye un cambio cualitativo de carácter epistémico, que transforma la certeza de sí en verdad, que identifica el aspecto subjetivo y apariencial con el aspecto objetivo. Esta transformación afecta de lleno a la relación sujeto-objeto que antes se ha mencionado.

⁷ En las citas de Hegel, traducimos *Objekt* como “Objeto” y *Gegenstand* como “objeto”.

⁸ Cf. Enc. 1817, §§80ss.

2. La conciencia sensible

La teoría hegeliana de la conciencia comienza con el análisis de la conciencia sensible, que primeramente se califica como “inmediata”. Se trata de la conciencia de un objeto singular, que solo tiene como determinación del pensamiento la de *ser*, y que además es un objeto independiente que se refleja en sí (*in sich*). La conciencia constata que este objeto posee una multiplicidad de propiedades, las cuales son susceptibles de tener muchas referencias y determinaciones de carácter universal, ya que también son propiedades de otros muchos objetos. Estas referencias conllevan una serie de mediaciones que explican y determinan al objeto, como objeto de la percepción.

En este nivel, el objeto es “un enlace (*Verbindung*) de determinaciones sensibles y del pensamiento” (§337). Esto es lo característico de la percepción en cuanto *wahr – nehmen*, “tomar o aprehender lo verdadero” del objeto. Pero la constitución del objeto como “un enlace (*Verbindung*) de determinaciones sensibles y del pensamiento” conlleva un proceso (cf. (§336) en el que lo sensible deviene algo distinto, (*ein Anderes*), otra cosa, y en ella se enlazan muchas propiedades y determinaciones de la reflexión. Es decir, aparece una nueva forma de objetividad, que es “la reflexión del *algo* en sí (*Etwas in sich*), la *cosa* (*das Ding*) con sus múltiples predicados (*mannichfaltige Prädicate*)” (ibídem). Y es ante este objeto que ya ha cambiado de esta manera, que no es tan solo “algo” que se presenta a los sentidos, como la conciencia llega a ser percepción, conciencia que ha ido más allá de la sensibilidad.

Desde el comienzo, Hegel establece sus diferencias con Kant y somete los aspectos más característicos de la teoría kantiana de la conciencia a su propia concepción. Para Hegel, la percepción no es únicamente el nivel de aprehensión de la conciencia empírica, sino el primer estadio de una elevación a partir del cual la certeza sensible se desprende, por así decirlo, de sus apercepciones singulares. Este desprenderse de apercepciones singulares constituye la operación

más característica de la conciencia sensible para elevarse de la certeza sensorial a la verdad de la percepción. Dicho de otro modo, aquí tenemos un ejemplo del movimiento de la conciencia en su actividad perceptiva. La conciencia sensible se ve primero como situada ante el objeto, es decir, como conciencia “inmediata”. Pero al mismo tiempo transforma la singularidad del objeto en determinaciones universales, en “un movimiento de ida y vuelta”⁹ que va hacia el objeto para transformar el contenido dado y delimitar la perspectiva de su comprensión en cuanto objeto percibido.

Esto supone que la inmediatez de la conciencia no es absoluta, puesto que solo es conciencia sensible en cuanto está en interacción con el objeto. Si no existiera interacción estaríamos ante una conciencia pasiva, que se limitaría a recibir impresiones de algo exterior. Por consiguiente, la conciencia sensible en Hegel no es meramente receptiva, como habían subrayado el empirismo británico y Kant; ella se comporta de un modo determinado. Significativamente, Hegel cualifica a la percepción como un “comportamiento sensible” (§337) de la conciencia mediante el cual “la identidad abstracta de la *certeza*” que le proporcionaba en un primer momento el objeto pasa a ser “identidad *determinada*”, es decir, un *saber* (ibídem), con sus categorías y determinaciones. Así procede la experiencia científica, tal como se estaba desarrollando en la época de Hegel, experiencia que en buena medida sirvió a Kant de criterio orientativo para su planteamiento teórico.

