

I - El Hecho y el Fundamento del Hecho.

Uno de los primeros comentadores de la *Fenomenología* de Hegel, Haym, decía: "Es una historia deformada por la psicología trascendental y una psicología trascendental deformada por la historia". El lector que no está en antecedentes se pregunta, en efecto, sobre la marcha del desarrollo. Se pregunta por qué la conciencia de sí aparece sobre el fondo de la vida universal, y qué relación particular mantienen la vida y la conciencia de sí. ¿Qué papel desempeña en este momento preciso del desarrollo la lucha a muerte de las conciencias, en la que cada una quiere la muerte de la otra y arriesga su propia vida para obligar a la otra a hacer otro tanto? ¿Se trata de un acontecimiento de la historia humana que Hegel quisiera situar en alguna parte del tiempo, o de un mito susceptible de traducir en la forma del "como si", como una relación casi intemporal de las conciencias de sí humanas? Al interesarse en el relato, a menudo dramático, presentado por Hegel, los lectores afectando ingenuidad, nos han preguntado a veces lo que ocurriría con el señor si el esclavo se convirtiera en señor del señor, o con el esclavo si éste se convirtiera a su vez en señor. El relato hegeliano se interrumpe efectivamente en este momento preciso y pasa, sin transición nítidamente visible, al estoico que conserva su libertad "tanto sobre el trono como bajo las cadenas". Epicteto y Marco Aurelio son evocados muy bruscamente, y nuestro lector, un poco amante de las novelas, queda ansioso por saber el fin de la aventura real del señor y del esclavo.

El problema de la necesidad de las transiciones, de la sucesión de temas en la sinfonía fenomenológica, se plantea como de primer orden a aquel que quiere penetrar en la significación de esta obra, única en su género en toda la literatura filosófica. ¿Se trata de una novela filosófica y, en este caso, se refiere aún a la filosofía, o de una obra filosófica seria en la cual cada momento se une a los otros de una manera necesaria? Lucien Herr decía al respecto: "En Hegel, el paso es siempre el sentimiento". Pero no se podría suscribir a esta opinión, al menos si se le da a la palabra sentimiento el sentido que ordinariamente se le atribuye. Lucien Herr tenía razón en insistir en cierta época en el poder creador de la dialéctica hegeliana. Muchos hegelianos estaban inclinados en esta época a interpretar la filosofía hegeliana como un panlogismo, pero no ocurre hoy lo mismo. Nos

corresponde, pues, intentar comprender lo que ha querido hacer exactamente Hegel. Limitando nuestra tarea al estudio del capítulo sobre la *conciencia de sí* —el más profundo y significativo de toda la *Fenomenología del Espíritu*— esperamos mostrar que no se trata en este capítulo ni de una historia, ni de una psicología trascendental, ni aún de un análisis de esencia. Digamos brevemente que Hegel ha querido *fundar* el hecho histórico mismo. Ha indagado las condiciones generales de la *existencia humana*, aquello a partir de lo cual un hecho humano es posible como tal. El hombre, como se dice hoy día, está siempre en cierta situación, pero esta situación variable supone condiciones generales que es importante despejar, pues estarán siempre más o menos implicadas en toda situación humana como tal. Pero ¿qué método permite establecer tales condiciones? Hemos dicho hace poco que la expresión “análisis de esencia” no era concerniente. Dejaría entender, en efecto, que existe una *naturaleza humana* o una esencia del hombre, como lo creía Spinoza, e incluso Hume. Ahora bien, Hegel no quiere descubrir tal naturaleza en la cual no parece creer, cuya concepción misma critica en los *Trabajos de Juventud*. Para él, el hombre es *espíritu*, es decir, historia y devenir colectivo; la verdad a la cual puede pretender aparece en y por esta historia. ¿Cómo *fundar* esta historia y una verdad posible, una *razón*, en el devenir de esta historia? Es este, a nuestro juicio, el problema que él se ha planteado. Para extraer de él toda la originalidad, bastará comparar a Hegel, sobre este punto, con uno de sus predecesores o con uno de sus sucesores. Kant, por ejemplo, se había planteado un problema que parecía similar al de Hegel. Se había preguntado cuáles eran las condiciones del saber humano en tanto que saber experimental, pero se había limitado al problema del saber, había dejado de lado, al menos en su obra principal, el problema de la existencia histórica del hombre que sabe; por ello mismo había tal vez fallado en la solución de su problema, pues la *razón* misma tiene condiciones históricas, el *hecho humano* precede quizá, tanto de derecho como de hecho, a la *noción de razón*. No es por azar que en el desarrollo fenomenológico la *razón* aparezca como un capítulo nuevo, después del que trata del *reconocimiento* necesario de una conciencia de sí por otra conciencia de sí.

