

La fenomenología del espíritu y su posibilidad de acceso al reino de la ética. Un primer acercamiento a la Filosofía del derecho de G. W. F. Hegel*

The spirit's phenomenology and its possibility to the kingdom of ethics. A first approach of G. W. F. Hegel's philosophy of law

*Alexánder Ávila Martínez***

Fecha de recepción: 6/03/2014

Fecha aceptación: 8/04/2014

Resumen

El presente artículo quiere mostrar una primera aproximación a la filosofía del derecho de G. W. F. Hegel. La aproximación se realiza a través de la *Fenomenología del espíritu* y tiene como objetivo mostrar que el mundo de la ética se origina en el espíritu subjetivo. Al interior de tal proceso, se abordan siguiendo la dialéctica tres momentos: en el primero se estudia la dialéctica de mutuo reconocimiento entre autoconciencias, en el segundo se muestra la dialéctica del amo y del esclavo y sus repercusiones en las relaciones de poder, y en el tercero, a partir de la

* El presente artículo de investigación científica es resultado del proyecto de investigación: *La filosofía del derecho en su historia. Una mirada desde el siglo XIX hasta el siglo XXI*. Proyecto del grupo de Investigación: *Ius Luris*, de la Universidad Cooperativa de Colombia, sede Ibagué.

** Licenciado, Magíster y estudiante de Doctorado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás. Docente-Investigador de la Facultad de Derecho de la Universidad Cooperativa de Colombia, sede Ibagué. Líder del Grupo de Investigación *Ius Luris*. Correo electrónico: alexavilam@gmail.com

razón se muestra cómo con la aparición de la ley que examina leyes se abre un escenario para la eticidad y para el espíritu objetivo. El artículo pretende dar solución a la cuestión: ¿Qué elementos de la *Fenomenología del espíritu* relacionados con el reino de la ética, se muestran importantes para la comprensión de la Filosofía del derecho de Hegel? La solución a tal hipótesis intentará resolverse con la utilización del método dialéctico y tomando como referente teórico principal la *Fenomenología del espíritu* de G. F. W Hegel, y como referentes secundarios *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel* de J. Hyppolite y *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* de A. Kojéve.

Palabras clave

Hegel, Filosofía del derecho, fenomenología, dialéctica, autoconciencia y eticidad.

Abstract

The current article wants to show a first approach to the philosophy of law from G. W. F. Hegel. The approach is done through the phenomenology of spirit and aims to show that the world of ethics originates in the subjective spirit. Within such a process, three moments besides dialectics are tackled. In the first study to the dialectic of mutual recognition between self-consciousness, while the second shows the dialectic of master and slave and its impact on power relations, and the third from the right shows how the emergence of law that examines laws opens the stage for the ethical and objective spirit. The article aims to address the question: ¿What elements of the Phenomenology of Spirit related to the realm of ethics, is important for the understanding of Hegel's Philosophy of law? The solution to try to resolve this hypothesis with the use of the dialectical method and taking as reference the main theoretical *Phenomenology of Spirit*, and as secondary references *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit* of J. Hyppolite, and *The Dialectic of master and slave in Hegel*, of A. Kojève.

Keywords

Hegel, Philosophy of law, phenomenology, dialectic, self-awareness and ethics

A manera de introducción

Un primer acercamiento a la filosofía del derecho de Hegel, requiere en primera instancia indagar sobre lo que Hegel considera es la filosofía. La respuesta es bastante sencilla, para Hegel la filosofía es comprensión, *comprensión de lo que es, comprensión del presente, y, comprensión de la realidad*. Para Hegel la filosofía por ser una averiguación de lo racional tiene como tarea fundamental comprender *lo que es*, Hegel estipula que: «Lo que es racional es real, y lo que es real es racional». (Hegel, 1993, p. 57), se puede identificar en Hegel una relación concomitante entre racionalidad y realidad, la tarea que se pone de manifiesto a la filosofía es comprender *lo que es racional y lo que es real*, de esta manera comprender *lo que es* constituye la tarea de la filosofía. El segundo elemento es la *comprensión de lo actual*, y comprender lo actual tiene que ver con la reconciliación del pensamiento con el presente y con el pasado, pudiéndose afirmar que la filosofía hegeliana es un condicionamiento histórico de la filosofía en el que no cabe una posibilidad de comprensión del futuro. El tercer elemento tiene que ver con la *comprensión de la realidad*, para Hegel la filosofía es comprensión de la realidad en cuanto esta es, es decir, en cuanto tiene ser, por ello para Hegel la tarea del filósofo ante la realidad no es transformarla, la tarea de la filosofía y del filósofo es comprender la realidad y hacer aparecer en ella la verdad.

Es pertinente revisar también la forma en que Hegel clasifica la filosofía, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* la divide en tres partes: *La ciencia de la lógica*, la *Filosofía de la naturaleza*, y, la *Filosofía del espíritu*. La *Filosofía del espíritu* se divide también en tres secciones: *El espíritu subjetivo*, *el espíritu objetivo*, y, *el espíritu absoluto*. La *Fenomenología del espíritu* se ubica en el espíritu subjetivo, sin

embargo, es pertinente aclarar que muchas de las interpretaciones sobre Hegel han ubicado el origen de la ética en el espíritu objetivo y específicamente en la eticidad, tercer momento de *Fundamentos de la filosofía del derecho*. La pretensión del presente artículo, es mostrar que el camino que recorre la conciencia hasta convertirse en razón autoconsciente con capacidad de examinar leyes, es ya una perspectiva ética, y que existe por ello una conexión lógica entre el *espíritu subjetivo* de la *Fenomenología del espíritu* y el *espíritu objetivo*, de *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Comprender que el origen de la eticidad hegeliana inicia en el espíritu subjetivo es de suma importancia en la filosofía del derecho de Hegel, pues permite desde el sistema hegeliano unir dialécticamente el espíritu subjetivo con el espíritu objetivo, sin embargo, es pertinente aclarar que las implicaciones del presente artículo sólo serán de carácter ético, que las implicaciones de orden político y jurídico necesitan para su certera aplicación, una comprensión desde el espíritu objetivo y específicamente desde los *Fundamentos de la filosofía del derecho*.