Sin embargo, las determinaciones de la reflexión, que transforman el algo sensible en “una cosa” con múltiples predicados, hacen surgir una contradicción en el seno de la conciencia perceptiva y en la relación de ésta con su objeto. Porque en esa relación el vínculo entre lo singular y lo universal no es más que una mezcla (*Vermischung*), en la que lo singular es el ser que subyace

⁹ M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Salamanca: UPSA, 1978, 41, 74.

como fundamento, mientras que lo universal tan solo está reflejado en sí (*in sich*). Por eso, Hegel afirma que “la verdad del percibir” “es más bien la contradicción inherente a la conciencia de un objeto sensible. Una contradicción que tiene muchas caras o facetas: por ejemplo, la contradicción entre la singularidad de la cosa y la universalidad de la experiencia, o la contradicción entre la unidad de la cosa sensorial y la multiplicidad de sus propiedades, cada una de las cuales es a su vez universal y no dependiente del objeto particular al que en cada caso se adscribe” (cf. §§338-339).

Con otras palabras, en la conciencia perceptiva se lleva a cabo un movimiento dialéctico cuyos momentos contradictorios exponen la génesis del objeto. Además, en este movimiento se expone también la génesis de la reflexión en sí (*Reflexion-in-sich*), como operación fundamental para la comprensión del objeto percibido como fenómeno. Para Hegel, “la conciencia que contiene este objeto (*Gegenstand*), en el que es traspasado el Objeto (*Objekt*) de la percepción, es el *entendimiento*” (§339). La percepción recibe del entendimiento la categorización de su contenido, puesto que lo dado es susceptible de ser unificado mediante una serie de predicados y determinaciones de la reflexión.

Ahora bien, el límite del entendimiento reside en que para él “las cosas de la percepción valen como fenómenos” (§340). Por consiguiente, la dimensión ontológica de la cosa se sustrae a su categorización. De un lado, lo interno de las cosas queda “superado” como identidad abstracta; por otro lado, esa misma interioridad contiene la multiplicidad y la diferencia de las determinaciones del entendimiento como “*simple distinción interna* que permanece idéntica a sí misma en la mutación del fenómeno” (ibidem). Esta simple distinción o diferencia (*Unterschied*) es el ámbito de las leyes del fenómeno, por las que el entendimiento nos devuelve la comprensión intelectualizada de lo percibido.

Hegel expone brevemente la conexión que establece el entendimiento entre sus categorías y determinaciones universales y las cosas. El entendimiento considera a estas determinaciones como

leyes de los fenómenos, que sirven para conceptualizar de un modo abstracto lo percibido. Lo característico de la ley es “la relación de las determinaciones universales y permanentes” (§341) que la dota de una unidad interna y necesaria. Esta unidad es captada por la conciencia en cuanto entendimiento como *concepto*, que es principio interno de pensamiento, aunque solo sea un concepto producido por la reflexión -es decir, no es un concepto de la razón especulativa- y, por lo tanto, un concepto basado en la diferencia interna que en realidad se anula a sí misma (cf. §§341-342). Las observaciones de Hegel recuerdan numerosos textos anteriores en los que él se ocupó de los límites y de las contradicciones del entendimiento, ya desde la publicación del *Differenzschrift*. En la *Enciclopedia*, Hegel se refiere al paso de la percepción al entendimiento mediante una reflexión sobre la ley del fenómeno. El saber del entendimiento sobrepasa ciertamente el nivel de la experiencia, pero es un saber de leyes que paraliza la experiencia en una imagen (*Abbild*) universal y quieta.

En contraste con esta quietud figurada que es la ley, la conciencia es capaz de traspasar este límite del entendimiento y de intuir en su objeto una interioridad viviente, una verdad que no se ajusta a las determinaciones de la reflexión hasta aquí alcanzada, ni a la rígida distinción entre conciencia y objeto. El paso o tránsito de la conciencia de objeto a la autoconciencia encuentra en esta interioridad viviente su punto de inflexión.

3. La autoconciencia

La elaboración hegeliana del concepto de autoconciencia pone de manifiesto la necesidad de sobrepasar el pensar del entendimiento y la conciencia que éste nos brinda. Para ello, Hegel introduce nuevos elementos, tales como la vida, el deseo y la lucha entre la conciencia en primera persona y las otras. Comenzamos con el primer elemento mencionado, la vida, que es un concepto crucial en el desarrollo filosófico de Hegel.