Pasemos ahora a uno de los grandes sucesores de Hegel, a Marx. Marx, que ha anotado tan correctamente que Hegel trazaba a veces en la *Fenomenología* “las verdaderas características de la condición

humana”, no ha comprendido esta necesidad de remontarse hasta el fundamento del hecho histórico y del hecho humano mismo. Estaba tan influenciado por Hegel —al punto de interpretar las relaciones entre los átomos en Demócrito y Epicuro, en una disertación de juventud, según la dialéctica hegeliana de las conciencias de sí— que ha desdeñado retomar el problema desde su fuente. Parece así partir de ciertos *hechos* que, por generales que sean, no por ello dejan de tener el carácter de hechos a los cuales se podría oponerles otros. Parte de la lucha de clases en la historia, como del fenómeno esencial; sin duda une esta lucha con la noción de trabajo, y el trabajo mismo con una relación primera del hombre con la naturaleza, pero no explicita esta base de su dialéctica. Presenta, a la inversa de Kant, los hechos en el lugar y en el puesto de la razón. De allí la ambigüedad de su pensamiento que no puede hacerse completamente claro sino en la medida en que se lo remita a los textos de la *Fenomenología* hegeliana, de la que se ha inspirado manifiestamente. Cuando la historia invade todo el campo del pensamiento y de la acción humana, es necesario ir hasta la raíz de esta historia, hasta la existencia humana que hace posible esta historia misma, y preguntarse, como lo ha hecho Hegel en su *Fenomenología*, cuáles son las condiciones de la conciencia de sí, es decir, de la existencia misma del hombre. Por supuesto, y el término de conciencia de sí, sólo empleado por Hegel, lo dice muy nítidamente, no podría tratarse de una investigación antropológica en el sentido limitado del término. No es el hombre como especie biológica el que está en cuestión, sino que está en el corazón mismo de la vida la emergencia de un ser que toma conciencia de esta vida, la cual es la condición de su emergencia, y, en esta toma de conciencia, creada como una nueva dimensión del ser, engendra una historia, y en esta historia hace y descubre una verdad racional.

II. - *Situación del Hombre con relación a la Naturaleza.*

“El desierto, decía Balzac, es Dios sin el hombre”; también la pura naturaleza para Hegel, cuando es aún *en sí*, y no ha encontrado en el hombre aquello que es capaz de conferirle *un sentido*. “La naturaleza es un espíritu oculto”. La vida universal, que es el objeto propio, la condición de la conciencia de sí, no existe como tal en la multiplicidad indefinida de los vivientes; “el todo desenvolviéndose, disolviendo

y resolviendo su desarrollo y conservándose no obstante indivisible en todo este movimiento” no existe como tal, como totalidad posible, sino por la conciencia de sí (humana) que refleja la vida. La vida remite, por tanto, a algo distinto de lo que ella es, “remite a la conciencia, precisamente para la cual es esta especie de unidad o de género” (1).

