

Hegel, G. W. F., Fenomenología del Espíritu, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

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*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que 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: el yo es el nosotros y el nosotros el yo. La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente.

A. INDEPENDENCIA Y SUJECCIÓN DE LA AUTOCONCIENCIA; SEÑORIO Y SERVIDUMBRE

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 infinitud que se realiza en la autoconciencia, es una trabazón multilateral y multívoca, de tal modo que, de una parte, los momentos que aquí se entrelazan deben ser mantenidos rigurosamente separados y, de otra parte, deben ser, al mismo tiempo en esta diferencia, tomados y reconocidos también como momentos que no se distinguen o tomados en esta diferencia, y reconocidos siempre en su significación contrapuesta. El doble sentido de lo diferenciado se halla en la esencia de la autoconciencia que consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinabilidad en la que es puesta. El desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación presenta ante nosotros el movimiento del *reconocimiento*.

[1. La autoconciencia duplicada]

Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta *fuera de sí*. Hay en esto una doble significación; en *primer lugar*, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como *otra* esencia; en *segundo lugar*, con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve *a sí misma* en lo otro.

Tiene que superar este *su ser otro*; esto es la superación del primer doble sentido y, por tanto, a su vez, un segundo doble sentido; *en primer lugar*, debe tender a superar la otra esencia independiente, para de este modo devenir certeza de sí como esencia; y, *en segundo lugar*, tiende con ello a superarse a sí misma, pues este otro es ella misma.

Esta superación de doble sentido de su ser otro de doble sentido es, igualmente, un retorno a sí misma de doble sentido, pues, *en primer lugar*, se recobra a sí misma mediante esta superación, pues deviene de nuevo igual a sí por la superación de su ser otro, pero, *en segundo lugar*, restituye también a sí misma la otra autoconciencia, que era en lo otro, supera este *su ser* en lo otro y hace, así, que de nuevo libre a lo otro.

Este movimiento de la autoconciencia en su relación con otra autoconciencia se representa, empero, de este modo, como el *hacer de la una*; pero este hacer de la una tiene él mismo la doble significación de ser tanto *su hacer* como el *hacer de la otra*; pues la otra es igualmente independiente, encerrada en sí misma y no hay en ella nada que no sea por ella misma. 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 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. Cada una de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas.

El hacer, por tanto, no sólo tiene un doble sentido en cuanto que es un hacer tanto *hacia sí* como *hacia lo otro*, sino también en cuanto que ese hacer, como indivisible, es tanto el *hacer de lo uno* como el *de lo otro*.

En este movimiento vemos repetirse el proceso que se presentaba como juego de fuerzas, pero ahora en la conciencia. Lo que en el juego de fuerzas era para nosotros es ahora para los extremos mismos. El término medio es la conciencia de sí, que se descompone en los extremos; y cada extremo es este intercambio de su determinabilidad y el tránsito absoluto al extremo opuesto. Pero, como conciencia, aunque cada extremo pase *fuera de sí*, en su ser fuera de sí es, al mismo tiempo, retenido en sí, es *para sí* y su fuera de sí es *para él*. Es para él para lo que es y no es inmediatamente otra con-

ciencia; y también para él es este otro para sí solamente cuando se supera como lo que es para sí y es para sí solamente en el ser para sí del otro. 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*.

Hay que considerar ahora este puro concepto del reconocimiento, de la duplicación de la autoconciencia en su unidad, tal como su proceso aparece para la autoconciencia. Este proceso representará primeramente el lado de la *desigualdad* de ambas o el desplazamiento del término medio a los extremos, que como extremos se contraponen, siendo el uno sólo lo reconocido y el otro solamente lo que reconoce.

[2. La lucha de las autoconciencias contrapuestas]

La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de sí de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el yo; y, en esta *inmediatez* o en este *ser* su ser para sí, es *singular*. Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo. Y, surgiendo así, de un modo *inmediato*, son el uno para el otro a la manera de objetos comunes; figuras *independientes*, conciencias hundidas en el *ser* de la *vida* —pues como vida se ha determinado aquí el objeto que es—, conciencias que aún no han realizado la *una para la otra* el movimiento de la abstracción absoluta consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma; o, en otros términos, no se presenta la una con respecto a la otra todavía como puro *ser para sí*, es decir, como autoconciencias. Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad, pues su verdad sólo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como objeto independiente o, lo que es lo mismo, en que el objeto se presentase como esta pura certeza de sí mismo. Pero, según el concepto del reconocimiento, esto sólo es posible si el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro.

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. Esta presentación es el hacer *duplicado*; hacer del otro y hacer por uno mismo. En cuanto hacer *del otro* cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, el *hacer por sí mismo*, pues aquél entraña el arriesgar la propia vida. Por consiguiente, 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. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el *ser*, no es el modo *inmediato* como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro *ser para sí*. 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. Y, del mismo modo, 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; el otro es una conciencia entorpecida de múltiples modos y que es; y tiene que intuir su ser otro como puro ser para sí o como negación absoluta.

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 sin la negatividad absoluta, la muerte es la negación natural de la misma conciencia, la negación sin la independencia y que, por tanto, permanece sin la significación postulada del reconocimiento. 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 no se adquiere para los que afrontan esta lucha. Superan su conciencia puesta en esta esencialidad ajena que es el ser allí natural o se superan a sí mismos, y son superados como *extremos* que quieren ser para sí. Pero, con 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 muer-

tos, 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. Su hacer es la negación abstracta, no la negación de la conciencia, la cual *supera* de tal modo que *mantiene* y *conserva* lo superado, sobreviviendo con ello a su llegar a ser superada.

En esta experiencia resulta para la autoconciencia que la vida es para ella algo tan esencial como la pura autoconciencia. En la autoconciencia inmediata, el simple yo es el objeto absoluto, pero que es para nosotros o en sí la mediación absoluta y que tiene como momento esencial la independencia subsistente. La disolución de aquella unidad simple es el resultado de la primera experiencia; mediante ella, se ponen una autoconciencia pura y una conciencia, que no es puramente para sí sino para otra, es decir, como conciencia *que es* o conciencia en la figura de la *coseidad*. Ambos momentos son esenciales; pero, como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aún, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor*, la segunda el *siervo*.

[3. Señor y siervo]

[a) El señorío]

El señor es la conciencia que es *para sí*, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí, que es mediación consigo a través de *otra* conciencia, a saber: una conciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el *ser* independiente o la coseidad en general. El señor se relaciona con estos dos momentos: con una *cosa* como tal, objeto de las apetencias, y con la conciencia para la que la coseidad es lo esencial; y en cuanto que él, el señor, a) como concepto de la autoconciencia, es relación inmediata del *ser para sí*, pero, al mismo tiempo, b) como mediación o como un ser para sí que sólo es para sí por medio de un otro, se relaciona a) de un modo inmediato, con ambos momentos y b) de un modo mediato, a cada uno de ellos por medio del otro. El señor se relaciona *al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente*, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que

no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad. Pero el señor es la potencia sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que sólo vale para él como algo negativo; y, al ser la potencia que se halla por encima de este ser y este ser, a su vez, la potencia colocada por encima del otro, así en este silogismo tiene bajo sí a este otro. Y, asimismo, el señor se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo; el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a transformarla. Por el contrario, a través de esta mediación la relación inmediata se convierte, para el señor, en la pura negación de la misma o en el goce, lo que la apetencia no lograra lo logra él: acabar con aquello y encontrar satisfacción en el goce. La apetencia no podía lograr esto a causa de la independencia de la cosa; en cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma.