El artículo quiere mostrar el camino que recorre la conciencia hasta convertirse en razón autoconsciente en la *Fenomenología del espíritu*, y las repercusiones de orden ético que tiene tal conversión. Siguiendo las características de la dialéctica hegeliana el texto se compone de tres partes: (i). Un *en sí*, titulado: *La dialéctica de mutuo reconocimiento entre autoconciencias: una primera aproximación al reino de la ética en la Fenomenología del espíritu*, que pretende situar la posibilidad de una ética intersubjetiva entre autoconciencias. (ii). En una segunda parte, que tiene que ver con la perspectiva de la dialéctica hegeliana del *para sí*, titulada: *La dialéctica del amo y del esclavo, sus repercusiones en las relaciones de poder, y, la aparición de la autoconciencia racional libre mediante el trabajo: momento abstracto de la ética en la Fenomenología del espíritu*, se muestra como con la transformación de la autoconciencia en razón, el escenario ético tiene una nueva comprensión, cuando gracias al trabajo la conciencia

del esclavo rompe la ética del dominio y el poder de la dialéctica del amo y el esclavo, y se convierte en una autoconciencia racional y libre, abriéndose un escenario de ética abstracta en la *Fenomenología del espíritu*; y, (iii). Culmina el artículo con la tercera parte de la dialéctica hegeliana: el momento de negación y reconciliación: el *en sí y para sí*, titulado: *La realización de la autoconciencia racional por sí misma: inicio de la eticidad en la Fenomenología del espíritu*, en este momento se muestra como la razón autoconsciente, se reconoce como verdaderamente libre en las leyes universales establecidas por un Estado, y a partir de esas leyes se establece una relación concomitante de reconocimiento entre las distintas razones autoconscientes, permitiendo un desarrollo de orden ético con repercusiones políticas como la aparición de un Estado, y de orden jurídico como la aparición de normas positivas establecidas por el Estado, que se desarrollan en el sistema hegeliano en los *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Culmina el texto con unas conclusiones, en las que se muestra como fundamental que con la aparición de la razón autoconsciente que examina leyes, el *espíritu subjetivo* empieza a recorrer ya un camino que le permite llegar al *espíritu objetivo*, es decir, que la conciencia se ha convertido en autoconciencia y la razón en espíritu. Que la puerta de entrada a la eticidad es la *Fenomenología del espíritu*, pero que con la llegada del espíritu objetivo la mirada debe volcarse a los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*.

1. La dialéctica de mutuo reconocimiento entre autoconciencias: una primera aproximación al reino de la ética en la *Fenomenología del espíritu*

1.1 De la conciencia natural, a la conciencia filosófica o autoconciencia

La Fenomenología del espíritu intuye el camino que debe transitar la conciencia natural para convertirse en conciencia filosófica. Se muestra como tarea inicial, realizar una distinción entre

las dos formas de conciencia presentadas por Hegel. La conciencia natural tiene que vérselas con la consecución de la verdad que se encuentra en sí misma pero que ella desconoce, podría afirmarse que la conciencia natural es una conciencia ignorante de lo que le está sucediendo. La conciencia filosófica por el contrario es la conciencia que se reconoce, es ese famoso «nosotros» hegeliano, es la figura del filósofo que permite la superación de la conciencia natural, y que examina al interior de la conciencia sus contenidos. La conciencia filosófica es la conciencia que ha llegado a ser lo que la conciencia natural todavía no es, y como tal reconoce lo que le está sucediendo. El paso de la conciencia natural a la conciencia filosófica se da por el camino de la duda o, mejor aún, por lo que Hegel (2012) denomina «el camino de la desesperación» (Hegel, 2012, p. 54). El tránsito de la conciencia por ese camino constituye el paso que le permite a la conciencia a través de la experiencia elevarse al espíritu, para poder llegar al verdadero saber de lo que en sí misma es, un camino que le permite a la conciencia dar pasos hacia la ciencia. Dicho esto es necesario revisar la forma en que Hegel (2012), define a la conciencia: « [...] la conciencia es para sí misma su concepto y, con ello de un modo inmediato, el ir más allá de lo limitado y, consiguientemente, más allá de sí misma». (Hegel, 2012, p. 55-56). Es decir, la conciencia se muestra en la *Fenomenología del espíritu* como un sujeto de experiencia, que quiere transformarse de conciencia natural a conciencia filosófica. Ahora bien, definida ya la conciencia es pertinente entender cómo en ella existen dos momentos. Hegel (2012), muestra tal bifurcación así:

La conciencia en efecto, distingue de sí misma algo con lo que, al mismo tiempo, se relaciona; o como suele expresarse, es algo para ella misma; y el lado determinado de esta relación o del ser para una conciencia es el saber. Pero de este ser para otros distinguimos el saber en sí; lo referido al saber es también algo distintivo de él y se pone, como lo es, también fuera de esta relación; el lado de este en sí se llama verdad. (Hegel, 2012, p. 55).

Hyppolite (1974), al revisar la visión de Hegel en relación a la conciencia afirma lo siguiente: « [...] en [la conciencia] existen dos momentos; tener conciencia representa distinguir de sí aquello de lo que se tiene conciencia, distinguirlo y al mismo tiempo contar con ello. La conciencia distingue de sí misma precisamente aquello con lo que al mismo tiempo se relaciona». (Hyppolite, 1974, p. 23). La conciencia para Hyppolite, es conciencia del objeto que pretende conocer y a la vez es conciencia de sí misma. La pregunta que se deviene es ¿cómo la conciencia puede ser a la vez conciencia del objeto y conciencia de sí misma? Hegel es tajante al afirmar que la esencia de algo, no es su verdad, sino el saber subjetivo sobre ese algo. Según Hegel: «La conciencia nos da en ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma, ya que la distinción que se acaba de establecer recae en ella». (Hegel, 2012, p. 57). Para Hegel la tarea del filósofo es encontrar la pauta de la conciencia que ella misma establece para medir su saber, pues según él: « [...], si llamamos al saber el concepto y a la esencia o lo verdadero lo que es o el objeto, el examen consistirá en ver si el concepto corresponde al objeto». (Hegel, 2012, p. 57). De esta manera en la *Fenomenología del espíritu* no solo se inaugura una teoría del objeto del conocimiento, sino que también se muestra que la pauta para hallar la verdad del objeto solo puede estar dentro de la conciencia. Hegel lo sustenta así:

En efecto, la conciencia es, de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello. Y en cuanto que ambas son para ella misma, ella misma es su comparación; es para ella misma si su saber del objeto corresponde o no a éste. Es cierto que el objeto parece como si fuera para la conciencia solamente tal y como ella lo sabe, que ella no puede, por así decirlo, mirar por atrás para ver cómo es, no para ella, sino en sí, por lo cual no puede examinar su saber en el objeto mismo. Pero precisamente por ello, porque la conciencia sabe en general de un objeto, se da ya la diferencia de que para ella algo sea en sí y otro momento, en cambio, el saber o el ser del objeto para la conciencia. (Hegel, 2012, p. 58).