Estos textos de Hegel condensan las relaciones de la conciencia de sí y de la vida. Muestran cómo la conciencia de sí aparece como una toma de conciencia necesaria de la vida universal, del “alma del mundo, la sangre universal que, omnipresente, no es perturbada ni interrumpida en su curso por ninguna diferencia”. Este Absoluto de los románticos, cuya inhumanidad hace pensar en el Dios de Spinoza, es también “la sustancia universal indestructible, la esencia fluída igual a sí misma” (2) sobre la cual se ejercitarán, para dominarla, el deseo y el trabajo del hombre, “el trabajo y la paciencia de lo negativo”. Ciertamente esta negatividad se encuentra ya en las formas vivas que se suceden en el tiempo cósmico o se yuxtaponen en el espacio, pero está allí solamente como determinación particular, modalidad finita que, en el proceso de la vida, se suprime a sí misma y muere al dar nacimiento a otra forma viva. Esta muerte no está aún interiorizada, superada, sino que está siempre más allá de la figura particular de la cual es, sin embargo, el motor. El “muero y devengo” no tiene eco en esta naturaleza muda que espera, para expresarlo, el “verbo del hombre”. Pero la conciencia de sí debe emerger sobre el telón de fondo de esta vida universal, pues esta vida es ya en sí lo que esta conciencia de sí será para sí; y el desdoblamiento del “mismo” es aquí una necesidad dialéctica preparada por los capítulos interiores de la *Fenomenología del Espíritu*. El objeto que es presentado primero a la conciencia es determinado ahora como integrante de la vida universal; lo que la conciencia de sí encuentra frente a sí como una totalidad es la vida que es su vida, y la encuentra a la vez como idéntica a sí y como otra. Se ve a sí misma fuera de sí en este universo vivo en el cual participa porque es también “una figura viva en particular”, un cuerpo orgánico determinado. En tanto que conciencia de sí de la vida es la contradicción de ser el género universal “que no *existe* como tal en la vida animal”, y un ser-ahí determinado; esta contradicción constituirá precisamente

(1) *Phénoménologie*, tomo I, p. 152.

(2) *Ibid.* p. 154.

el dolor de la *conciencia desgraciada*, pero su solución será la razón, la verdad de la historia humana.

En los *Trabajos de juventud* Hegel había considerado esta dualidad necesaria de la conciencia de sí bajo la forma del amor; pero el amor no es más que un “retorno al germen y a la sombría inocencia”. Había dejado completamente de lado toda filosofía de la naturaleza. A partir del período de Jena continúa, al contrario de su antiguo condiscípulo Schelling, reflexionando sobre la vida orgánica y sobre la dialéctica general de los seres vivos. Llega entonces a comprender cómo la conciencia de sí de la vida orgánica se eleva por encima de la vida misma, y al reflexionar sobre ella, puede oponérsele. Esta reflexión que es al mismo tiempo negatividad, esta toma de conciencia creadora que “hasta el Ser exalta la omnipotencia de la Nada”, engendra una dimensión nueva del ser. La conciencia de sí de la vida deviene en algo distinto de la vida, manifestando la verdad de ella, haciéndose capaz de ser *la verdad* de ella. La dificultad consiste en comprender cómo la conciencia de sí de la vida puede precisamente en esta reflexión negar la vida de la que no es más que el reflejo, o cómo puede engendrar una nueva forma de ser, no limitándose a ser la contemplación de lo que ya existe. Repetir en sí el proceso cósmico de la vida que la hace posible, y en esta repetición crear una historia diferente de esta vida misma —pues el espíritu está más alto que la naturaleza ya que es el reflejo de ella—, tal es el enigma de una toma de conciencia que es auténticamente una creación. Pero este enigma es la existencia del hombre, o más bien de los hombres, pues repitiendo el movimiento cósmico de la vida, Hegel pondrá en claro las condiciones de la conciencia de sí, y entre ellas la relación mutua de las conciencias de sí entre ellas como proceso de *reconocimiento*. Debemos seguir este desarrollo esencial desde el momento en que la conciencia de sí se define como *deseo* (de la vida) hasta aquel en que se plantea como exigencia de un *reconocimiento*, el cual, al crear el elemento de la universalidad, por tanto, de una *razón* hace posible la *historia*, “un YO que es un NOSOTROS, y un NOSOTROS que es un YO”.

III. - Spinozismo y Hegelianismo. El Deseo.

Para exponer la filosofía de la vida de que habla Hegel, es cómodo utilizar términos spinozistas y comparar, como él lo hace, su filosofía