“En la conciencia de la vida se anuncia sin embargo la *autoconciencia*; pues en cuanto conciencia ella tiene un *objeto* como distinto de ella misma; pero justamente en la vida la distinción no es ninguna distinción” (§342). Antes de que haya autoconciencia, es preciso que haya conciencia; no solamente conciencia sensible y percepción, sino también entendimiento y el saber que le corresponde. En ellos arraiga la autoconciencia. Pero la vida introduce una dimensión nueva, en el sentido de que la distinción entre conciencia y objeto, que es característica del conocimiento y de la conciencia de mundo, se anula en su dimensión epistemológica propiamente dicha. La conciencia reconoce en el objeto algo suyo: no un objeto del mundo, sino el Objeto (*Objekt*) viviente que permite salir de la objetividad de las leyes de la naturaleza a la subjetividad que las piensa.

Esta breve apelación a la vida para establecer el anuncio de la autoconciencia es un elemento interesante. La presencia de la vida en los escritos de Jena –que recogen algunos aspectos ya tratados en textos anteriores- anticipa la importancia de este concepto temático en las grandes publicaciones: la *Fenomenología del espíritu*, la *Ciencia de la Lógica* y la “Filosofía de la naturaleza” de la *Enciclopedia*¹⁰. Ahora Hegel indica la transición de la conciencia de mundo a la autoconciencia mediante el Objeto viviente de la conciencia, cuya inmediatez se aleja de la objetividad externa y se aproxima a la autoconciencia.

Tras esta breve mención de la vida, el desarrollo dialéctico de la teoría de la conciencia requiere admitir que la conciencia de objeto –aunque sea de algo viviente- carece de verdad en tanto que no alcance la conciencia de sí, la cual es fundamento de toda conciencia. “La verdad de la conciencia es la *autoconciencia* y ésta el fundamento (*Grund*) de aquella, de modo que también toda

¹⁰ Sobre este tema, cf. M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, “Concepto de vida en Hegel”, en: *Vida, pasión y razón en los grandes filósofos*. Atilano Domínguez (ed.) Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, pp. 165-179; A. SELL, *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*, Freiburg/München: K. Alber, 2013.

conciencia de otro objeto es a la vez autoconciencia” (§344). La expresión inmediata de la autoconciencia es el yo abstracto, en su formulación tautológica: “yo=yo”. Pero en esta igualdad la autoconciencia carece de contenido real, debido a que no hay distinción entre conciencia y objeto. El yo se piensa a sí mismo de un modo vacío, sin efectividad. Esto supone que, para Hegel, la fórmula “yo=yo” no es una auténtica identidad¹¹, sino una identidad subjetiva que necesita apropiarse de su negatividad para obtener una identidad concreta.

Esto significa que también la autoconciencia tiene un desarrollo, cuya meta es lograr la superación de su igualdad inmediata. En efecto, la tarea de la autoconciencia como “yo=yo” consiste en superar su simple subjetividad y en dar contenido al saber de sí abstracto que encierra a la conciencia en su propia mismidad. Porque “la autoconciencia abstracta es lo *inmediato* y la *primera* negación de la conciencia” (§346). En la autoconciencia abstracta, la conciencia se pone a sí misma como objeto y por lo tanto se niega a sí misma en cuanto conciencia de algo distinto. Dicho de otro modo, la identidad de la autoconciencia aparece como la negación de la capacidad del yo para captar lo otro de sí mismo. Por ello, el dinamismo de la autoconciencia inmediata es el impulso (*Trieb*) a superar la contradicción entre la identidad y la diferencia que subyace al “yo=yo”. Este impulso tiene una doble dirección: por una parte, tiene que superar la subjetividad y dar contenido al saber de sí abstracto de la autoconciencia; por otra parte, tiene que liberarse de su sensibilidad, superar la objetividad dada y ponerse idéntica consigo misma. Ciertamente, el impulso tiene una doble dirección pero la tarea es única y en definitiva consiste en identificar real y concretamente su conciencia con su autoconciencia (cf. §347).