Se muestra de manera directa en el pensamiento filosófico de Hegel que la experiencia en su conjunto es mediación dialéctica, Rossi (1971) al mostrar lo que es la dialéctica hegeliana afirma: «El punto de partida del proceso dialéctico está constituido por el producirse una separación en virtud de la cual dos términos aislados recíprocamente resultan opuestos entre sí y resultan opuestos precisamente en cuanto que ninguno de los dos puede subsistir sin estar relacionado con el otro y tiene necesidad, para poder subsistir, de reunirse con el otro». (Rossi, 1971, p. 208). De esta manera lo que puede notarse en la *Fenomenología del espíritu* es una relación directa entre la conciencia y el objeto, en donde la conciencia se rectifica paso a paso en contacto con su objeto y este en contacto con la conciencia. Además se puede percibir que con el paso de la conciencia natural a la conciencia filosófica, esta ya es capaz de reconocer lo que le está sucediendo, y al reconocer lo que le sucede, es ya una autoconciencia que experimenta que la verdad del objeto solo puede estar en ella misma.

1.2 La fenomenología ciencia de la experiencia de la conciencia

En la *Fenomenología del espíritu* se muestra de manera directa cómo el propósito del pensamiento filosófico de Hegel, es la superación de la perspectiva filosófica que ubicó como médium entre el sujeto y el objeto al conocimiento, dicho de manera más clara, la crítica principal que realiza Hegel en la introducción de la *Fenomenología del espíritu*, está dirigida a I. Kant¹ Hegel (2012) la muestra así:

[...] si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, inmediatamente se advierte que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a ésta tal y como ella es para sí, sino que la modela y la altera. Y si el conocimiento no es un instrumento a través del cual llega a nosotros la luz de la verdad, no recibiremos ésta tampoco tal y como es en sí, sino tal y como es a través de este médium y en él. (Hegel, 2012, p. 51).

1 Hyppolite (1974), también muestra como «[] en su introducción a la Fenomenología Hegel repite sus críticas a una filosofía que no fuera más que una teoría del conocimiento». (Hyppolite, 1974, p. 9).

Para Hegel ubicar un médium entre el sujeto y el objeto, ocasiona una alteración en el objeto e imposibilita conocer la verdad de este, por ello se hace necesario superar tal visión que se manifestó en el pensamiento filosófico clásico, y en la misma filosofía germana. En la consecución de tal propósito es menester inicial para Hegel, mostrarse distante de las manifestaciones filosóficas que redujeron su quehacer a experiencias de la conciencia², y a las que mostraron una escisión entre realidad y conocer. Modificar la visión de la filosofía, exige de manera clara un cambio en el método, por ello Peperzak sostiene que es «necesario para Hegel superar el método formal, racional y a priori que Kant sustentó, por un método de orden material, empírico y a posteriori, que se fundamente en la experiencia de la conciencia». (Peperzak, 1989, p. 112).

La introducción a la *Fenomenología del espíritu* muestra otra intención del pensamiento filosófico de Hegel: crear una filosofía del absoluto, una filosofía de la totalidad. Para Hegel (2012): «[...] solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto». (Hegel, 2012, p. 52). Es decir, en la *Fenomenología del espíritu* el saber fenoménico será el saber progresivo que lo absoluto tiene de sí mismo, y la filosofía debe ser una filosofía de lo absoluto que debe convertirse en sistema. La consecución de ese *absoluto* es fundamental para Hegel (2012), pues en el prólogo a *Fenomenología del espíritu* afirma: «Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. Del absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que solo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo». (Hegel, 2012, p. 16). Es decir, la pretensión de Hegel es el saber absoluto, y conocer el absoluto es la aspiración de la conciencia, que utiliza la dialéctica para conocer

2 Hegel también realiza una crítica fuerte contra Fichte, el motivo de tal crítica tiene que ver específicamente en que para Hegel la posición dialéctica de Fichte carece de una síntesis última, y que se centra su visión filosófica en un «yo».

la totalidad. Para Hegel el absoluto debe entenderse como sujeto y como resultado, de esta manera cuando se habla del espíritu absoluto debe comprenderse que ese espíritu es sujeto, y que al final nos encontraremos con una conciencia, una conciencia absoluta. Como resultado el absoluto debe entenderse a partir del desarrollo dialéctico, pues este debe llevar al todo, porque solamente el todo es verdadero.

Por esta razón la Fenomenología requiere de una perspectiva gnoseológica, que debe mostrar que de la misma forma en que existe un sujeto existe también un objeto, y viceversa, de esta manera la pretensión de Hegel, es mostrar que todo conocimiento es también un autoconocimiento. En ese orden de ideas, el tema de la *Fenomenología del espíritu* es el de la relación de la conciencia con su objeto, en dicha relación la reflexión cumple un papel fundamental, pues esta se encarga de totalizar las experiencias humanas y elevarlas al plano filosófico. Podría afirmarse que la fenomenología es elevar el *Logos* al *Fenómeno*, donde el primero debe entenderse como ciencia, y, el segundo como la experiencia de la conciencia en su inmensa diversidad. De esta manera podría definirse a la *fenomenología* como la ciencia de la experiencia de la conciencia, es decir, la fenomenología es la experiencia del saber tal y como se manifiesta en la conciencia, cuyo punto de partida, según Hegel (2012) «es la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber». (Hegel, 2012, p. 54).