En estos dos momentos deviene para el señor su ser reconocido por medio de otra conciencia; pues ésta se pone en ellos como algo no esencial, de una parte en la transformación de la cosa y, de otra parte, en la dependencia con respecto a una determinada existencia; en ninguno de los dos momentos puede dicha otra conciencia señorear el ser y llegar a la negación absoluta. Se da, pues, aquí, el momento del reconocimiento en que la otra conciencia se supera como ser para sí, haciendo ella misma de este modo lo que la primera hace en contra de ella. Y otro tanto ocurre con el otro momento, en el que esta acción de la segunda es la propia acción de la primera; pues lo que hace el siervo es, propiamente, un acto del señor; solamente para éste es el ser para sí, la esencia; es la 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. Pero, para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra el otro. Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual.

Para el señor, la conciencia no esencial es aquí el objeto, que

constituye la verdad de la certeza de sí mismo. Pero, claramente se ve que este objeto no corresponde a su concepto, sino que en aquello en que el señor se ha realizado plenamente deviene para él algo totalmente otro que una conciencia independiente. No es para él una conciencia tal, sino, por el contrario, una conciencia dependiente; el señor no tiene, pues, la certeza del ser para sí como de la verdad, sino que su verdad es, por el contrario, la conciencia no esencial y la acción no esencial de ella.

La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil. Es cierto que ésta comienza apareciendo fuera de sí y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia.

[β) El temor]

Sólo hemos visto lo que es la servidumbre en el comportamiento del señorío. Pero la servidumbre es autoconciencia, y debemos pararnos a considerar ahora lo que es en y para sí misma. Primeramente, para la servidumbre, el señor es la esencia; por tanto, la verdad es, para ella, la conciencia independiente y que es para sí, pero esta verdad para ella no es todavía en ella. Sin embargo, tiene en ella misma, de hecho, esta verdad de la pura negatividad y del ser para sí, pues ha experimentado en ella misma esta esencia. En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí, que es así en esta conciencia. Este momento del puro ser para sí es también para ella, pues en el señor dicho momento es su objeto. Además, aquella conciencia no es solamente esta disolución universal en general, sino que en el servir la lleva a efecto realmente; al hacerlo, supera en todos los momentos singulares su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo.

[γ) La formación cultural]

Pero el sentimiento de la potencia absoluta en general y en particular el del servicio es solamente la disolución *en sí*, y aunque el miedo al señor es el comienzo de la sabiduría, la conciencia es en esto *para ella misma* y no el *ser para sí*. Pero a través del trabajo llega a sí misma. En el momento que corresponde a la apetencia en la conciencia del señor, parecía tocar a la conciencia servidora el lado de la relación no esencial con la cosa, mientras que ésta mantiene su independencia. La apetencia se reserva aquí la pura negación del objeto y, con ella, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna. Pero esta satisfacción es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues le falta el lado *objetivo* o la *subsistencia*. El trabajo, por el contrario, es apetencia *reprimida*, desaparición *contenida*, el trabajo *formativo*. La relación negativa con el objeto se convierte en *forma* de éste y en algo *permanente*, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio *negativo* o la *acción* formativa es, al mismo tiempo, la *singularidad* o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como *de sí misma*.

Ahora bien, la formación no tiene solamente esta significación positiva de que, gracias a ella, la conciencia servidora se convierte, como puro *ser para sí*, en *lo que es*, sino que tiene también una significación negativa con respecto a su primer momento, al temor. En la formación de la cosa, la propia negatividad, su ser para sí, sólo se convierte para ella en objeto en tanto que supera la *forma* contrapuesta que es. Pero este algo objetivamente *negativo* es precisamente la esencia extraña ante la que temblaba. Pero, ahora destruye este algo negativo extraño, se pone en cuanto tal en el elemento de lo permanente y se convierte de este modo en algo *para sí mismo*, en algo *que es para sí*. En el señor, el ser para sí es para ella un *otro* o solamente *para ella*; en el temor, el ser para sí es *en ella misma*; en la formación, el ser para sí deviene como su *propio* ser para ella y se revela a la conciencia como es ella misma en y para sí. Por el hecho de *colocarse hacia afuera*, la forma no se convierte para ella en algo otro que ella, pues esta forma es precisamente su puro ser para sí, que así se convierte para ella en la verdad. Deviene, por tanto, por medio de este reencontrarse por sí misma *sentido propio*, precisamente en el trabajo, en que sólo parecía ser un *sentido extraño*. Para esta reflexión son necesarios los dos

momentos, tanto el del temor y el del servicio en general como el de la formación, y ambos, de un modo universal. Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma. Si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, sólo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad *en sí*, por lo cual su formarse no podrá darle la conciencia de sí como de la esencia. Y si no se ha sobrepuesto al temor absoluto, sino solamente a una angustia cualquiera, la esencia negativa seguirá siendo para ella algo externo, su sustancia no se verá totalmente contaminada por ella. Si todos los contenidos de su conciencia natural no se estremecen, esta conciencia pertenece aún *en sí* al ser determinado; el sentido propio, es *obstinación*, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre. Y, del mismo modo que la pura forma no puede devenir esencia, tampoco esta forma, considerada como expansión más allá de lo singular, puede ser formación universal, concepto absoluto, sino una habilidad capaz de ejercerse sólo sobre algo, pero no sobre la potencia universal y la esencia objetiva total.

B. LIBERTAD DE LA AUTOCONCIENCIA; ESTOICISMO, ESCEPTICISMO Y LA CONCIENCIA DESVENTURADA

[Introducción. La fase de conciencia a que aquí se llega:
el pensamiento]

Para la autoconciencia independiente, de una parte, sólo la pura abstracción *del yo* es su esencia y, de otra parte, al desarrollarse y asumir diferencias esta pura abstracción, este diferenciarse no se convierte para dicha autoconciencia en la esencia objetiva que es *en sí*; esta autoconciencia no deviene, por tanto, un yo verdaderamente diferenciable en su simplicidad o que en esta diferencia absoluta permanezca igual a sí mismo. Por el contrario, la conciencia repelida sobre sí, se convierte en la formación, como forma de la cosa plasmada, en objeto e intuye en el señor el ser para sí al mismo tiempo como conciencia. Pero ante la conciencia servidora en cuanto tal, estos dos momentos —el de *sí misma* como objeto independiente y el de este objeto como una conciencia y, por tanto, como su propia esencia— se disocian. Ahora bien, en cuanto que *para nosotros* o *en sí* la *forma* y el *ser para sí* son lo mismo y en el concepto de la conciencia independiente el ser *en sí* es la conciencia,