La realización de esta tarea abre un nuevo recorrido en la teoría hegeliana de la conciencia. En este recorrido la autoconciencia

¹¹ Así lo afirma Hegel reiteradamente, desde su primera crítica sistemática al principio “yo=yo” en *Differenzschrift*. Cf. GW 4.

tiene que objetivar su subjetividad y subjetivizar su objeto. Dicho brevemente, tiene que superar la contradicción entre su abstracción y su inmediatez.

4. El deseo y la lucha por el reconocimiento

Se trata, efectivamente, de un nuevo recorrido, en el que no bastan los elementos que han ido apareciendo hasta ahora. En este punto Hegel introduce el *deseo* (*Begierde*) para articular la estructura de la autoconciencia que está enfrentada a la exigencia de superar la contradicción entre su abstracción y su inmediatez. El sentido de esta exigencia se concreta en un *deber*, ya que su abstracción “debe ser objetiva” y su inmediatez “debe ser subjetiva” (§348). Por consiguiente la génesis conceptual de la autoconciencia plena nos remite a una fenomenología del deseo, que forma parte de una nueva constitución de la estructura sujeto-objeto, marcada por la forma de un *Sollen* ontológico¹².

La inmediatez de la autoconciencia tiene la figura de un objeto exterior. “Pero el Objeto está determinado como *algo nulo en sí* (*an sich Nichtiges*) para la certeza de sí que ha brotado del superar de la conciencia” (ibídem); es decir, el deseo exige que el objeto sea apropiado por la autoconciencia hasta anularlo, y esto ocurre porque los términos de la relación no son iguales, la autoconciencia posee un yo y los objetos del mundo carecen de él. Pero esta dialéctica de apropiación revierte sobre la conciencia, en la medida en que el

¹² El alcance y significado de este “deber” ha sido estudiado reiteradamente por Pedro Cerezo. Véase, por ejemplo, P. CERESO, “De la crítica de la convicción, al surgimiento del mundo ético”, en: *Derecho, historia y religión. Interpretaciones sobre la “Filosofía del derecho” de Hegel*, (eds. M. Álvarez-Gómez/M.C. Paredes-Martín. Univ. Salamanca, 2010, 75-110. Véase también, L. SIEP, “Zur Aktualität von Hegels Theorie der Anerkennung” en: *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*, München: Fink, 2010, 243ss.; del mismo, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Hamburg: Meiner, 2014; A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt: Suhrkamp 1992. P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois Études*. Paris: Éditions Stock 2003.; M. STICKER, “Hegels Kritik der Anerkennungsphilosophie. Die Aufhebung verwirklichter Anerkennung in der Phänomenologie des Geistes”, *Hegel-Studien* 49, 2015, 89-122, esp. 113ss.

objeto es subjetivizado por ella. Con palabras de Hegel: “El objeto dado se hace aquí tan subjetivo como la subjetividad se exterioriza (*entäussert*) y se hace objetiva” (§349). Esto es, el objeto se subjetiviza en la misma medida en que la subjetividad se hace objetiva y se exterioriza. Así, el deseo opera de modo inverso al acto teórico de conocimiento, pues no se trata de entender la objetividad del objeto, sino de hacer suyo al objeto y despojarlo de su idiosincrasia.

Este sería el esquema general del deseo, cuyos momentos dialécticos ponen de manifiesto la actividad teórico-práctica de la autoconciencia. La meta del deseo es la satisfacción y, con ella, la realización concreta de yo. Pero esto no puede hacerse efectivo sin la negación del impulso primero hacia el objeto por medio de la actividad del yo. Por lo tanto, el movimiento del yo hacia la satisfacción del deseo es de carácter negativo y destructivo de la objetividad de los objetos del mundo, que están desprovistos de un yo: son *Selbstlose*. Este tipo de objetos no puede ofrecer una resistencia definitiva al deseo y, por ello, la actividad del yo consiste en una identificación que destruye el impulso y que consume al objeto. Ahora bien, esta identificación no produce una satisfacción plena: el deseo vuelve a aparecer de nuevo, en un movimiento alternativo de deseo y satisfacción en el que “el yo se encierra consigo mismo” (§350) sin superar la contradicción.

