

(DE: FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU, HEGEL)

I. LA CERTEZA SENSIBLE O EL ESTO
Y LA SUPOSICIÓN

EL SABER, que es ante todo o de modo inmediato nuestro objeto, no puede ser sino aquello que es él mismo saber inmediato, *saber de lo inmediato o de lo que es*. Debemos mantener aquí un comportamiento igualmente *inmediato* o *receptivo*, es decir, no alterar nada en este saber tal y como se nos ofrece y mantener la aprehensión completamente aparte de la concepción.

El contenido concreto de la *certeza sensible* hace que ésta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita a la que no es posible encontrar límite si vamos más allá en el espacio y en el tiempo en que se despliega, como si tomásemos un fragmento de esta plenitud y penetrásemos en él mediante la división. Este conocimiento se manifiesta, además, como *el más verdadero*, pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud. Pero, de hecho, esta *certeza* se muestra ante sí misma como la *verdad* más abstracta y *más pobre*. Lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que *es*; y su verdad contiene solamente el *ser* de la cosa. La conciencia, por su parte, es en esta *certeza* solamente como puro *yo*, y yo soy en ella solamente como puro *éste* y el objeto, asimismo, como puro *esto*. Yo, *éste*, no estoy cierto de *esta* cosa porque me haya desarrollado aquí como conciencia y haya puesto en marcha el pensamiento de diversos modos. Ni tampoco porque la *cosa* de que estoy cierto sea en ella misma, atendiendo a multitud de diversas cualidades, una relación plena de riqueza o un múltiple comportamiento con respecto a otras. Nada de esto interesa a la verdad de la *certeza sensible*; ni el *yo* ni la *cosa* tienen aquí la significación de una mediación múltiple; el *yo* no significa un representarse o un pensar múltiple, ni la *cosa* tiene la significación de múltiples cualidades, sino que la *cosa* es, y es solamente porque es; ella

es: he ahí lo esencial para el saber sensible, y este puro *ser* o esta inmediatez simple constituye la *verdad* de la cosa. Y asimismo la certeza, como *relación*, es una pura *relación inmediata*: la conciencia es *yo* y nada más, un puro *éste*; el singular sabe un puro esto o lo *singular*.

Pero, si nos fijamos atentamente, vemos que en el *puro ser*, que constituye la esencia de esta certeza y que ésta enuncia como su verdad, se halla en juego mucho más. Una certeza sensible real no es solamente esta pura inmediatez, sino un *ejemplo* de ella. Entre las innumerables diferencias que aquí se presentan encontramos en todos los casos la distinción fundamental, a saber: la de que en esta certeza quedan en seguida fuera del puro ser los dos *estos* mencionados, el *éste* como *yo* y el *esto* como *objeto*. Y si *nosotros* reflexionamos acerca de esta diferencia, vemos que ni el uno ni lo otro son en la certeza sensible solamente como algo *inmediato*, sino, al mismo tiempo, como algo *mediado*; *yo* tengo la certeza *por medio* de un otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es en la certeza *por medio* de un otro, que es precisamente el *yo*.

[I. *El objeto de esta certeza*]

Esta diferencia entre la esencia y el ejemplo, entre la inmediatez y la mediación, no la establecemos solamente nosotros, sino que la encontramos en la certeza sensible misma, y debemos acogerla en la forma como está en ella y no tal y como nosotros acabamos de determinarla. En ella, lo uno está puesto como lo que es de un modo simple e inmediato o como la esencia, es *el objeto*; en cambio, lo otro lo está como lo no esencial y mediado, que es allí no *en sí*, sino por medio de un otro, el *yo*, *un saber* que sólo sabe el objeto porque *él* es y que puede ser o no ser. Pero el objeto *es*, es lo verdadero y la esencia; es indiferente a ser sabido o no; y permanece aunque no sea sabido; en cambio, el saber no es si el objeto no es.

Deberá, pues, considerarse el objeto para ver si es, en realidad, en la certeza sensible misma, una esencia como la que pretende ser; si este su concepto de ser esencia corresponde al modo como se halla presente en dicha certeza. Para lo

cual no debemos pararnos a reflexionar y meditar sobre lo que en verdad pueda ser, sino considerarlo solamente tal y como la certeza sensible lo tiene en ella.

Hay que preguntarle, por tanto, a *ella* misma: *¿qué es el esto?* Si lo tomamos bajo la doble figura de su ser como el *ahora* y el *aquí*, la dialéctica que lleva en él cobrará una forma tan inteligible como el esto mismo. A la pregunta de *¿qué es el ahora?* contestaremos, pues, por ejemplo: *el ahora es la noche*. Para examinar la verdad de esta certeza sensible, bastará un simple intento. Escribiremos esta verdad; una verdad nada pierde con ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco con ser conservada. Pero si *ahora, este mediodía* revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía.