tenemos que el lado del ser *en sí* o de la *coseidad*, que ha recibido su forma en el trabajo no es otra sustancia que la conciencia y deviene para nosotros en una nueva figura de la autoconciencia; una conciencia que es ante sí la esencia en cuanto la infinitud o el movimiento puro de la conciencia; que *piensa* o es una autoconciencia libre. Pues *pensar* se llama a no comportarse como un *yo abstracto*, sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del ser *en sí*, o el comportarse ante la esencia objetiva de modo que ésta tenga el significado del ser *para sí* de la conciencia para la cual es. Ante el *pensamiento* el objeto no se mueve en representaciones o en figuras, sino en *conceptos*, es decir, en un indiferenciado ser en sí que, de modo inmediato para la conciencia, no es diferente de ella. Lo *representado*, lo *configurado*, lo *que es* como tal tienen la forma de ser algo otro que la conciencia; pero un concepto es al mismo tiempo algo *que es*, y esta diferencia, en cuanto es en la conciencia misma, es su contenido determinado, pero, por el hecho de que este contenido es, al mismo tiempo, concebido conceptualmente permanece *inmediatamente* consciente de su unidad con este algo que es determinado y diferente y no como en la representación, en la que la conciencia tiene que recordar, además, especialmente que ésta es su representación; el concepto, en cambio, es inmediatamente para mí *mi* concepto. En el pensamiento yo *soy libre*, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, *mi* ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo. Pero en esta determinación de esta figura de la autoconciencia es esencial retener con firmeza que es conciencia *pensante en general* o que su objeto es la unidad *inmediata* del ser *en sí* y del ser *para sí*. La conciencia homónima consigo misma que de sí misma se repele deviene *elemento que es en sí*; pero es en este elemento primeramente sólo como esencia universal en general, y no como esta esencia objetiva en el desarrollo y movimiento de su múltiple ser.

[1. El estoicismo]

Como es sabido, esta libertad de la autoconciencia, al surgir en la historia del espíritu como su manifestación consciente, recibió el nombre de *estoicismo*. Su principio es que la conciencia es esencia pensante y de que algo sólo tiene para ella esencialidad o sólo es para ella verdadero y bueno cuando la conciencia se comporta en ella como esencia pensante.

La múltiple expansión, singularización y complejidad de la vida

diferenciada en sí misma es el objeto sobre el que actúan la apetencia y el trabajo. Esta múltiple acción se ha condensado ahora en la simple diferencia que se da en el movimiento puro del pensamiento. No es la diferencia que se manifiesta como *cosa determinada* o como *conciencia de un determinado ser allí natural*, como un sentimiento o como *apetencia y fin para ella*, ya sea puesta por la *conciencia propia* o por una *conciencia ajena*, la que tiene más esencialidad, sino solamente la diferencia que es una diferencia *pensada* o que no se distingue de mí de un modo inmediato. Esta conciencia es, por tanto, negativa ante la relación entre señorío y servidumbre; su acción no es en el señorío tener su verdad en el siervo ni como siervo tener la suya en la voluntad del señor y en el servicio a éste, sino que su acción consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas, en toda dependencia de su ser allí singular, en conservar la carencia de vida que constantemente *se retrotrae a la esencialidad simple del pensamiento* retirándose del movimiento del ser allí, tanto del obrar como del padecer. La obstinación es la libertad que se aferra a lo singular y se mantiene *dentro* de la servidumbre; el estoicismo, en cambio, la libertad que, escapando siempre inmediatamente a ella, se retrotrae a la *pura universalidad* del pensamiento; como forma universal del espíritu del mundo, el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento.

Ahora bien, aunque para esta autoconciencia la esencia no sea ni algo otro que ella ni la pura abstracción del yo, sino el yo que lleva en él el ser otro, pero como diferencia pensada, de tal modo que en su ser otro se ha retrotraído de un modo inmediato a sí mismo, lo cierto es que esta esencia suya sólo es, al mismo tiempo, una esencia *abstracta*. La libertad de la autoconciencia es *indiferente* con respecto al ser allí natural, por lo cual *ha abandonado también libremente a éste* y la *reflexión* es una reflexión *duplicada*. La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el *pensamiento puro*, verdad que, así, no aparece llena del contenido de la vida, y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad, y no la libertad viva misma, ya que para ella la esencia es solamente el *pensamiento en general*, la forma como tal, que, al margen de la independencia de las cosas, se ha retrotraído a sí misma. Pero, puesto que la individualidad, como individualidad actuante, debería presentarse como una individualidad viva o, como individualidad pensante, abrazar el mundo vivo como un sistema del pensamiento, tendría necesariamente que encontrarse en el *pensamiento mismo*,

para aquella expansión, un *contenido* de lo que es bueno y para ésta un contenido de lo que es verdadero; para que en *lo que es para la conciencia* no entre *absolutamente* ningún otro ingrediente que el concepto, que es la esencia. Pero, como el concepto, en cuanto *abstracción*, se separa aquí de la multiplicidad de las cosas, no tiene *contenido alguno en él mismo*, sino un *contenido dado*. Es cierto que la conciencia cancela el contenido, como un *ser* ajeno, en tanto que lo piensa; pero el concepto es concepto *determinado*, y esta *determinabilidad* del concepto es lo ajeno que tiene en él. De ahí que el estoicismo cayera en la perplejidad cuando se le preguntaba, para emplear la terminología de la época, por el *criterio* de la verdad en general, es decir, propiamente hablando, por un *contenido del pensamiento mismo*. Preguntado sobre *qué* era bueno y verdadero, no daba otra respuesta, una vez más, que el pensamiento mismo *sin contenido*: lo verdadero y lo bueno debía consistir, según él, en lo racional. Pero esta igualdad del pensamiento consigo mismo no es, a su vez, más que la forma pura en la que nada se determina; de este modo, los términos universales de lo verdadero y lo bueno, de la sabiduría y la virtud, en los que necesariamente tiene que detenerse el estoicismo son también, sin duda, en general, términos edificantes, pero no pueden por menos de engendrar pronto el hastío, ya que en realidad no pueden conducir a una expansión del contenido.

Esta conciencia pensante, tal y como se ha determinado como la libertad abstracta, no es, por tanto, más que la negación imperfecta del ser otro; no habiendo hecho otra cosa que *replegarse* del ser allí sobre sí misma, no se ha consumado como negación absoluta de la misma. El contenido vale para ella, ciertamente, tan sólo como pensamiento, pero también, al mismo tiempo, como pensamiento *determinado* y como la determinabilidad en cuanto tal.

[2. El escepticismo]

El *escepticismo* es la realización de aquello de que el estoicismo era solamente el concepto —y la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento; ésta es en sí lo negativo y tiene necesariamente que presentarse así. Con la reflexión de la autoconciencia en el simple pensamiento de sí misma el ser allí independiente o la determinabilidad permanente se sale con respecto a ella, de hecho, de la infinitud; ahora bien, en el escepticismo devienen *para la conciencia* la total insencialidad y falta de independencia de este otro; el pensamiento deviene el pensar completo que destruye el ser

del mundo *múltiplemente determinado*, y la negatividad de la autoconciencia libre se convierte, ante esta múltiple configuración de la vida, en negatividad real. Claramente se ve que así como el estoicismo corresponde al *concepto* de la conciencia *independiente*, que se revelaba como la relación entre el señorío y la servidumbre, el escepticismo corresponde a la *realización* de esta conciencia, como la tendencia negativa ante el ser otro, es decir, a la apetencia y al trabajo. Pero, mientras que la apetencia y el trabajo no podían llevar a término la negación para la autoconciencia, esta tendencia polémica contra la múltiple independencia de las cosas alcanzará, en cambio, su resultado, porque se vuelve en contra de ellas como autoconciencia libre ya previamente lograda; de un modo más preciso, porque esta tendencia lleva en sí misma *el pensamiento* o la infinitud, por lo cual las independencias, en cuanto a sus diferencias, no son para ella sino magnitudes que tienden a desaparecer. Las diferencias que en el puro pensamiento de sí mismo son solamente la abstracción de las diferencias se convierten, aquí, en *todas* las diferencias y todo ser distinto se convierte en una diferencia de la autoconciencia.