Todo este desarrollo dialéctico del deseo de la autoconciencia por los objetos del mundo es insuficiente, pero no inútil. La autoconciencia obtiene un resultado importante. En la satisfacción del deseo surge el “sentimiento de sí” (*Selbstgefühl*), que no es abstracto, sino algo objetivo. Y el sentimiento de sí no encierra a la autoconciencia en su ser-para-sí, porque “la satisfacción es la negación de su propia inmediatez” como simple autoconciencia. Consiguientemente, la autoconciencia descubre que tiene que ir más allá de la satisfacción obtenida en el objeto, hacer realidad un tipo distinto de deseo, buscar un “objeto” diferente, que le proporcione algún saber de sí misma.

Con ello se inicia un nuevo movimiento de la autoconciencia, para ir más allá de la propia inmediatez, pero en un nivel superior al de la mera satisfacción del deseo. La negación de su propia inmediatez es a la vez la división (*Diremtion*) por la cual la autoconciencia se hace “conciencia de un Objeto *libre*, en el que el yo tiene el saber de sí en tanto que yo” (§351). Más concretamente, para que la autoconciencia llegue al saber de ella misma como “yo”, es preciso que su objeto sea igual a ella: capaz de realizar el mismo tipo de satisfacción y de intentar superarlo. El objeto de la conciencia, como objeto “libre”, es completamente diferente del objeto “sin yo” (*selbstlos*). Con ello, Hegel introduce dos elementos nuevos en la dialéctica entre deseo y satisfacción. Uno es la “libertad”, como característica de un yo¹³; el otro elemento es el “saber de sí” como “yo”, que se obtiene al tener conciencia de un “objeto”, que se revela como *otro yo*.

El “saber de sí” como “yo” encierra de nuevo “un movimiento de ida y vuelta” que finalmente conduce a reconocerse en un yo que es otro. Pero en un primer momento no tenemos un “saber”, sino una intuición contradictoria, que requiere ser resuelta. “Yo me intuyo a mí mismo inmediatamente en un yo, pero también intuyo en él un (objeto) inmediatamente existente, que como yo, es otro (objeto) absolutamente autosuficiente” (§352). Hegel vuelve a tratar de la lucha por el reconocimiento -que es un tema fundamental en la autoconstitución de una autoconciencia plena- en términos que se retrotraen a los textos de Jena¹⁴. En la *Enciclopedia*, Hegel lo introduce así: “Es una autoconciencia para una

¹³ Como es sabido, la libertad es un concepto fundamental en todo el pensamiento hegeliano, cf. Por ejemplo, M. ÁLVAREZ—GÓMEZ, “La libertad en el sistema de Hegel” en: *Naturaleza y libertad. La filosofía ante los problemas del presente*, ed. M. C. Paredes-Martín, Salamanca, 2005, 281-323; Ch. SCHMIDT, “Autonomie und Freiheit. Politische Aspekte des Selbstbewusstseins bei Hegel”, *Hegel-Studien* 47, 2013, 75-92.

¹⁴ Cf. G.W.F. HEGEL, *Ensayo sobre el Derecho Natural y el Sistema de la Eticidad*, así como los *Systementwürfe* I y sobre todo el III. Por lo tanto, Hegel se ocupa del reconocimiento desde los primeros años de Jena, aunque es en la publicación de la *Fenomenología del espíritu* donde su elaboración adquiere una densidad fundamental.

autoconciencia, primeramente y *de modo inmediato* como *otro* para *otro*” (ibídem). El proceso de reconocimiento apunta a superar el primer momento de inmediatez en el que yo soy otro para otro yo, en una relación recíproca de contradicción. El otro yo es “otro” para mí solamente porque yo me intuyo en él y a la vez yo soy negatividad de un *Daseyn* inmediato.

Esta disyuntiva irreductible solo puede hacer comprensible la igualdad y la alteridad de las dos autoconciencias si se plantea como lucha y si se tiene en cuenta que la intuición contradictoria de la que Hegel parte encierra un contenido existencial evidente.