1.3 La Autoconciencia y el reconocimiento mutuo entre autoconciencias

Según Valcárcel: «La autoconciencia se centra en ella misma y el primer resultado de ello es que le niega al mundo sensible su en sí, solo lo reconoce como manifestación, pero realmente lo considera algo negativo, puesto que solo ella es para sí misma la verdadera esencia». (Valcárcel, 2010, p. 156). Lo que quiere sustentar la profesora Amelia Valcárcel, es que la certeza que aporta el mundo

sensible para Hegel es una falsa certeza y que el conocimiento del *mundo sensible* es solo apariencia; se hace necesario entonces, abrir un nuevo camino en el que el entendimiento muestre su capacidad para organizar objetos a partir de la conciencia como autoconciencia. De esta manera se muestra el tema de la autoconciencia como fundamental en el proyecto filosófico de Hegel (2012), pues: «Con la autoconciencia, entramos, pues en el reino propio de la verdad». (Hegel, 2012, p.107). La verdad según Hegel se buscó en lugares inadecuados, y por ello se ubicó a la conciencia como un saber de un otro, Hyppolite (1974), afirma en relación a la autoconciencia «[...] la autoconciencia, en cambio, es saber de sí, se expresa por medio de la identidad del yo = yo –*Ich bin Ich*. El yo es el objeto, es objeto para él mismo, es sujeto y objeto para el mismo, se pone para sí mismo» (Hyppolite, 1974, p. 143). Hyppolite insinúa que la pretensión de la *Fenomenología del espíritu*, es mostrar que la autoconciencia es un saber de sí misma, es identidad. Pero ¿qué impulsa a la autoconciencia a ese saber de sí misma?, la solución que presenta Hegel es contundente, al surgir la identidad, ese saber de la autoconciencia sobre sí misma, surge también el deseo, pues conocer es desear, y en ese orden de ideas la autoconciencia es deseo, deseo de conocer el objeto para poseerlo y, poseyéndolo, confirmarse como autoconciencia. Hegel lo presenta así: «Pero esta contraposición entre su fenómeno y su verdad sólo tiene por su esencia la verdad, o sea la unidad de la conciencia consigo misma; esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia, es decir, que ésta es, en general, *apetencia*». (Hegel, 2012, p. 108). Para Hegel es el deseo de lo otro lo que lleva a la conciencia a reconocerse a sí misma, un nuevo interrogante aparece en el escenario de la *Fenomenología*: ¿qué caracteriza al deseo? La respuesta de nuevo es contundente, el deseo es movimiento. Movimiento por el cual la autoconciencia se lanza hacia lo otro, para negarlo y convertirlo en su propia autoafirmación. Hegel lo muestra así en la *Fenomenología del espíritu*:

La conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado para ella con el carácter de lo negativo, y el segundo, precisamente ella misma, que es la verdadera esencia y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero. La autoconciencia se presenta aquí como el movimiento en el que esta contraposición se ha superado y en que deviene la igualdad de sí misma consigo misma. (Hegel, 2012, p. 108).

Se puede concluir que lo que la autoconciencia busca en el objeto sensible no es a este, sino a sí misma, sin embargo, también puede inferirse que la autoconciencia busca en el movimiento del deseo no a lo otro, sino a sí misma, y por ello no podrá encontrar en objetos sensibles la satisfacción de su deseo, sino que solamente podrá satisfacerla un objeto en el cual no solo pueda reconocerse sino también ser reconocida, es decir, para Hegel: «La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia». (Hegel 2012, p. 112).

Ahora bien, si una autoconciencia requiere reconocer al otro como otro yo, y al mismo tiempo reconocerse a sí misma, es necesario plantearse la pregunta por el reconocimiento. Para Hegel (2012), existe una dialéctica de mutuo reconocimiento entre las autoconciencias: «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» (Hegel, 2012, p. 114). Es así como puede afirmarse que el reconocimiento es el resultado de una dialéctica del deseo, dicha dialéctica muestra como la autoconciencia no alcanza su satisfacción, porque el objeto que quiere conocer, no le brinda ninguna información sobre ella misma, por ello desea para sí misma el reconocimiento, y este solo se lo puede brindar otra autoconciencia que le indique a la primera que sí tiene ser.

J. Hyppolite (1974) en: *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu*, lo muestra así: «Sólo soy una autoconciencia si me hago reconocer por otra autoconciencia y si reconozco a la otra de la misma manera. Este reconocimiento mutuo en el sentido que los individuos se reconocen reconociéndose recíprocamente» (Hyppolite, 1974, p. 174).

Ese reconocimiento mutuo entre autoconciencias, permite la aparición de un horizonte ético en la *Fenomenología del espíritu*, ese reconocimiento se fundamenta en una perspectiva dialéctica que tiene que ver, específicamente con la vida. Para Hegel si no se pone en riesgo la vida no hay reconocimiento, y poner en riesgo la vida es estar dispuesto a perderla. Para Hegel: «La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza». (Hegel, 2012, p. 24). El reconocimiento en Hegel se muestra como elemento fundamental de la autoconciencia, y la autoconciencia se muestra como una negación de la naturaleza, pues la autoconciencia se sabe a sí misma por encima de la vida biológica³. La función de la autoconciencia en relación a la vida es apoderarse de lo vivo, por ello autoconciencia y vida son cosas distintas, y aunque la autoconciencia se desenvuelve en el horizonte de la vida, no teme por la muerte en aras de su reconocimiento. De esta manera la autoconciencia que tiene miedo a la muerte pero la afronta y la supera (al margen de ganar o perder), es merecedora de reconocimiento, y exige el reconocimiento de las otras autoconciencias. Valcárcel lo sustenta así: «El punto de partida es que la autoconciencia sólo lo es verdaderamente si se la reconoce y que únicamente puede ser reconocida por otra autoconciencia que está fuera de la primera. Se abre así en Hegel la posibilidad de una ética intersubjetiva entre autoconciencias». (Valcárcel, 2010, p. 157).

3 Esta conciencia es propia de los animales.

2. La dialéctica del amo y del esclavo, sus repercusiones en las relaciones de poder, y, la aparición de la autoconsciencia racional y libre mediante el trabajo: momento abstracto de la ética en la *Fenomenología del espíritu*

2.1 El movimiento dialéctico

Según Vásquez: «La dialéctica es el proceso mismo de la realidad. No es una teoría del pensamiento, sino que la estructura misma de la realidad es dialéctica, es decir, contiene un elemento negativo o negador de lo dado». (Vásquez, 1992, p. 16). Según Vásquez Hegel se limita a describir el proceso dialéctico que ha tenido que recorrer la realidad para llegar a ser lo que ella es y para llegar a comprender la realidad se requiere de síntesis de opuestos, de esta manera la dialéctica es para el pensamiento filosófico de Hegel, el método en el que el pensamiento del ser se antepone al pensamiento del no ser, o, viceversa. Ahora bien, el método dialéctico en Hegel se muestra como fundamental, pues para Hegel el movimiento dialéctico es propio de la conciencia, y de la naturaleza del pensamiento. Al reflexionar sobre la dialéctica hegeliana Abbagnano afirma:

La dialéctica de Hegel es síntesis de opuestos y es la propia naturaleza del pensamiento, puesto que es la resolución de las contradicciones en las que permanece enzarzada la realidad finita que como tal es objeto del intelecto. La dialéctica consiste, pues:

3. En el planteamiento de un concepto “abstracto y limitado”.
4. En la supresión de este concepto con algo “finito” y en el paso a su opuesto.
5. En la síntesis de las dos determinaciones precedentes, síntesis que conserva “lo que hay de afirmativo en su solución y en su transferencia”.