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

Lo *dialéctico*, como movimiento negativo, tal y como es de un modo inmediato, empieza revelándose a la conciencia como algo a lo que está entregada y que no es por medio de ella misma. Por el contrario, como *escepticismo*, dicho movimiento es un momento de la autoconciencia, a quien no *acaece* que desaparezca ante ella, sin que sepa cómo, lo que para ella es lo verdadero y lo real, sino que, en la certeza de su libertad, hace que desaparezca este otro mismo que se presenta como real; no sólo lo objetivo en cuanto tal, sino su propia actitud ante ello, en la que lo objetivo vale y se hace valer en

cuanto tal y, por tanto, así su *percepción* como su *consolidación* de lo que está en peligro de perder, la *sofistería* y lo *verdadero determinado y fijado por medio de ella*; a través de esta negación autoconsciente, la autoconciencia adquiere *para sí misma la certeza de su libertad*, hace surgir la experiencia de ella y la eleva de este modo a *verdad*. Lo que desaparece es lo determinado o la diferencia que, del modo que sea y de dondequiera que venga, se establece como una diferencia firme e inmutable. Semejante diferencia no tiene en sí nada de permanente y *tiene necesariamente* que desaparecer ante el pensamiento, ya que lo que se diferencia consiste cabalmente en no ser *en sí mismo*, sino en tener su esencialidad solamente en un otro; el pensamiento, en cambio, es la penetración en esta naturaleza de lo diferente, es la esencia negativa como simple.

Por tanto, la autoconciencia escéptica experimenta en las mutaciones de todo cuanto trata de consolidarse para ella su propia libertad como una libertad que ella misma se ha dado y mantenido; la autoconciencia escéptica es para sí esta ataraxia del pensamiento que se piensa a sí mismo, la inmutable y *verdadera certeza de sí misma*. Esta certeza no brota de algo ajeno que haga derrumbarse en sí misma su múltiple desarrollo, como un resultado que tuviera tras sí su devenir; sino que la conciencia misma es la *inquietud dialéctica absoluta*, esa mezcla de representaciones sensibles y pensadas cuyas diferencias coinciden y cuya *igualdad* se disuelve también de nuevo, ya que es ella misma la *determinabilidad* con respecto a lo *desigual*. Pero precisamente por ello, esta conciencia, en realidad, en vez de ser una conciencia igual a sí misma, sólo es una confusión simplemente fortuita, el vértigo de un desorden que se produce constantemente, una y otra vez. Y dicha conciencia es *esto para sí misma*, pues ella misma mantiene y produce esta confusión en movimiento. Por eso confiesa que es esto, que es una conciencia totalmente *contingente* y *singular*, una conciencia que es *empírica*, que se orienta hacia lo que no tiene para ella ninguna realidad, que obedece a lo que no es para ella esencia alguna, que hace y convierte en realidad lo que no tiene para ella ninguna verdad. Pero, del mismo modo que se hace valer así como una vida *singular* y *contingente*, que es, de hecho, vida animal, y autoconciencia *perdida*, se convierte al mismo tiempo, por el contrario, en autoconciencia *universal* e *igual a sí misma*, ya que es la negatividad de todo lo singular y de toda diferencia. De esta igualdad consigo misma o más bien en ella misma recae de nuevo en aquel estado contingente y en aquella confusión, pues precisamente esta negatividad en movimiento sólo tiene que ver con lo singular y se ocupa solamente de lo contingente.

Esta conciencia es, por tanto, ese *desatino* inconsciente que consiste en pasar a cada paso de un extremo a otro, del extremo de la autoconciencia igual a sí misma al de la conciencia fortuita, confusa y engendradora de confusión, y viceversa. Ella misma no logra aglutinar estos dos pensamientos de ella misma; *de una parte*, reconoce su libertad como elevación por encima de toda la confusión y el carácter contingente del ser allí y, *de otra parte*, confiesa ser, a su vez, un retorno a lo *no esencial* y a un dar vueltas en torno a ello. Hace desaparecer en su pensamiento el contenido no esencial, pero es por ello mismo la conciencia de algo inesencial; proclama la *desaparición* absoluta, pero esta *proclamación* es, y esta conciencia es la *desaparición* proclamada; proclama la nulidad del ver, el oír, etc. y *ella misma ve, oye, etc.*; proclama la nulidad de las esencialidades éticas y ella misma las erige en potencias de su conducta. Su acción y sus palabras se contradicen siempre y, de este modo, ella misma entraña la conciencia doble y contradictoria de lo inmutable y lo igual y de lo totalmente contingente y desigual consigo misma. Pero mantiene disociada esta contradicción de sí misma y se comporta hacia ella como en su movimiento puramente negativo en general. Si se le indica la *igualdad*, ella indica la *desigualdad*; y cuando se le pone delante esta *desigualdad*, que acaba de proclamarse, ella pasa a la indicación de la *igualdad*; su charla es, en realidad, una disputa entre muchachos testarudos, uno de los cuales dice A cuando el otro dice B y B si aquél dice A y que, contradiciéndose cada uno de ellos *consigo mismo*, se dan la satisfacción de permanecer en *contradicción el uno con el otro*.

En el escepticismo, la conciencia se experimenta en verdad como una conciencia contradictoria en sí misma; y de esta experiencia brota una *nueva figura*, que aglutina los dos pensamientos mantenidos separados por el escepticismo. La carencia de pensamiento del escepticismo acerca de sí mismo tiene necesariamente que desaparecer, ya que es en realidad *una sola* conciencia que lleva en sí estos dos modos. Esta nueva figura es, de este modo, una figura tal, que es *para sí* la conciencia duplicada de sí como conciencia que, de una parte, se libera y es inmutable e idéntica a sí misma y que, de otra parte, es la conciencia de una confusión y una inversión absolutas —y que es así la conciencia de su propia contradicción. En el estoicismo, la autoconciencia es la simple libertad de sí misma; en el escepticismo, esta libertad se realiza, destruye el otro lado del determinado ser allí, pero más bien se duplica y es ahora algo doble. De este modo, la duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno

solo; se hace de este modo presente la duplicación de la autoconciencia en sí misma, que es esencial en el concepto del espíritu, pero aún no su unidad, y la *conciencia desventurada* es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria.