de la vida con la de Spinoza. La vida universal es la sustancia considerada como la fuente infinita de todos los seres vivos particulares. Cada uno de ellos es un modo finito, una individualidad singular, que emerge de esta vida universal. Cada uno de ellos expresa la sustancia en el proceso vital; muere y deviene. Pero esta muerte y este devenir son colocados, por decirlo así, fuera de sí mismo, no sabe si debe morir; la operación de la vida se lleva a cabo en cierta forma en él y sin él; parece venir de fuera, de un accidente exterior y como extraño a su propia "esencia particular afirmativa". Es por esto que Spinoza no le confiere a la negación lugar alguno, aunque haya descubierto que "toda determinación era efectivamente negación". La individualidad no puede, en él, perseverar sino en su ser; no lleva en el interior de sí misma el conflicto esencial a la vida. Toda esencia es positiva. La proposición V del Libro III de la *Ética* excluye el conflicto posible dentro de una misma individualidad. "Las cosas de naturaleza contraria no pueden existir en el mismo sujeto, en la medida en que la una puede destruir a la otra". Spinoza no ha comprendido, pues, según Hegel, la naturaleza *en sí* de la individualidad que le permite expresar auténticamente la infinitud de la sustancia; no concibió la negación determinada como la operación de la negatividad. Su filosofía (inhumana) puede aplicarse sin dificultades a la vida de la naturaleza (*Deus sive natura*) que no llega nunca a alcanzarse a sí misma, pero que no podría valer para la existencia humana que, en tanto que conciencia de la vida, revela el *para sí* de este *en sí*.

Consideremos, en efecto, lo que el hombre solo percibe en el *en sí* de esta naturaleza. Cada ser vivo vive en cuanto deviene; se opone un instante a la vida universal, cuando surge sobre la escena del mundo, y en este movimiento de oposición a aquello que es otro (Spinoza pasaba ya indebidamente de la posición de la esencia a la oposición de la exterioridad), se determina completamente, se consume negándose a sí mismo como ser-ahí particular. Esta negación de la negación es el movimiento del *género*, aparece pues como la reproducción y la muerte, de suerte que vemos a los seres vivos sucederse unos a otros como olas "en un tumulto semejante al silencio". Cada uno actualiza la vida universal en tanto que muere, y su muerte es correlativa al nacimiento de otro ser particular; este otro ser es distinto, a su vez, de aquél que lo ha engendrado. Pero esta distinción o esta separación característica del ser-ahí, del ser de la naturaleza dispersado en el espacio y en el

tiempo, son tales que este proceso de la vida universal no llega nunca a sí mismo, escapa siempre al momento de encontrarse. No es aún para sí "esta pura inquietud del concepto" que será la temporalidad para la conciencia de sí. No existe, por tanto, sino para nosotros que debemos llegar hasta tomar conciencia de la muerte para superarla. Así, el esclavo que ha conocido el miedo a la muerte, el señor absoluto, se elevará por encima del señor que no ha sabido más que arriesgar su vida animal. Pero el riesgo inmediato es menos que el esfuerzo del esclavo que, habiendo experimentado el temor de la muerte, sabrá también liberarse de él en la vida misma.

Ya en la naturaleza únicamente viva, la individualidad es siempre incompleta, asediada por un conflicto latente; tiene necesidad de completarse en otra individualidad. "La idea de individualidad orgánica es en sí misma, género, universalidad". "La individualidad es en sí misma infinita, es entonces otra distinta de sí (3), aparece fuera de sí en "su otro", existe en la separación de los sexos en la que cada uno es el todo de la idea, pero que "dirigiéndose a sí mismo como a otro, conoce su ser-otro como a sí mismo y suprime entonces esta oposición". Pero en la vida solamente animal, esta supresión de la alteridad no hace emerger explícitamente *la idea* como tal, sino solamente otra individualidad que, a su turno, coloca al movimiento mismo en su punto de partida. Por tanto, en sí "el individuo es la idea, y existe solamente como idea. En el individuo es pues la contradicción de ser esta idea y de ser al mismo tiempo otro distinto de esta idea". Es por esto que el individuo es "el impulso absoluto", no solamente la tendencia del ser a perseverar en el ser, y es impulso absoluto en tanto que contradicción interna. A una filosofía spinozista de la naturaleza y de la esencia se sustituye una filosofía dialéctica, dialéctica que será válida solamente para sí en el hombre "pues la naturaleza no tiene historia" (4).

Hemos visto que en el círculo de la idea no desemboca en la naturaleza más que a la repetición del mismo proceso. El niño es la unidad buscada, pero a su vez es otro existente particular "que ha arrebatado a aquellos que se oponen, su esencia de ser idea". El crecimiento de los niños es la muerte de los padres. "Los salvajes de América del Norte matan a sus padres; nosotros hacemos otro tanto". Existe, no obstante,

(3) *Realphilosophie*, p. 130, ed Hoffmeister, curso de 1803 - 1804.