Hegel llama a estos tres momentos, respectivamente, momento intelectual, momento dialéctico y momento especulativo o positivo racional. (Abbagnano, 1971, p. 20)

A propósito de la definición de Abbagnano, cuando Hegel quiere ejemplificar la dialéctica en *Fenomenología del espíritu*, lo realiza así: «El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquel es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de esta en vez de aquella». (Hegel, 2012, p. 8). De esta manera la dialéctica⁴ es para la filosofía de Hegel el instrumento que posibilita una explicación del mundo, pues negando la negación se está consiguiendo una reconciliación. Para Hegel la dialéctica transita los caminos del escepticismo y la desesperación, sin embargo, es el término alemán *Aufhebung* el que mejor permite la comprensión de la tarea que realiza la dialéctica de Hegel, pues *Aufhebung* tiene que ver con un suprimir que mantiene lo suprimido, algo así como una negación que conserva. Dicho esto es preciso revisar la forma en que Hegel muestra a la dialéctica: «Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia». (Hegel, 2012, p. 58). Según Hyppolite: «En esta definición, Hegel asimila la experiencia que hace la conciencia a una dialéctica, pero, a la inversa, nos hace comprender cómo la dialéctica, principalmente en la *Fenomenología*, es propiamente una experiencia». (Hyppolite, 1974, p. 25).

La experiencia es definitivamente la mediación dialéctica en la que la conciencia se rectifica con su objeto y este en contacto con la conciencia; en ese orden de ideas la dialéctica permite la aparición de la ciencia de la experiencia de la conciencia, lo que aún no se

4 La formulación de la dialéctica Hegeliana es: *i.* posición, *ii.* negación de la posición, y, *iii.* negación de la negación que es el momento de la reconciliación.

ha manifestado es el cómo. La respuesta al cómo puede mostrarse de la siguiente manera: cuando la conciencia reflexiona tiene dos objetos, el primero se toma a sí mismo por objeto, y el segundo es la reflexión que de ese objeto se hace, en la relación dialéctica el primer objeto cambia, pues el objeto al descender a la conciencia se convierte en nuevo objeto, por medio del cual surge también una nueva figura de conciencia, para la cual la esencia es ahora algo distinto de lo que era antes, pues ese objeto es a la vez él mismo y su otro⁵. Para la *Fenomenología del espíritu*, hablar de verdad o realidad absoluta requiere de la conciencia, pues para Hegel la verdad es la esencia depurada de lo que se muestra a la conciencia, para obtener ese momento se hace necesario llegar a un punto en el que la cosa que aparece es ya la cosa misma. Hegel lo muestra en *Fenomenología del espíritu* así:

Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en el que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño que es solamente para ella y es como otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo. (Hegel, 2012, p. 60).

En relación a la *autoconciencia* se mencionó que esta solo es tal, cuando es reconocida por otra *autoconciencia*, sin embargo, para cada una de las autoconciencias no existe otra fuera de ella misma, es decir, cada autoconciencia se muestra como la que debe ser reconocida por la otra. Además de esto, la autoconciencia que ha mostrado su negación a la naturaleza, poniendo en juego en aras del reconocimiento su propia vida, pretende que la otra conciencia la reconozca como autoconciencia. Para Hegel: «[...] el

5 Esta formulación dialéctica no puede entenderse como una especie de cosificación del yo, sino que debe entenderse como la expresión de lo que significa ser consciente: saber de sí mismo, distinguirse de sí mismo e identificarse simultáneamente.

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 a 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». (Hegel, 2012, p. 116).

2.2 La dialéctica del amo y el esclavo y sus repercusiones en las relaciones de poder

El encuentro de las dos autoconciencias implica una lucha a muerte, que quiere obtener como resultado el reconocimiento de una autoconciencia ante la otra como superior. La lucha por el reconocimiento se resuelve así: una de las dos conciencias teme morir y al temer morir se hunde en lo natural, podría decirse que se animaliza. La otra conciencia, la que no le teme a la muerte, muestra que el deseo de reconocimiento es mayor que su miedo a morir. A partir del deseo de reconocimiento surge entre los hombres una diferencia clara: el vencedor ha arriesgado su vida para ser reconocido como autoconciencia independiente; el vencido ha perdido la independencia para conservar la vida. Ello constituye al primero en amo y al segundo en esclavo. Es preciso señalar que la visión del hombre y la sociedad en Hegel se fundamentan en la interacción de estas dos figuras. El hombre además de ser hombre o es amo, o es esclavo y la sociedad podrá ser autónoma (amo), o dependiente (esclavo). Para el hombre o para la sociedad, el amo es el que arriesga la vida y por ello es autoconciencia. El esclavo es aquel que privilegia la vida a la autoconciencia, no es propiamente una autoconciencia, por lo menos en un primer momento, aunque en definitiva lo sea. Joachim Ritter (1989), al referirse a la dialéctica del amo y del esclavo estipula que esta:

[...] no parece diferir mucho de lo que antes Hegel había llamado, utilizando ejemplos morales, una ley de la naturaleza. Cuando Hegel concibe dos conciencias sólo es capaz de pensar que necesariamente están enfrentadas

y que una tratará de eliminar a la otra o sojuzgarla. La guerra es entonces la situación natural de las autoconciencias. El señor y el siervo, iguales al principio de la situación se ven arrastrados a un enfrentamiento inevitable: arriesgan la vida. El señor al arriesgarla, la gana y gana también la del otro al que niega entonces como autoconciencia. El esclavo, que no la pierde, malogra, por su cobardía o debilidad, su derecho. (Ritter, 1989, p. 150).