[3. La conciencia desventurada. Subjetivismo piadoso]

Esta conciencia *desventurada*, *desdoblada en sí misma*, debe ser, por tanto, necesariamente, puesto que esta contradicción de su esencia es para sí una sola conciencia, tener siempre en una conciencia también la otra, por donde se ve expulsada de un modo inmediato de cada una, cuando cree haber llegado al triunfo y a la quietud de la unidad. Pero su verdadero retorno a sí misma o su reconciliación consigo misma se presentará como el concepto del espíritu hecho vivo y entrado en la existencia, porque ya en ella es, como una conciencia indivisa, una conciencia doble; ella misma es la contemplación de una autoconciencia en otra, y ella misma es ambas, y la unidad de ambas es también para ella la esencia; pero, *para sí* no es todavía esta esencia misma, no es todavía la unidad de ambas.

[a) La conciencia mudable]

Por cuanto que primeramente esa conciencia no es sino la *unidad inmediata* de ambas, pero de tal modo que no son para ella lo mismo, sino que son contrapuestas, tenemos que la una, la conciencia simple e inmutable, es para ella como la *esencia*, mientras que la otra, la que cambia de un modo múltiple, es como lo *no esencial*. Ambas son *para ella* esencias ajenas la una a la otra; y ella misma, por cuanto que es la conciencia de esta contradicción, se pone del lado de la conciencia cambiante y es para sí lo no esencial; pero, como conciencia de la inmutabilidad o de la esencia simple, tiene necesariamente que proceder, al mismo tiempo, a liberarse de lo inesencial, es decir, a liberarse de sí misma. En efecto, si bien *para sí* es solamente lo cambiante y lo inmutable es para ella algo ajeno, es *ella misma* simple y, por tanto, conciencia inmutable, consciente por tanto de ello como de su esencia, pero de tal modo que *ella misma* no es para sí, a su vez, la esencia. Por consiguiente, la posición que atribuye a las dos no puede ser la de una indiferencia mutua, es decir, la de la indiferencia de ella misma hacia lo inmutable, sino que es de un modo inmediato y ella misma ambas, y para ella la *relación entre ambas* es como una relación entre la esencia y la no-esencia, de tal modo que esta última es superada; pero,

por cuanto que ambas son para ella igualmente esenciales y contradictorias, tenemos que la autoconciencia no es sino el movimiento contradictorio en el que el contrario no llega a la quietud en su contrario, sino que simplemente se engendra de nuevo en él como contrario.

Estamos, por tanto, ante una lucha contra un enemigo frente al cual el triunfar es más bien sucumbir y el alcanzar lo uno es más bien perderlo en su contrario. La conciencia de la vida, de su ser allí y de su acción es solamente el dolor en relación con este ser allí y esta acción, ya que sólo encuentra aquí la conciencia de su contrario como la conciencia de la esencia y de la propia nulidad. Remontándose sobre esto, pasa a lo inmutable. Pero esta elevación es ella misma esta conciencia; es, por tanto, de modo inmediato la conciencia de lo contrario, a saber, la conciencia de sí misma como de lo singular. Y, cabalmente con ello, lo inmutable que entra en la conciencia es tocado al mismo tiempo por lo singular y solamente se presenta con esto; en vez de haberlo extinguido en la conciencia de lo inmutable, se limita a aparecer constantemente de nuevo en ella.

[β) La figura de lo inmutable]

Pero, en este movimiento, experimenta precisamente este *surgir de lo singular en lo inmutable y de lo inmutable en lo singular*. Para ella, lo singular en general aparece, en la esencia inmutable y, al mismo tiempo, lo singular suyo aparece en aquél. En efecto, la verdad de este movimiento es precisamente el *ser uno* de esta conciencia duplicada. Pero esta unidad deviene para ella misma primeramente una unidad en la que la *diversidad* de ambos es todavía lo dominante. De este modo, tenemos que lo singular se presenta para ella vinculado a lo inmutable de tres modos. En primer lugar, ella misma resurge de nuevo como lo opuesto a la esencia inmutable; y se ve retrotraída hasta el comienzo de la lucha, que permanece como el elemento de toda la relación. En segundo lugar, lo inmutable mismo en ella tiene para ella lo singular, de tal modo que es la figura de lo inmutable, a la que se transfiere, así, todo el modo de la existencia. Y, en tercer lugar, ella misma se encuentra como este singular en lo inmutable. El primer inmutable es para ella solamente la esencia ajena que condena lo singular; en cuanto al segundo es una figura de lo singular como ella misma —deviene entonces en tercer lugar hacia el espíritu, tiene la alegría de encontrarse a sí misma

en él y adquiere la conciencia de haber reconciliado su singularidad con lo universal.

Lo que aquí se presenta como modo y comportamiento de lo inmutable se ha dado como la *experiencia* que la autoconciencia desdoblada se forma en su desventura. Esta experiencia no es, ciertamente, su movimiento *unilateral*, pues es ella misma conciencia inmutable y ésta, con ello y al mismo tiempo, también conciencia singular, y el movimiento, asimismo, movimiento de la conciencia inmutable, que en él se manifiesta lo mismo que el otro, pues este movimiento recorre los siguientes momentos: un primer momento, en el que lo inmutable es lo opuesto a lo singular en general, un segundo momento, en el que lo inmutable, al convertirse por sí mismo en lo singular, se opone al resto de lo singular, y por último un tercer momento, en el que lo inmutable forma una unidad con lo singular. Pero esta consideración, en cuanto nos pertenece a nosotros, es aquí extemporánea, pues hasta ahora sólo hemos visto surgir la inmutabilidad como inmutabilidad de la conciencia, que, por consiguiente, no es la inmutabilidad verdadera, sino la inmutabilidad que lleva todavía en sí una contradicción, no lo inmutable *en y para sí mismo*; no sabemos, por tanto, cómo esto se comportará. El único resultado a que hemos llegado es que para la conciencia, que es aquí nuestro objeto, estas determinaciones indicadas se manifiestan en lo inmutable.

Esta es la razón de que la *conciencia* inmutable mantenga también en su configuración misma el carácter y el fundamento del ser desdoblado y del ser para sí con respecto a la conciencia singular. Para ésta es, por tanto, en general, un *acaecer* el que lo inmutable adquiera la figura de lo singular; del mismo modo que sólo se encuentra contrapuesta a ella, y, por tanto, es *por medio de la naturaleza* como adquiere esta relación; finalmente, el que se encuentre en él se le revela, en parte, ciertamente, como algo producido por ella misma o por el hecho de ser ella misma singular; pero una parte de esta unidad se le revela como perteneciente a lo inmutable, tanto en cuanto a su origen como en cuanto que ella es; y la contraposición permanece en esta unidad misma. De hecho, mediante la *configuración* de lo inmutable el momento del más allá no sólo permanece, sino que además se afianza, pues si, por la figura de la realidad singular parece, de una parte, acercarse más a lo inmutable, de otra parte tenemos que lo inmutable es ahora para ella y frente a ella como un *uno* sensible e impenetrable, con toda la rigidez de algo *real*; la esperanza de devenir uno con él tiene necesariamente que seguir siendo esperanza, es decir, quedar sin realizarse y sin conver-

tirse en algo presente, pues entre ella y la realización se interpone precisamente la contingencia absoluta o la indiferencia inmóvil que se halla en la configuración misma, en lo que fundamenta a la esperanza. Por la naturaleza de *lo uno que es*, por la realidad que ha revestido acaece necesariamente que haya desaparecido en el tiempo y que en el espacio se halle lejos y permanezca sencillamente lejos.