(4) *Phénoménologie*, tomo I, p. 247.

en el animal un momento que anuncia ya la conciencia, es el de la *enfermedad*. En la enfermedad, en efecto, el organismo se divide en el interior de sí mismo. La vida que se ha cristalizado en una particularidad se opone a la vida en general. La positividad, el destino, son en una historia, como en un organismo enfermo, el momento de la particularidad frente a frente de la vida universal. Hegel, en sus *Trabajos de Juventud*, había estudiado esta escisión en el hombre y en la historia humana. Viendo en la enfermedad orgánica una prefiguración de la conciencia que es siempre división en el interior de sí misma, que es conciencia desgraciada en tanto que es la conciencia del “ser-allí de la vida como desgracia de la vida”, cambia el sentido de su comparación. La conciencia de sí humana podrá triunfar allí donde el animal sucumbe. Es verdad que “la enfermedad del animal es el devenir del espíritu”, y el tema de Nietzsche, *el hombre animal enfermo*, contendría una parte de verdad, pero una parte solamente, pues el hombre será esencialmente el ser que podrá transgredir el límite apropiándose y dar en toda su historia una significación espiritual a la muerte, convertir lo negativo en ser. “Es la vida la que lleva la muerte y se mantiene en la muerte misma que es la vida del espíritu”. Una vez más el señor que arriesga la vida y no reflexiona frente a la muerte, puesto que no retrocede un instante delante de ella, se eleva menos alto que el esclavo que “ha temblado en todas las profundidades de su ser”. Si se detiene en esta angustia frente a la muerte, el esclavo no sería, sin duda, más que un animal enfermo, que interioriza verdaderamente la enfermedad, pero que superándola después de haberla conocido abre perspectivas nuevas, hace de la vida del espíritu una vida *creadora* que vence siempre su destino.

Hemos insistido largamente sobre esta descripción que Hegel hace de la vida en general. Nos pareció necesaria para comprender la situación del hombre en el seno de esta vida. Esta descripción es el sentido que la vida tiene para nosotros, pero este sentido oculto profundamente en los vivientes mismos. La conciencia de sí (humana) es aquí el revelador al cual la vida orgánica remite.

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel presenta la conciencia de sí como *Deseo* en general. No es, en efecto, solamente la tautología del “Yo = Yo”, es el movimiento que conduce a esta unidad, y este movimiento debe reproducir para sí lo que hemos descubierto en la vida universal. En el lenguaje de Hegel la conciencia de sí es *mediación*

y es esta mediación la que expresa la relación del deseo con su objeto. Este objeto es primero el mundo ambiente, como el mundo del viviente particular en su "Unwelt". Es luego la vida misma considerada como un todo, y el deseo se dirige esencialmente "sobre la vida misma". Desear y desear vivir es *en primer lugar* una sola y misma cosa; solamente la vida aparece para mí como fuera de mí y extraña a mí. Mi vida me deviene objeto y es en el universo exterior que se extiende delante de mí. El Deseo, este impulso absoluto que hemos reconocido en la individualidad viviente, no es para sí sino encontrándose en un universo exterior. El análisis que hace aquí Hegel es muy breve para que podamos captar el sentido al punto de entrever en él toda una descripción fenomenológica comparable a la que nos ofrecen tan a menudo los filósofos modernos. No hay allí, propiamente hablando, un objeto que no sería más que objeto, y un sujeto que no sería más que sujeto, un afuera y un adentro. Mi vida interior no existe como tal; está más bien en mi debate con el mundo, o en mis proyectos que son los únicos que confieren un sentido a este afuera. Hegel volverá largamente sobre este punto a propósito de la naturaleza de la individualidad humana, de su cuerpo propio, del mundo que es su mundo y que es tal que no se puede comprender el uno sin el otro, el uno sino por el otro. "La más importante adquisición de la fenomenología (5) es sin duda el haber unido el extremo subjetivismo y el extremo objetivismo en su noción del mundo o de la racionalidad". Así el deseo al dirigirse sobre este mundo debe reencontrarse a sí mismo allí, pero no podría saberse sí mismo sin pasar por la mediación de este mundo. No aparezco pues a mí mismo como dato inmediatamente fuera de mí, aun si no se trata sino de vivir. Mi vida orgánica es, también, objeto de mi deseo, y comprendo por la resistencia que opone, o propone a mi negación, el sentido de su independencia. Sin embargo, la conciencia de sí debe encontrar su satisfacción; debe pues alcanzarse a sí misma en esta alteridad. Pero no lo puede más que si aparece bajo la forma de *otro* Yo, de otra conciencia de sí viviente. "No existe conciencia de sí sino para otra conciencia de sí". Es una condición ontológica de mi existencia como la de un Otro. Al igual que la individualidad viviente no se realiza más que encontrándose en otra individualidad, así mismo el deseo que soy no puede existir más que si es por sí mismo *objeto* en