Ritter muestra una posición dialéctica en relación al amo y al esclavo, basándose en el movimiento dialéctico trazado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* que se muestra así: en un primer momento las conciencias se enfrentan en busca de reconocimiento, luego el amo niega al esclavo, y por último el esclavo mediante la razón cobra conciencia de su inalienable libertad. Explicitar el movimiento dialéctico es en este momento fundamental. La primera parte de la dialéctica del amo y el esclavo, tiene que ver con la búsqueda de reconocimiento por parte de las conciencias, una de ellas pondrá en riesgo su vida y obviamente podrá perderla, pero si la conserva obtendrá como resultado la libertad y el reconocimiento por parte de la otra; la otra conciencia que no puso en riesgo su vida, evidentemente la conservará, pero se moverá sólo en plano del apetito biológico que es similar al de los animales. Ahora bien, según Hegel (2012): «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». (Hegel, 2012, p. 116).

La segunda parte del movimiento dialéctico tiene que ver con la aparición del amo y del esclavo, el amo, a partir del reconocimiento de autoconciencia, lleva a cabo una mediación con el esclavo a partir del trabajo, el esclavo no sólo trabaja para el amo, sino que también se convierte en el medio por el cual el amo se relaciona con la naturaleza, creando lo que Hegel denomina una conciencia independiente, Para Hegel: «La verdad de la conciencia independiente es, por lo tanto, la conciencia servi». (Hegel, 2012, p. 119). De esta manera según Hegel la autoconciencia no puede evolucionar, porque tiene inmediatamente lo vivo a su disposición. Por eso para Hegel, todo

el desarrollo histórico se va a dar a partir del esclavo y no del amo, pues para Hegel (2012), la conciencia del esclavo:

[...] 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 a la muerte, del señor absoluto. (Hegel, 2012, p. 119).

Es decir, el esclavo a pesar de su inmersión en el mundo de la vida, ha sentido miedo de la muerte por parte del amo y ha encontrado (el esclavo) su propia autoconciencia a partir del temor, temor a la muerte, según Hegel la muerte es el amo absoluto, y el temor del esclavo no se dirige al amo sino a la muerte. El trabajo es la máxima expresión del ser para otro, en tanto que el señor no tiene que trabajar y el siervo sí. El siervo al trabajar para el señor se aliena, sin embargo, el trabajo le permite al siervo reconocerse a sí mismo en el mundo, y el amo que no trabaja no puede reconocerse en el mundo. Las repercusiones de la dialéctica del amo y el esclavo en la cultura occidental se muestran por doquier, ejemplos de una teoría del poder en las relaciones interpersonales se pueden evidenciar en distintos lugares: uno de esos lugares son las relaciones sentimentales, en donde existe un amo que no teme que su pareja lo abandone, y en donde existe un esclavo que teme ser abandonado por su pareja; en las relaciones laborales en donde el patrón se erige como amo y no teme que sus empleados renuncien ante su dominio, y los empleados que se sienten esclavos y temen a que su patrón los despidan. En las relaciones académicas en las que el profesor se siente amo y no teme a la sublevación de los estudiantes, y los estudiantes se sienten esclavos del profesor y temen por la mala nota con la que puedan ser castigados. La dialéctica del amo y el esclavo también puede notarse en las relaciones interestatales, en donde un Estado creyéndose amo, estipula dictados para que sean cumplidos por otros Estados, y los otros Estados temiendo represión, a manera de súbditos cumplen los requerimientos del Estado que se erige como

amo. Sin lugar a dudas, esta visión de orden dialéctico ha estado presente en toda la historia de la cultura occidental, en las relaciones personales, políticas, económicas, religiosas y sociales, pero como bien observa Bobbio: «[...] la dialéctica del amo y el esclavo no se queda en el para sí, requiere el momento de la reconciliación, tercer escenario de la dialéctica hegeliana. Quienes se quedan en el para sí, o lo hacen por conveniencia, o por desconocimiento de la dialéctica hegeliana». (Bobbio, 1989, p. 403).

2.3 La transformación de la autoconciencia en razón, consecuencia de la disolución de las relaciones de poder de la dialéctica del amo y el esclavo a partir del trabajo

La tercera parte del movimiento dialéctico, permite que el esclavo cobre conciencia de su libertad, pues el esclavo al verse obligado a trabajar consigue frenar su apetito, pero con ello al mismo tiempo le va dando a la naturaleza, a lo otro, la forma de la autoconciencia. Cuando el esclavo piensa en lo otro consigue formar su autoconciencia, su ser para sí, porque finalmente se encuentra, a través de lo otro. Por esta razón la historia es la historia del esclavo Kojève, lo afirma así:

La conciencia del Amo es doble: sigue siendo aún la de *Begierde* (inmediata), es también reconocida por el esclavo (mediato). ¿Por qué sigue siendo *Begierde*? Porque la lucha de la vida o muerte se compromete a propósito de un objeto natural: un alimento, una mujer, que el otro debe reconocer como mi propiedad. Así el objeto es transformado en *Besitz*, el hombre lucha por afirmar su posesión. [...] El amo no es el hombre verdadero, no es sino una etapa. Es un obstáculo, no será jamás satisfecho por el reconocimiento, pues sólo los esclavos lo reconocen. Es el esclavo quien devendrá hombre histórico, hombre verdadero. (Kojève, 1947, p. 61).

Es preciso mostrar cómo la tercera parte de la dialéctica, señala como solo en el otro está la verdad de uno mismo, como solo en el esclavo está la verdad del amo, y de la misma manera que el esclavo se libera tomando conciencia de la necesidad que de él tiene

su señor, permitiendo la aparición del pensamiento yo soy libre. La autoconciencia que se reconoce como libre dejó de ser autoconciencia y se convirtió en razón, el dominio ejercido por el amo en la dialéctica del amo y el esclavo se rompió, y tal ruptura le permitió a la autoconciencia entenderse como libre y convertirse en autoconciencia racional, el escenario ético tiene una nueva comprensión, cuando gracias al trabajo la conciencia del esclavo rompe la ética del dominio y el poder de la dialéctica del amo y el esclavo, y se convierte en una autoconciencia racional y libre, abriéndose un escenario de ética abstracta en la *Fenomenología del espíritu*.