El lenguaje de la *Enciclopedia* vuelve a las figuras de *Herrschaft* y *Knechtschaft*, desarrolladas en la *Fenomenología del espíritu*, para expresar la tensión que envuelve a la relación entre mi yo y el otro. La forma de la relación es de nuevo una “lucha”, puesto que lo que está en juego es el *sentimiento de sí* de cada autoconciencia en su *ser para otro*. La explicación filosófica de esta relación se atiene al objetivo pedagógico de la *Enciclopedia* para su uso en las clases, que no requiere exponer detalladamente todos los elementos que se desarrollan en esta lucha.

Por lo tanto, aquí nos limitamos a subrayar los hitos principales de esta dialéctica del reconocimiento como parte del concepto hegeliano de “conciencia”. Según Hegel, “yo no me puedo saber en el otro como yo mismo en tanto que el otro es para mí otro existente inmediato (*ein unmittelbares anderes Daseyn*)” (§353). La inmediatez y la existencia (*Daseyn*) son categorías que pertenecen tanto a mí como a la otra autoconciencia, la cual posee también sentimiento de sí (*Selbstgefühl*). Como hemos expuesto anteriormente, la superación de la inmediatez forma parte de cada uno de los estadios o etapas que intervienen en la formación de la conciencia. Pero en la constitución de la autoconciencia, se trata también de la inmediatez característica del otro como presencia concreta. Esto significa que el reconocimiento exige tanto la superación de mi propia inmediatez como la superación de la

inmediatez del otro a través de la acción que desarrollan cada uno, no en sus operaciones mentales, sino en el terreno de la existencia.

Por consiguiente, cada conciencia es para la otra una conciencia existente e inmediata y el movimiento de superación aparece como la búsqueda de un espacio de encuentro para ambas. El espacio de encuentro que Hegel propone es desigual, y en esta desigualdad adquiere sentido el concepto hegeliano de “lucha”. Porque no es tan solo un encuentro cognoscitivo, o amistoso, el que Hegel propone, sino un antagonismo efectivamente real, en el que cada conciencia tiene que afirmarse como tal.¹⁵ Se trata de elegir entre la vida y la libertad, como alternativas excluyentes. La opción por la vida encierra una renuncia a la libertad y la supremacía de una de las conciencias sobre la otra. Pero tal supremacía es insuficiente para la autoconciencia y su reconocimiento. “Siendo la vida tan esencial como la libertad” (§355), es preciso que el encuentro entre ambas autoconciencias no se aferre a esta dramática alternativa. Como señala Hegel, la relación de dominación y servidumbre es solo un *fenómeno* originario: “La *violencia* que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del *derecho*, si bien es el momento *necesario* y *justificado* del tránsito del *estado (Zustand)* de la conciencia hundida en el deseo y en la singularidad al estado de la autoconciencia universal” (§355Nota). Ninguna conciencia viva queda al margen del conflicto.

El resultado de la mediación entre los extremos de la desigualdad del fenómeno descrito por Hegel es la conquista de la autoconciencia universal, que ya no está sometida al deseo de una conciencia particular, porque esta conquista significa la realización de la libertad en cada una de las conciencias y existencias enfrentadas. Por ello afirma Hegel –en términos que se mantienen en la *Enciclopedia* de 1830- que la autoconciencia universal “es el

¹⁵ Sobre las diversas implicaciones de la afirmación de la conciencia en el mundo actual, cf. M. ÁLVAREZ-GÓMEZ, “La lucha de la conciencia por el reconocimiento de su propia dignidad”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Suplemento 1, vol. 42, 2015, 145ss.

saber positivo de sí mismo en otro sí mismo, cada uno de los cuales, como singularidad libre, tiene *autosuficiencia absoluta*” (§358, cf. E1830, §436). Dicho de otro modo, el reconocimiento se alcanza cuando yo sé, de un modo universal, que existo como autoconciencia al existir para otra.

5. La razón

La universalidad de la autoconciencia depende de esta relación con otra autoconciencia, que constituye a cada una en su *ser-para-otro*. En consecuencia, la estructura especulativa del reconocimiento equipara a las conciencias, que en su primera relación eran antagónicas, y las constituye en una reciprocidad intersubjetiva que tiene la característica de la universalidad. Así se logra la unidad de la conciencia y de la autoconciencia, que lejos de ser una definición abstracta nos pone ante la doble dimensión subjetiva y objetiva de la razón.