(5) La de Husserl y la de Heidegger; citamos aquí una frase del prefacio de Merleau-Ponty a su libro *Fenomenología de la Percepción*, p. XV.

otro deseo. Así el deseo de la vida deviene el deseo de otro deseo, o más bien, al estar dada la reciprocidad necesaria del fenómeno, el deseo humano es siempre *deseo del deseo de otro*. En el amor humano el deseo aparece para mí como el deseo del deseo de otro. Tengo necesidad de completarme en el otro. Ahora bien, soy esencialmente deseo. Lo que debo encontrar por tanto en el otro es el deseo de mi deseo. Sólo el animal se sacia en la negación abstracta o en el goce que es como una muerte. Pero mi deseo debe perpetuarse, debe reflejarse como deseo, y no lo logra más que si su objeto es también deseo, deseo a la vez idéntico al mío y sin embargo extraño. Así aparezco para mí en el otro, y el otro aparece para mí como yo mismo. No existimos sino en este reconocimiento recíproco “de tal manera que nos reconocemos como nos reconocen recíprocamente” (6).

Pero este reconocimiento que parece efectuarse inmediatamente en el amor corre el riesgo de ensombrecerse de nuevo en la insipidez del en-sí. Por esto Hegel describe aquí de otra manera la operación del reconocimiento mutuo de las conciencias de sí. Cada conciencia de sí tiene necesidad para existir de ser reconocida por otra, cada una exige pues de la otra este reconocimiento sin el cual no podría existir, sino solamente como una cosa viviente, y no como una conciencia de la vida universal, un deseo absoluto. Esta exigencia del reconocimiento deviene pues la condición suprema de la existencia humana. Es bien conocida la lucha a muerte que de ella resulta, una lucha de prestigio en la que el hombre afronta al hombre para hacerse reconocer como hombre, pues sin este reconocimiento en la lucha efectiva no podría cada uno “poner a prueba al otro y ponerse a prueba a sí mismo” su ser para sí. Pero se sabe también que las consecuencias de esta lucha son decepcionantes y conducen a un impasse. La verdad que debía resultar de ella desaparece en la pura naturaleza por la muerte de los combatientes. El momento de la naturaleza se encuentra siempre allí, íntimamente ligado en adelante a la reciprocidad de las conciencias de sí. Es este momento el que constituye su alteridad y continúa siendo esencial. También este momento jugará un papel más evidente en el reconocimiento unilateral del señor por el esclavo. El esclavo, en efecto, no es verdaderamente esclavo más que de la vida universal; ha retrocedido por miedo a la muerte, pero es en el fenómeno fundamental del

(6) *Phénoménologie*, tomo I, p. 157.

trabajo que se hace capaz de sujetar esta "sustancia indestructible" mejor de lo que lo ha sabido hacer el señor. Veremos pronto cómo el trabajo en general, ligado al reconocimiento efectivo de la obra por otro, puede conducir la existencia humana a su verdad. Es importante en todos los casos que esta lucha a muerte como también este fenómeno del trabajo y del reconocimiento unilateral son colocados por Hegel no como hechos primeros de la historia, sino como las condiciones mismas la conciencia de sí; *fundan* la historia haciéndola posible. Igualmente, el reconocimiento abstracto del estoico que permite superar toda esclavitud, y que está contenido ya en la pura reciprocidad de las conciencias de sí, es aún una de las condiciones del desarrollo de esta historia, pero es insuficiente pues no conduce más que a una libertad abstracta, a una igualdad formal, la misma que denunciará Marx en la ficción de la igualdad de los derechos que suprime la esclavitud y deja subsistir el proletario. Todas estas condiciones de la existencia humana o, como dice Hegel, de la conciencia de sí de la vida, están contenidas en la exigencia misma del deseo de ser reconocido por otro deseo, en la *intersubjetividad* que es la única que permite a esta conciencia de la vida ser algo distinto de un reflejo de esta vida. Es por esta intersubjetividad necesaria y este lazo con la naturaleza o la vida universal que son fundadas cosas como una Humanidad y una historia, lo que Hegel llama en su terminología el espíritu; "lo que vendrá más tarde para la conciencia es la experiencia de que es el espíritu, esta sustancia absoluta que en la perfecta libertad e independencia de su oposición, es decir, de las conciencias de sí diversas que son para sí, constituye su unidad, un Yo que es un Nosotros y un Nosotros que es un Yo".