3. La realización de la autoconciencia racional por sí misma: inicio de la eticidad en la *Fenomenología del espíritu*⁶

3.1 De la razón observante a la razón autoconsciente

Como se ha mencionado desde el inicio del texto es menester para Hegel, mostrarse distante de las manifestaciones filosóficas que redujeron su quehacer a ubicar a la conciencia como un saber de un otro, es decir, Hegel centra su crítica en la visión idealista de la conciencia que se sustentó en la razón práctica de Kant⁷,

6 La tercera parte de la *Fenomenología del espíritu*, tiene que ver con la *Razón*, en este apartado Hegel muestra cómo en la historia del mundo occidental el primer tipo de razón que existió fue la razón observante, luego muestra la forma en que esta realiza un tránsito hacia la *razón autoconsciente*, que desembocará en el *Espíritu*. J. Hyppolite (1974) en: *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu*, muestra cómo Hegel en el apartado de: *La realización de la autoconciencia racional por sí misma*, ubica varios elementos relacionados con la literatura y la filosofía, entre los autores y personajes a los que hace mención se destacan: *El Fausto* y el *Werther* de Goethe, en el *Kraftgémie* del *Sturm und Drang* (El placer y la necesidad). El Karl Moor de los *Bandidos* de Schiller (la ley del corazón), y el *Don Quijote* de Cervantes (la virtud y el curso del mundo).

7 La razón práctica en Kant, se fundamenta en el uso puro de la razón, es decir, en la facultad que según Kant tiene la razón para establecer razonamientos necesariamente verdaderos al margen de la experiencia, a esa razón Kant la llama: razón pura (*Vernunft*), que es utilizada en la *Crítica de la razón pura*, como aquella que contiene los principios a priori del conocimiento. La razón pura posee dos usos: el uso de la razón especulativa, y el uso de la razón práctica. La perspectiva idealista de la conciencia que se sustentó en la *razón* práctica fue desarrollada específicamente por Fichte.

pues para Hegel existe en esta, una identificación de la cosa con la razón. Para solucionar ese problema Hegel propone un ejercicio dialéctico en el que contrapone la *razón observante*, con la *razón autoconsciente*, de esta manera la dialéctica de la conciencia y de la autoconciencia se repite en el ámbito de la razón, en ese orden de ideas la *razón observante* (conciencia), realiza un tránsito hacia la *razón autoconsciente* (autoconciencia), el tránsito por ese camino constituye el paso que le permite a la razón a través de la experiencia elevarse al espíritu, para poder llegar al verdadero saber de lo que en sí misma es. En el proceso dialéctico se obvia la mediación de conocimientos previos, y en su lugar se utiliza la experiencia de la conciencia, el proceso dialéctico permite superar la identidad de la cosa con la razón, y concluir que cosa y razón son independientes, la identidad es ahora una identidad mediada por la *razón consciente* que se reconoce en el producto de su propia actividad, esa identidad mediada permite entender que así como existe un sujeto existe también un objeto, y viceversa, que la conciencia no es un saber de otro, que el objeto es independiente de la autoconciencia, pero es unidad del conocer junto a ella. Hegel lo presenta así:

[...] Por lo tanto, el objeto con que la ésta [conciencia] se relaciona de un modo positivo, es una autoconciencia; este objeto es en la forma de la coseidad, es decir es independiente; pero la autoconciencia tiene la certeza de que este objeto independiente no es algo extraño para ella; sabe, así, que es reconocida en sí por él; la autoconciencia es el espíritu que abriga la certeza de tener la unidad consigo misma en la duplicación de su autoconciencia y en la independencia de ambas. (Hegel, 2012, p. 208).

Es decir, a partir de la dialéctica la *razón observadora* es superada por la *razón consciente* cuando intuye en la independencia del otro la perfecta unidad con ella, la razón consciente debe recorrer el doble movimiento de la *autoconciencia* y pasar de la independencia a la libertad, debe pasar al mundo del nosotros que permite el acceso al reino de la *ética*.

3.2 La dimensión inmediata del movimiento de la conciencia de sí; el reino de la ética

Para Hegel la *razón* debe recorrer el camino de la dialéctica, la *razón* en ese proceso dialéctico no actúa sola, la *razón* requiere de un nosotros, un nosotros en el que según Hegel (2012) existe una: «[...] autoconciencia reconocida que tiene la certeza de sí misma en la otra autoconciencia libre y que tiene precisamente en ella su verdad [...], se abre en este concepto el reino de la *ética*». (Hegel 2012, p. 209). Lo que se nota es que en la *Fenomenología del espíritu*, el individuo solo se realiza como parte de un mundo, evidentemente, el individuo hace parte del mundo sin dejar de ser para sí, pero requiere del mundo, este no será el mundo natural o físico propio de la *razón observadora*, el mundo de la *razón consciente* es el mundo humano, el mundo de la ética en el que se muestra un vínculo necesario entre el individuo y la comunidad, un vínculo que le permite a los seres humanos reconocerse en un pueblo. Hegel lo sustenta de la siguiente manera: «En la vida de un pueblo es donde, de hecho, encuentra su realidad [Realität] consumada el concepto de la realización de la razón consciente de sí, [...]». (Hegel, 2012, p. 209).

La *razón consciente de sí* necesita reconocerse en el espíritu que se manifiesta en las costumbres y leyes de un pueblo, para Hegel: «De ahí que los hombres más sabios de la antigüedad hayan formulado la máxima de que la sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo a las costumbres de su pueblo». (Hegel 2012, p. 211). Del ejemplo dado por los griegos Hegel va a presentar que la felicidad de un individuo consiste en estar dentro de la substancia ética universal e identificarse con el espíritu de un pueblo. Hegel lo sustenta así:

El trabajo del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y sólo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajo de los otros. Así como el individuo lleva ya a cabo en su trabajo singular, inconscientemente, un trabajo universal, lleva a cabo, a su vez, el trabajo universal como un objeto

consciente; el todo se convierte en obra suya como totalidad, obra a lo que se sacrifica y precisamente así se recobra a sí mismo desde esta totalidad. No hay aquí nada que no sea recíproco, nada en que la independencia del individuo no cobre su significación positiva del ser para sí en la negación de sí mismo. (Hegel, 2012, p. 210).

El trabajo trae consigo la idea de una unidad del ser para sí y del ser para otro, ese elemento de unidad está ligado a las costumbres y a las leyes de un pueblo, las leyes expresan lo que cada individuo singular es y hace, y el individuo reconoce en las leyes la objetividad del espíritu universal. Hegel menciona al respecto que «Por tanto, solamente en el espíritu universal, tiene cada uno la certeza de sí mismo, o sea la certeza de no encontrar en la realidad que es más que así mismo, es tan cierto de los otros como de sí». (Hegel, 2012, p. 210), para Hegel la verdad de la razón se encuentra en el espíritu universal que se manifiesta en mí y en los otros, es decir, en el pueblo, y, la verdad de la razón se realiza en un pueblo libre, en el que el individuo encuentra y alcanza su destino, convertirse en razón autoconsciente que emprende una búsqueda de la felicidad en función de su relación con el mundo.