[y) La aglutinación de lo real y la autoconciencia]

Si primeramente el mero concepto de la conciencia desdoblada se determinaba de modo que tendía a la superación de esta conciencia como singular y a su devenir conciencia inmutable, su tendencia se determina ahora en el sentido de superar más bien su relación con el puro inmutable *no configurado* para relacionarse solamente con lo *inmutable configurado*. En efecto, el *ser uno* de lo singular con lo inmutable es para él, en adelante, *esencia* y *objeto*, mientras que en el concepto su objeto esencial era solamente lo inmutable abstracto y no configurado; y aquello de que ahora tiene que apartarse es la actitud de este desdoblamiento absoluto del concepto. Y debe elevar al devenir uno absoluto su relación primeramente externa con lo inmutable configurado como una realidad ajena.

El movimiento mediante el cual la conciencia no esencial tiende a alcanzar este ser uno es él mismo un movimiento *triple*, a tono con la triple actitud que habrá de adoptar ante su más allá configurado: de una parte, como *conciencia pura*; de otra parte, como *esencia singular* que se comporta hacia la realidad como apetencia y como trabajo y, en tercer lugar, como conciencia de su *ser para sí*. Cómo estos tres modos de su ser se hallan presentes y se determinan en aquella relación general es lo que ahora hay que ver.

[1. *La conciencia pura, el ánimo, el fervor*] Si, por tanto se considera primeramente esta conciencia como *conciencia pura* parece como si lo inmutable configurado en tanto que es para la conciencia pura se pusiera como es en sí y para sí mismo. Sin embargo, el cómo es en sí y para sí mismo es, como ya hemos señalado, algo que aún no ha nacido. Para que fuese en la conciencia tal y como es en y para sí mismo tendría, evidentemente, que partir más bien de él que de la conciencia; pero esta su presencia aquí sólo se da todavía de un modo unilateral a través de la conciencia, lo que hace precisamente que no exista de un modo perfecto y verdadero, sino que permanezca afectado de imperfección o de una contraposición.

Por tanto, aunque la conciencia desventurada no posea esta pre-

sencia se halla ya, al mismo tiempo, sobre el pensamiento puro (y más allá de él), en cuanto éste es el pensamiento abstracto del estoicismo, que *prescinde* de la singularidad en general y el pensamiento del escepticismo que es solamente *inquietud* —en realidad, solamente la singularidad como la contradicción no consciente y su incesante movimiento—; dicha conciencia se remonta sobre ambos, aglutina y cohesiona el pensamiento puro y la singularidad, pero no se eleva aún hasta aquel pensamiento *para el cual* la singularidad de la conciencia se reconcilia con el pensamiento puro mismo. Se halla más bien en ese término medio en que el pensamiento abstracto entra en contacto con la singularidad de la conciencia como singularidad. Ella misma es este contacto; es la unidad del pensamiento puro y de la singularidad; y es también *para ella* esta singularidad pensante o el pensamiento puro y lo inmutable mismo esencialmente como singularidad. Pero no es *para ella* el que este su objeto, lo inmutable, que tiene esencialmente para ella la figura de la singularidad, sea *ella misma* y ella misma la singularidad de la conciencia.

En este primer modo, en que la consideramos como *conciencia pura*, no se comporta, por tanto, *hacia su objeto* como pensante, sino que, al ser ella misma, ciertamente, *en sí*, pura singularidad pensante y su objeto cabalmente esto, pero no siendo *pensamiento puro la relación misma entre ellos*, se limita, por así decirlo, a tender *hacia* el pensamiento y es *recogimiento devoto*. Su pensamiento como tal sigue siendo el informe resonar de las campanas o un cálido vapor nebuloso, un pensamiento musical, que no llega a concepto, el cual sería el único modo objetivo inmanente. No cabe duda de que este puro sentir interior infinito encontrará su objeto, pero éste no se presentará como un objeto conceptual y aparecerá, por tanto, como algo ajeno. Es así como se da el movimiento interior del ánimo *puro*, que se siente a sí mismo, pero *se siente* dolorosamente como desdoblamiento; es el movimiento de una infinita *nostalgia*, que tiene la certeza de que su esencia es aquel ánimo puro, un *pensamiento* puro que *se piensa como singularidad*, de que es conocida y reconocida por este objeto, precisamente porque se piensa como singularidad. Pero, al mismo tiempo, esta esencia es el *más allá* inasequible, que huye cuando se le quiere captar o que, por mejor decir, ha huido ya. Ha huido ya, pues es, de una parte, lo inmutable que se piensa como singularidad, por donde la conciencia se alcanza a sí misma inmediatamente en él, se alcanza *a sí misma*, pero como *lo contrapuesto a lo inmutable*; en vez de captar la esencia, no hace más que *sentirla* y recae en sí misma; por tanto, como en este alcanzar no puede eliminarse a sí misma como este algo contrapuesto, en vez de haber cap-

tado la esencia sólo ha captado lo inesencial. Y así como, de una parte, al tratar de captarse *a sí en la esencia*, sólo capta la propia realidad desdoblada, no puede tampoco, de otra parte, captar lo otro como *singular* o como *real*. No se lo encontrará dondequiera que se le busque, precisamente porque tiene que ser *un más allá*, un ser tal que no puede ser encontrado. Buscado como singular, no es una singularidad *universal* pensada, no es *concepto*, sino un *singular* como objeto o algo *real*; objeto de la certeza sensible inmediata y, precisamente por ello, solamente un objeto que ya ha desaparecido. Ante la conciencia sólo se hace presente, por tanto, el *sepulcro* de su vida. Pero, como este mismo es una *realidad* y va contra la naturaleza de la realidad el garantizar una posesión permanente, tampoco la presencia del sepulcro es otra cosa que la lucha de un esfuerzo condenado necesariamente a frustrarse. Sin embargo, al pasar por la experiencia de que el *sepulcro* de su esencia *real* e inmutable *carece de realidad*, de que la *singularidad desaparecida*, como desaparecida, no es la verdadera singularidad, renunciará a indagar la singularidad inmutable como *real* o a retenerla como desaparecida, y solamente así será capaz de encontrar la singularidad como verdadera o como universal.