Hasta llegar a la autoconciencia universal, el pensamiento de Hegel ha recorrido un largo camino, en el que han ido apareciendo diferentes modos de conciencia. Desde la conciencia sensible anclada en la particularidad de lo dado se inicia la formación progresiva de la conciencia percipiente, que es capaz de ir más allá de lo percibido hacia la captación intelectual de las categorías y leyes que determinan los objetos del mundo. Las interrelaciones sistemáticas¹⁶ entre los diferentes niveles de conciencia dicen mucho sobre el concepto hegeliano de “experiencia” desde su nivel más elemental. La conciencia sensible se nutre de experiencias que la llevan a sobrepasar sus límites, hasta llegar a la conciencia reflexiva que está regida por el entendimiento. Esta sería la conciencia típicamente científica, que observa y ordena el mundo según sus categorías.

¹⁶ Cf. M. J. PETRY, “Introduction” to G.W.F. Hegel, *The Berlin Phenomenology*, London, Dordrecht 1981, xxii.

Sin embargo, Hegel muestra cómo esta configuración de la conciencia intelectual no constituye una verdadera conciencia de sí, puesto que a la conciencia intelectual le falta todavía el saberse a sí misma conciencia. Para ello, como se ha mostrado, es preciso que la conciencia entre en relación con otra conciencia, es decir, que las relaciones con el mundo no se dirijan únicamente a las cosas objetivadas, sino que esas relaciones se ensanchen y profundicen en una pluralidad de relaciones intersubjetivas, tanto teóricas como prácticas. El saber de sí mismo como autoconciencia va de la mano del reconocimiento de otras autoconciencias y del ser reconocida por ellas.

Solo así se llega a la determinación conceptual de la razón, que es la identidad, aún simple, de la subjetividad del concepto y de su objetividad y universalidad (cf. §360, E1830, §438). El paso de una filosofía del entendimiento a una filosofía de la razón especulativa requiere salir de una consideración aislada de la conciencia, ya sea en sentido cartesiano o kantiano. Descartes acentúa la *singularidad* del yo que se piensa a sí mismo. Kant busca en un razonamiento por analogía la justificación del otro como *yo*. Hegel tiene en cuenta estos planteamientos y también somete a una revisión sistemática las aportaciones de Rousseau, Fichte y Schelling. Pero la dialéctica hegeliana de la conciencia no solamente constata la existencia de los otros, sino que se remite al fenómeno que origina la convivencia social, y a la violencia que la acompaña, para dar cuenta de las contradicciones del sujeto real en su búsqueda de un saber de sí en el que se apropia de la universalidad de la autoconciencia.

El ascenso del saber de sí a la universalidad quiere decir que solo en la razón se alcanza el significado de la máxima objetividad y la máxima subjetividad. Porque la razón tiene la certeza de que sus determinaciones poseen el carácter objetivo de la esencia de las cosas así como el elemento subjetivo de su propio pensamiento. Es por ello por lo que la razón –insiste Hegel– es la verdad de la autoconciencia. Si, como exponíamos al comienzo de este estudio, el

desarrollo de la conciencia está guiado por la elevación de la certeza de sí a la verdad, ahora podemos decir que ese desarrollo ha alcanzado esa elevación. La razón es “la verdad que es en sí y para sí” (§360), la verdad que sabe, el saber que contiene la certeza de que las determinaciones de la autoconciencia son efectivamente objetivas. La conciencia “*se afirma como razón*” cuando sabe que la verdad no reside en sí misma, aunque su meta sea alcanzarla a través de sí misma.

El desarrollo fenomenológico de la conciencia se despliega en un conjunto de mediaciones que logra ensamblar la exterioridad y la inmediatez en una unidad que se caracteriza por su diferenciación interna. También la alteridad llega a ser apropiada por la autoconciencia y esta apropiación suprime la escisión radical del comienzo. En este contexto, cabe decir que la autoconciencia hegeliana no es solamente un “yo”, ni tampoco un yo frente al mundo. El momento fenomenológico del yo es integrado en una red de relaciones existenciales, epistemológicas, afectivas y sociales que otorga a la autoconciencia la densidad ontológica necesaria para saber responder de sí y para hacerse cargo de sus propios enigmas.