3.3 De la razón legisladora a la razón que examina leyes

Para la *Fenomenología del espíritu* las leyes no son mandamientos arbitrarios de una conciencia individual, la ley para Hegel es: «[...] la absoluta voluntad para todos que tiene la forma del ser inmediato. Este puro querer no es tampoco un precepto que solamente deba ser, sino que es y vale; es el yo universal de la categoría, que es de un modo inmediato la realidad, y el mundo es solamente esta realidad». (Hegel, 2012, p. 253). Puede notarse claramente la forma en que Hegel realiza una crítica a la visión ética de Kant, específicamente a la pretensión de tener una pauta de la ley que tenga la posibilidad de formular leyes, y de expresar lo que es bueno y justo, es decir, a la necesidad de tener una *razón legisladora*, o el imperativo categórico de la *Metafísica de las costumbres*. Para Hegel la perspectiva ética de

Kant se enfrenta a una contradicción: ninguna ley puede establecerse de modo inmediato, porque su contenido depende de condiciones contingentes. La *razón legisladora* se ve obligada a renunciar a su pretensión de establecer leyes de contenido material universal, la única universalidad que puede asignar una ley es la formal, de esta manera la razón deja de ser *legisladora* para convertirse en una *razón examinadora* de leyes que ya están dadas en la conciencia. La misión de la razón es acoger las leyes y ver si están de acuerdo con la universalidad de la conciencia. Para Hegel: «las leyes son pensamientos de su propia conciencia absoluta, pensamientos que ella misma tiene de un modo inmediato». (Hegel, 2012, p. 253-254). En ese orden de ideas las leyes forman parte de la conciencia en cuanto la conciencia forma parte de un hábito ético universal, y la disposición ética consiste en atenerse a las leyes, la conciencia no puede ir más allá de sí misma, la conciencia tampoco debe buscar suelo debajo de su propio suelo. Para Hegel: «La autoconciencia es, asimismo, un comportamiento simple y claro hacia ellas. Son y nada más: esto es lo que constituye la conciencia de su relación». (Hegel, 2012, p. 254).

A manera de conclusión

La fenomenología del espíritu muestra claramente una concepción ética desarrollada desde el espíritu subjetivo, tal concepción atisba que los hombres deben ser reconocidos como titulares de los mismos derechos y se fundamenta en una perspectiva dialéctica que se inicia con el paso de la conciencia natural a la conciencia filosófica, que permite la aparición de la autoconciencia. La autoconciencia tiene la capacidad de reconocerse a sí misma y de reconocer lo que le está sucediendo, por ello la autoconciencia comprende que la verdad del objeto solo puede estar en ella misma. Si la verdad está en la conciencia, la fenomenología debe ser entendida como la ciencia de la experiencia de la conciencia, y la dialéctica como una mediación entre la conciencia y el objeto. Ahora bien, la autoconciencia que se reconoce a sí misma y a los objetos

presentes en el mundo, requiere y exige ser reconocida, y solo podrá ser reconocida por otras autoconciencias, de esta manera se abre en la *Fenomenología del espíritu* una dialéctica de mutuo reconocimiento entre autoconciencias, presentándose un escenario ético de relaciones intersubjetivas, de esta manera la autoconciencia se introduce en el mundo de las relaciones humanas, en el mundo intersubjetivo, y dejó de ser un yo para convertirse en un nosotros, ese nosotros requiere de un claro proceso de regulación, y es allí donde aparece la dialéctica del amo y el esclavo como forma de regulación ética.

La dialéctica del amo y el esclavo se cimienta en el movimiento dialéctico y este posibilita una explicación del mundo, tal explicación se fundamenta en la negación y la reconciliación, de esta manera el movimiento dialéctico le exige comprender a la autoconciencia, que ella es tal, solo cuando es reconocida por otra autoconciencia, entre las autoconciencias se desarrolla un deseo de ser reconocida por la otra como verdadera autoconciencia, surgiendo una dialéctica del amo y del esclavo, que regula relaciones intersubjetivas a partir de una teoría del dominio y el poder, que se muestra transversal desde las relaciones personales hasta las relaciones de orden interestatal. Sin embargo, es con la transformación de la autoconciencia en razón que el escenario ético tiene una nueva comprensión, cuando gracias al trabajo la conciencia del esclavo rompe la ética del dominio y el poder, y se convierte en una autoconciencia racional y libre, abriéndose un escenario de ética abstracta en la *Fenomenología del espíritu*.

Con la aparición de la razón autoconsciente, la razón transita a partir de la experiencia un camino que le permite elevarse al espíritu, superando la razón observadora, una razón individual, formal, a priori y racional, a la manera de Kant, por una razón autoconsciente que se inserta en el mundo del nosotros, en el que la razón autoconsciente tiene acceso a la libertad, al reino de la ética y al mundo humano, y es en el mundo de las relaciones humanas donde la razón autoconsciente vive la ética de manera concreta en las leyes de un pueblo. Ahora bien,

es en la eticidad cuando la razón autoconsciente se reconoce como verdaderamente libre en las leyes universales establecidas por un Estado, y a partir de esas leyes se establece una relación concomitante de reconocimiento entre las distintas razones autoconscientes. De esta manera puede notarse cómo el *espíritu subjetivo* recorrió un camino que le permite la aparición del *espíritu objetivo*, el inicio de la ética se dio en la *Fenomenología del espíritu*, pero requiere consolidarse en los *Fundamentos de la filosofía del derecho*.

Referencias bibliográficas

- Abbagnano, N. (1971). Cuatro conceptos de dialéctica. En: *La evolución de la dialéctica*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- Bobbio, N. (1989). Hegel y el iusnaturalismo. En: *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Edición: Amengual, G. Madrid: Centro de Estudios constitucionales.
- Hegel, G. W. F. (2012). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1993). *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid: Libertarias/Prodhufi.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Península
- Kojève, A. (1947). *La dialéctica del amo y del esclavo*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Peperzak, A. (1989). Los fundamentos de la ética según Hegel. En: *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Edición: Amengual, G. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Ritter, J. (1989). *Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética Kantiana*. Edición: Amengual, G. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Rossi, P. (1971). La dialéctica hegeliana. En: *La evolución de la dialéctica*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- Valcárcel, A. (2010). *Hegel y la ética. Sobre la superación de la "mera moral"*. Madrid: Anthropos.
- Vásquez, E. (1992). *Dialéctica y derecho en Hegel*. Caracas: Monte Ávila Editores.