[2. *La esencia singular y la realidad. El obrar de la conciencia piadosa*] Pero, ante todo, debemos tomar el *retorno del ánimo a sí mismo* de tal modo que es como un *singular* que tiene *realidad*. Es el *puro ánimo* el que se ha encontrado *para nosotros* o *en sí* y se ha satisfecho en sí mismo, pues aunque *para él*, en su sentimiento, la esencia se separe de él, en sí este sentimiento es sentimiento *de sí mismo*, ha sentido el objeto de su puro sentir y él mismo es este objeto; surge, pues, de esto como sentimiento de sí mismo o como algo real que es para sí. En este retorno a sí mismo deviene para nosotros su *segunda actitud*, la actitud de la apetencia y el trabajo, que confiere a la conciencia la certeza interior de sí misma, certeza que ha adquirido para nosotros, y se la confiere mediante la superación y el goce de la esencia ajena, o sea de la esencia bajo la forma de las cosas independientes. Pero la conciencia desventurada sólo se *encuentra* como conciencia *apetente y laboriosa*; no advierte que para encontrarse así tiene que basarse en la certeza interior de sí misma y que su sentimiento de la esencia es este sentimiento de sí misma. Y, en cuanto no tiene *para sí misma* esta certeza, su interior sigue siendo más bien la certeza rota de sí misma; por tanto, la seguridad que adquiriría mediante el trabajo y el goce es también una *seguridad rota*; o más bien diríamos que ella misma destruiría

esta seguridad, de tal modo que, aun encontrando en ella dicha seguridad, sólo será la seguridad de lo que ella es para sí, es decir, de su desdoblamiento.

La realidad contra la que se vuelven la apetencia y el trabajo no es ya, para esta conciencia, algo *nulo en sí*, algo que ella haya simplemente de superar y devorar, sino algo como ella misma es: una *realidad rota en dos*, que solamente de una parte es nula en sí, mientras que de otra parte es un mundo sagrado; es la figura de lo inmutable, pues esto ha conservado en sí la singularidad y, por ser universal en cuanto inmutable, su singularidad tiene en general la significación de toda la realidad.

Si la conciencia fuese conciencia para sí independiente y la realidad, para ella, algo nulo en y para sí, llegaría en el trabajo y en el goce al sentimiento de su independencia, por cuanto que sería ella misma la que superaría la realidad. Sin embargo, siendo ésta para ella la figura de lo inmutable, no puede superarlo por sí sola, sino que, cuando en verdad llega a la anulación de la realidad y al goce, esto sólo sucede para ella, esencialmente, porque lo inmutable mismo *abandona* su figura y se la *cede* para que la goce. A su vez, la conciencia surge aquí, *asimismo*, como real, pero como algo también interiormente roto, y este desdoblamiento se presenta en su trabajo y en su goce, en desdoblarse en una *actitud* ante la *realidad* o el *ser para sí* y en un *ser en sí*. Aquella actitud ante la realidad es el *alterar* o el *actuar*, el ser para sí, que corresponde a la conciencia *singular* como tal. Pero en ello es también *en sí*: este lado pertenece al más allá inmutable; está formado por las capacidades y las fuerzas, un don ajeno que lo inmutable cede también a la conciencia para usarlo.

Por tanto, en su actuación, la conciencia es, por el momento, la relación entre dos extremos; se mantiene, de una parte, como el más acá activo y frente a ella aparece la realidad pasiva, ambas en relación la una con la otra, pero ambas también retrotraídas a lo inmutable y aferradas a sí. De ambos lados se desprende, por consiguiente, tan sólo algo superficial que se enfrenta al otro en el juego del movimiento. El extremo de la realidad es superado por el extremo activo; pero ella, por su parte, sólo puede ser superada porque su esencia inmutable la supera ella misma, se repele de sí y abandona lo repelido a la actividad. La fuerza activa se manifiesta como la *potencia* en que se disuelve la realidad; pero, por ello, para esta conciencia, para la que el *en sí* o la esencia es un otro, esta potencia como la cual aparece en la actividad es el más allá de sí misma. Por tanto, en vez de retornar a sí desde su acción y de haberse probado

a sí por sí misma, lo que hace es reflejar este movimiento de la acción en el otro extremo, que se presenta de este modo como puro universal, como la potencia absoluta de que arranca el movimiento hacia todos los lados y que es tanto la esencia de los extremos que se desintegran, en su manera primitiva de presentarse, como la esencia del cambio mismo.

Cuando la conciencia inmutable *renuncia* a su figura y la *abandona* y, frente a ello, la conciencia individual *da gracias*, es decir, *se niega* la satisfacción de la conciencia de su *independencia* y transfiere de sí al más allá la esencia de la acción, cuando se dan estos dos momentos de la *entrega mutua* de ambas partes, con ello nace, ciertamente, para la conciencia su *unidad* con lo inmutable. Pero, al mismo tiempo, esta unidad es afectada por la separación, de nuevo rota en sí y surge nuevamente de ella la oposición de lo universal y lo singular. La conciencia, aunque renuncie a la *apariencia* de la satisfacción de su sentimiento de sí misma, adquiere, sin embargo, la *real* satisfacción de este sentimiento, ya que ella *ha sido* apetencia, trabajo y goce: como conciencia, ha *querido*, ha *hecho* y ha *gozado*. Y su *gratitud*, con la que reconoce al otro extremo como la esencia y se supera, es también su *propia* acción, que contrarresta la del otro extremo y opone al beneficio que se abandona una acción *igual*; si aquel extremo le cede algo *superficial* de sí mismo, la conciencia *da gracias* también y, con ello, al renunciar, a su propia acción, es decir, a su *esencia* misma, hace propiamente más que el otro, que se limita a ceder de sí algo superficial. Por tanto, no solamente en la apetencia, el trabajo y el goce reales, sino también incluso en la misma gratitud, en la que parece suceder lo contrario, y el movimiento en su totalidad se refleja en el *extremo de la singularidad*. La conciencia se siente aquí como este singular y no se deja engañar por la apariencia de su renuncia, pues la verdad de ella reside en no haberse entregado; lo que se ha producido es solamente la doble reflexión en los dos extremos, y el resultado es la escisión repetida en la conciencia contrapuesta de lo *inmutable* y en la conciencia del querer, el realizar y el gozar *contrapuestos* y de la renuncia a sí misma e de la *singularidad que es para sí*, en general.

[3. *La autoconciencia que arriba a la razón.* (La mortificación de sí mismo)] Se produce así la *tercera actitud* del movimiento de esta conciencia, que surge de la segunda, en la que la conciencia se ha probado en verdad como independiente por medio de su querer y su realizar. En la primera *actitud* era solamente el *concepto* de la conciencia real o el *ánimo interior*, todavía no real en la acción y

el goce; la *segunda* es esta realización, como acción y goce externos; pero, al retomar de ella, la conciencia se ha *experimentado* como una conciencia real y actuante o como conciencia cuya *verdad* es *ser en y para sí*. Pero, aquí se descubre ahora al enemigo bajo su figura más peculiar. En la lucha del ánimo la conciencia singular es solamente como momento musical, abstracto; en el trabajo y el goce, como la realización [*Realisierung*] de este ser carente de esencia, puede olvidarse de un modo inmediato y la *peculiaridad* consciente que reside en esta realidad es echada a tierra por el reconocimiento agradecido. Pero este echar por tierra es, en verdad, un retorno de la conciencia a sí misma y, concretamente, a sí misma como a la verdadera realidad.

Esta tercera actitud, en la que esta verdadera realidad es uno de los extremos, es la *relación* de esa realidad con la esencia universal como la nada; y el movimiento de esta relación es el que vamos ahora a considerar.