IV. - *Verdad y Existencia.*

La necesidad, lo que Hegel denomina así, es una necesidad de *sentido* que se explicita progresivamente; "está oculta en lo que ocurre y no aparece sino al fin". Así la vida universal remite a la conciencia de la vida, la única que explicita la necesidad ciega de lo que la funda. De la misma manera la conciencia de sí de la vida repite el movimiento de los vivientes, pero el *sentido* existe entonces como tal; es en este entrelazamiento de los deseos que se expresa por el movimiento mediador del *reconocimiento*, al fundar la universalidad de la conciencia de sí. Esta universalidad es esencial a la *impulsión absoluta* y debe actua-

lizarse en el devenir mediador del espíritu. Se entrevé quizá en qué sentido se puede intentar rebasar la afirmación de Lucien Herr: "El paso es siempre el sentimiento", sin recaer en los errores de una interpretación panlógica, evitando el término de deducción que es tan inconveniente, pues la dialéctica tiene un carácter creador y descriptivo, al mismo tiempo que es conceptual (en el sentido que Hegel da a la palabra concepto). Es el *concepto* mismo el que se explicita en estos tres momentos que se encuentran en la raíz de toda historia humana y los tres son también esenciales: la conciencia de sí y la *otra* conciencia de sí, la vida universal o la naturaleza como subsistencia independiente. Por lo demás, Hegel mismo ha tenido una perfecta conciencia del carácter concreto de esta necesidad; no la opone a la descripción o al *a posteriori*: "Este concepto es el que se aliena a sí mismo o el devenir de la *necesidad dada en la intuición* tanto como está, en esta necesidad intuitiva, cerca de sí y la sabe y la concibe". Es en lo que los modernos denominan un análisis intencional donde se debe buscar lo que más se asemeja a la necesidad hegeliana.

Quizá no hemos hecho ver lo suficiente en el movimiento del reconocimiento el papel que juega "la subsistencia de la naturaleza". Sin ella la lucha de las conciencias de sí desemboca en una pura y simple desaparición. Tanto la muerte como el goce son los únicos "estados de desaparición"; carecen del lado *objetivo* o de la *subsistencia*. "El trabajo, al contrario, es deseo *refrenado*, desaparición *retardada*: el trabajo forma. La relación negativa con el objeto deviene *forma* de este objeto mismo, y deviene algo permanente puesto que justamente, a los ojos del trabajador, el objeto tiene una independencia" (7). Esta cita contiene lo esencial de lo que queremos mostrar. Si añadimos que el *pensamiento* es luego definido por Hegel como un trabajo que rescata la forma de la naturaleza, y que este pensamiento es la verdad del trabajo que ha revelado "que la coseidad que recibía la forma en el trabajo no es una sustancia en nada diferente de la conciencia", comprendemos cómo una racionalidad o una verdad pueden nacer en este nivel de la dialéctica. Son las condiciones mismas de la *razón* que se trata de hacer surgir delante de nosotros, si es verdad que la necesidad de este *nacimiento mismo*, cuando el objeto de la experiencia es solamente "el *contenido* de lo que nace" (8). Así la *razón* está ella

(7) *Phénoménologie*, tomo I, p. 165.

(8) *Ibid.*, p. 77.

misma fundada como hecho humano, y el *espíritu* será la historia de ella.

La función del trabajo es doble: 1. El trabajo humaniza la naturaleza, le da la forma de la conciencia de sí. Lo que es en sí de él se manifiesta afuera, aparece en adelante como una *obra*, una *Cosa* humana (*die Sache selbst*) y no como una pura cosa (*Ding*), como era el caso al nivel de la percepción. La naturaleza cesa de ser este poder que escapa al hombre y delante de la cual el hombre tiembla (Dios sin el hombre). *En sí*, en su significación cósmica, era ya conciencia de sí, la deviene ahora *para sí*. El hombre se encuentra a sí mismo en esta obra y se reconcilia con la naturaleza. El esclavo no sabe aún que en el trabajo se libera tanto como el guerrero que se eleva por encima de la vida al arriesgarla. No lo sabe, pero el estoico lo sabrá por él, sabrá la libertad del hombre y esta primera verdad inmediata no verá el día sino cuando todos los hombres sean libres y reconocidos en sí y para sí, verdad inmediata, por tanto, solamente formal. 2. El trabajo da también una consistencia y una universalidad reales a la existencia humana. Este segundo aspecto es no menos importante que el primero porque solo él autentifica, aunque el esclavo lo ignora aún, este reconocimiento necesario, o esta universalidad a la cual el esclavo parecería haber renunciado cuando reconocía al señor sin haberse hecho reconocer a sí mismo. Pero ser reconocido por alguien que no se reconoce o reconoce sin ser reconocido, son falsas mediaciones que se invierten a sí mismas. Es necesario que la obra sea reconocida para sí. Es en la obra —independiente, y sin embargo reflejo del ser-para-sí— donde la conciencia de sí es ahora reconocible por los otros. Se requiere aún que sea efectivamente reconocida, y sobre este punto una nueva lucha debe emprenderse entre los hombres. No es esta lucha a muerte la que inaugura el primer movimiento del reconocimiento, sino es aún un conflicto, pues la obra no tiene sentido sino como *obra colectiva*. En última instancia es la *especie humana* entera en el juego de su oposición interna y de su unidad la que debe expresarse y *hacerse* ella misma en esta obra que cesa entonces de ser una obra particular, bosquejo que alcanza la plenitud de su significación. Hegel vuelve en la *Phénoménologie* sobre esta obra humana, operación de todos y de cada uno, que constituye la historia misma en tanto que la historia se hace susceptible de una interpretación racional. Es necesario leer a este respecto todo el capítulo tan importante sobre la Cosa misma (*die Sache selbst*) que funda las

condiciones generales de una historia de los hombres y de una *verdad viviente* revelándose o recreándose (?) en el curso de esta historia (9). La obra particular desaparece sin duda, en tanto que es solamente particular, pero lo que no desaparece, lo que termina por ser reconocido y manifiesta la *desaparición de la desaparición*, es precisamente la "Cosa misma". Es a la vez la obra de cada individualidad y de todas. Es para-los-otros, depositada en el ser, tanto como es para mí, sentido *alienado de mí*, y sin embargo, *mi* sentido. En este nivel un sentido de la historia humana es posible, una especie de valor *verdadero*, y este sentido aparece a la vez como puesto por la operación de la conciencia de sí humana, y como capaz de racionalidad, de justificación en el reconocimiento mutuo y en el ser creado. Si añadimos que esta cosa humana, a partir de la cual la *Phénoménologie de l'Esprit* comienza a devenir una historia *stricto sensu*, es denominada por Hegel la Verdad, la "Cosa absoluta", "cuyo ser-ahí es la realidad efectiva y la operación de la conciencia de sí-la Verdad que es y tiene validez en el sentido de ser y de valer en sí y para sí misma" (10), puesto que esta verdad de *predicado universal* deviene el *sujeto*, la verdad viviente que se hace y se garantiza a sí misma, comprendemos cuál es el problema hegeliano, que es también el nuestro, el de las *relaciones de la Verdad y de la Existencia*. Cómo puede una verdad ser la obra de los hombres, colocada en el corazón mismo de la existencia, por la mediación de la existencia y rebasar también esta existencia: la *humanidad-dios* que se justifica al mismo tiempo por el *Dios-hombre*. Este problema no es resuelto de una manera clara por Hegel, pero ¿podría serlo? Este es el que se plantean hoy día tanto en el existencialismo como en el marxismo o en el cristianismo. La *Phénoménologie* ha tenido en todos los casos el mérito de exponer los *fundamentos del hecho humano* y de su *racionalidad* posible, de proponer una vía de acceso a estos fundamentos, cuando el dogmatismo clásico de la verdad eterna así como la noción de una conciencia trascendental estaban rotas por el devenir histórico.

(Traducción de Javier Vélez).

(9) *Phénoménologie*, tomo I, p. 342.

(10) *Phénoménologie*, tomo I, p. 343.