Por lo que se refiere, en primer lugar, a la relación contrapuesta de la conciencia, en la que su *realidad* es para ella *inmediatamente lo nulo*, vemos que su acción real deviene, por tanto, una acción de nada y su goce deviene el sentimiento de su desventura. De este modo, la acción y el goce pierden todo *contenido* y toda *significación universales*, ya que de otro modo tendrían un ser en y para sí, y ambos se retrotraen a la singularidad, hacia la que tiende la conciencia, para superarla. En las funciones animales la conciencia es consciente de sí como *de este singular real*. Estas funciones, en vez de cumplirse espontáneamente, como algo nulo en y para sí y que no puede alcanzar importancia ni esencialidad alguna para el espíritu, como son funciones en las que el enemigo se manifiesta bajo su figura peculiar, constituyen más bien objeto de serio esfuerzo y se convierten precisamente en lo más importante. Pero, como este enemigo se produce en su derrota, la conciencia, al fijarlo, en vez de ser liberada de él, permanece siempre en relación con él y se siente siempre maculada, y, al mismo tiempo, este contenido de sus aspiraciones, en vez de ser algo esencial, es lo más vil y, en vez de ser algo universal, es lo más singular, y así, vemos nosotros solamente a una personalidad limitada a sí misma y a su pequeña acción y entregada a ella, una personalidad tan desventurada como pobre.

Pero, en ambos casos, al sentimiento de su desventura y a la pobreza de su acción va unida también la conciencia de su unidad con lo inmutable. Pues el intento de la anulación inmediata de su ser real se lleva a cabo por *mediación* del pensamiento de lo inmutable y acaece en esta *relación*. La relación *mediata* constituye la esencia

del movimiento negativo en el cual la conciencia tiende en contra de su singularidad, la que, sin embargo, como *relación* es *en sí* positiva y producirá para ella misma su *unidad*.

Esta relación mediata es, por tanto, un silogismo en el que la singularidad, que empieza fijándose como opuesta al *en sí*, sólo se halla en conexión con este otro extremo por medio de un tercer término. A través de este término medio, es para la conciencia inesencial el extremo de la conciencia inmutable, y esta conciencia inesencial, a su vez, sólo puede ser para la conciencia inmutable a través de este término medio; por donde éste es, así, un término medio que representa a ambos extremos, el uno frente al otro, y el mutuo servidor de cada uno de ellos cerca del otro. Este término medio es él mismo una esencia consciente, ya que es una acción que sirve de mediadora a la conciencia como tal; el contenido de esta acción es la cancelación que la conciencia lleva a cabo de su singularidad.

En él, la conciencia se libera, por tanto, de la acción y el goce como de *lo suyo*: repudia de sí misma como extremo que es *para sí* la esencia de su *voluntad* y arroja sobre el término medio o el servidor la peculiaridad y la libertad de la decisión y, con ello, la *culpa* de lo que hace. Este mediador, que se halla en relación inmediata con la esencia inmutable, sirve como *consejero* acerca de lo que es justo. La acción, en cuanto acatamiento de una decisión ajena, deja de ser una acción propia, en lo tocante al lado de la acción o de la *voluntad*. Pero para la conciencia inesencial permanece aún su lado *objetivo*, a saber, el *fruto* de su trabajo y el *disfrute*. También esto es repudiado de sí misma por ella y, del mismo modo que renuncia a su voluntad, renuncia también a su *realidad* lograda en el trabajo y en el disfrute; renuncia a ella, *en parte* como a la verdad alcanzada de su *independencia* autoconsciente —en cuanto se mueve como algo totalmente ajeno, que le sugiere la representación y le habla en el lenguaje de lo que carece de sentido— y, en parte, como *propiedad externa*, al ceder algo de la posesión adquirida por medio del trabajo y en parte, finalmente, renuncia al goce ya logrado, al prohibírsele totalmente de nuevo la abstinencia y la mortificación.

A través de estos momentos, primero el de la renuncia a su propia decisión, luego de la renuncia a la propiedad y al goce y, por último, el momento positivo de la realización de algo que no comprende, se priva en verdad y plenamente de la conciencia de la libertad interior y exterior, de la realidad como su *ser para sí*; tiene la certeza de haberse enajenado en verdad de su yo, y de haber convertido su autoconciencia inmediata en una *cosa*, en un ser objetivo.

Solamente por medio de este sacrificio *real* puede la autoconciencia probar su renuncia a sí misma, pues solamente así desaparecerá el *fraude* que reside en el reconocimiento y la gratitud *interiores* por medio del corazón, las intenciones o los labios, reconocimiento que, aunque desplaza de sí toda la potencia del ser para sí, para atribuirla a un don de lo alto, conserva él mismo en este desplazamiento la peculiaridad *externa* en la posesión, que no abandona, y la particularidad *interna* en la conciencia de la decisión que ella misma asume y en la conciencia del contenido de esta decisión determinado por ella, contenido que no ha trocado por un contenido para ella ajeno y carente plenamente de sentido.

Pero, en el sacrificio realmente consumado la conciencia, lo mismo que supera la acción como lo suyo, se desprende también *en sí* de su *desventura* como proveniente de dicha acción. Sin embargo, el que este desprendimiento ocurra *en sí* es la acción del otro extremo del silogismo, que es la esencia *que es en sí*. Pero, al mismo tiempo, aquel sacrificio del extremo no esencial no era una acción unilateral, sino que contenía en sí la acción del otro. Pues la renuncia a la propia voluntad sólo es negativa de una parte, de acuerdo con su concepto o *en sí*, pero es al mismo tiempo positiva, a saber, la posición de la voluntad como un *otro* y, de un modo determinado, la posición de la voluntad, no como algo singular, sino universal. Para esta conciencia, este significado positivo de la voluntad singular negativamente puesta es la voluntad del otro extremo, que, precisamente por ser ella un otro, no deviene para ella por medio de sí, sino por medio del tercero, del mediador, en forma de consejo. *Para ella*, su voluntad deviene, evidentemente, voluntad universal y que es *en sí*, pero *ella misma* no es ante sí este *en sí*; la renuncia a su voluntad como singular no es para ella, de acuerdo con el concepto, lo positivo de la voluntad universal. Y, del mismo modo, su renuncia a la posesión y al goce sólo tiene esta misma significación negativa, y lo universal que así deviene para ella no es su *propia acción*. Esta *unidad* de lo objetivo y del ser para sí que es en el concepto de la acción y que, de este modo, deviene para la conciencia como la esencia y *objeto*, al no ser para ella el concepto de su acción, no deviene tampoco objeto *para ella* de un modo inmediato y por medio de ella misma, sino que hace que el servidor que sirve de mediador exprese esta certeza ella misma todavía rota de que solamente *en sí* es su desventura lo inverso, a saber, la acción que se satisface a sí misma en su hacer o el goce bienaventurado, por donde su misera acción es asimismo *en sí* lo inverso, o sea la acción absoluta; con arreglo al concepto, la acción sólo como acción de lo singular es acción

en general. Pero, *para ella* misma permanece la acción y su acción real una acción misera, su goce el dolor y la superación de este dolor, en su significación positiva, un *más allá*. Pero, en este objeto, en el que su acción y su ser, como ser y acción de esta conciencia *singular* son para ella ser y acción *en sí*, deviene para ella la representación de la *razón*, de la certeza de la conciencia de ser, en su singularidad, absoluta *en sí* o toda realidad.