El ahora que es la noche se *conserva*, es decir, se le trata como aquello por lo que se hace pasar, como algo *que es*; pero se muestra más bien como un algo que no es. El *ahora* mismo se mantiene, sin duda, pero como algo que no es noche; y asimismo se mantiene con respecto al día que ahora es como algo que no es tampoco día o como un algo *negativo* en general. Por tanto, este ahora que se mantiene no es algo inmediato, sino algo mediado, pues es determinado como algo que permanece y se mantiene *por el hecho* de que un otro, a saber, el día y la noche, no es. Lo que no impide que siga siendo, tan simplemente como antes, el *ahora* y que sea, en esta simplicidad, indiferente hacia lo que sigue sucediendo en torno a él; del mismo modo que la noche y el día no son su ser, tampoco él es día ni noche; no le afecta para nada este su ser otro. A este algo simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un *no esto* al que es también indiferente el ser esto o aquello, lo llamamos un *universal*; lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible.

Como un universal *enunciamos* también lo sensible; lo que decimos es: *esto*, es decir, el *esto universal*, o: *ello es*, es decir, el *ser en general*. Claro está que no *nos representamos* el esto universal o el ser en general, pero enunciamos lo universal; o bien no nos expresamos sencillamente tal como lo suponemos en esta certeza sensible. Pero, como advertimos, el lenguaje es lo más verdadero; nosotros mismos refutamos inmediatamente en él nuestra suposición, y como lo univer-

sal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa este algo verdadero, no es en modo alguno posible decir nunca un ser sensible que nosotros *suponemos*.

Y lo mismo ocurrirá con la otra forma del esto, con *el aquí*. *El aquí* es, por ejemplo, *el árbol*. Pero si doy la vuelta, esta verdad desaparece y se trueca en lo contrario: *el aquí no es un árbol*, sino que es *una casa*. *El aquí* mismo no desaparece, sino que es permanentemente en la desaparición de la casa, del árbol, etc., indiferente al hecho de ser casa, árbol, etc. El *esto* se revela, de nuevo, pues, como una *simplicidad mediada* o como *universalidad*.

Esta certeza sensible, al mostrar en ella misma lo universal como la verdad de su objeto, permanece, por tanto, el *ser puro* como su esencia, pero no como algo inmediato, sino [como] algo a lo que es esencial la negación y la mediación y, por consiguiente, no como lo que nosotros *suponemos* como el *ser*, sino como el *ser determinado* como la abstracción o lo universal puro; y nuestra suposición, para la que lo verdadero de la certeza sensible no es lo universal es lo único que queda frente a ese ahora y aquí vacíos o indiferentes.

Si comparamos la relación en que primeramente surgían el *saber* y el *objeto* con la relación bajo la que se presentan en este resultado, los términos se invierten. El objeto, que debiera ser lo esencial, pasa a ser ahora lo no esencial de la certeza sensible, pues lo universal en que se ha convertido no es ya tal y como el objeto debiera ser esencial para ella, sino que ahora se hace presente en lo contrario, es decir, en el saber, que antes era lo no esencial. Su verdad está en el objeto como *mi* objeto o en la *suposición*; es porque *yo sé* de él. Por tanto, la certeza sensible, aunque haya sido desalojada del objeto, no por ello ha sido superada, sino que se ha limitado a replegarse en el yo; y queda por ver todavía lo que la experiencia nos indica acerca de ésta su realidad.

[2. *El sujeto de esta certeza*]

La fuerza de su verdad reside ahora, pues, en el yo, en la inmediatez de mi vista, de mi oído, etc.; la desaparición del ahora y el aquí singulares que nosotros

suponemos se evita porque yo los tengo. El *ahora es día* porque yo lo veo; el *aquí es un árbol* por lo mismo. Pero la certeza sensible en esta relación experimenta en sí misma la misma dialéctica que en la relación anterior. Yo, *éste*, veo el árbol y afirmo *el árbol como el aquí*; pero *otro yo* ve la casa y afirma que el *aquí* no es un árbol, sino que es la casa. Ambas verdades encierran el mismo título de legitimidad, que es el carácter inmediato del ver y la seguridad y la aseveración de ambas en cuanto a su saber; pero una de ellas desaparece en la otra.

Lo que aquí no desaparece es el yo, en cuanto *universal*, cuyo ver no es un ver del árbol ni de esta casa, sino un simple ver mediado por la negación de esta casa, etc., y que en ello se mantiene igualmente simple e indiferente ante lo que en torno a ella sucede, ante la casa o el árbol. El yo sólo es universal, como *ahora, aquí o éste*, en general; cierto es que lo que supongo es un *yo singular*, pero del mismo modo que no podemos decir lo que suponemos en el *aquí* y el *ahora*, no podemos decir tampoco lo que suponemos en el yo. Al decir *este aquí, este ahora, algo singular, digo todos los estos, los aquí, los ahora, los singulares; y lo mismo*, al decir *yo digo este yo singular*, digo en general, *todos los yo*; cada uno de ellos es lo que digo: yo, *este yo singular*. Y cuando se exige de la ciencia como su piedra de toque a la que sencillamente no podría hacer frente, que deduzca, construya o descubra *a priori*, o como ello quiera expresarse, una llamada *esta cosa o un este hombre*, sería obligado que quienes tal exigen *dijeran* qué *esta cosa* o qué *este yo* suponen; pero decir esto es imposible.

[3. *La experiencia de esta certeza*]

La certeza sensible experimenta, pues, que su esencia no está ni en el objeto ni en el yo y que la inmediatez no es la inmediatez del uno ni la del otro, pues en ambos lo que supongo es más bien algo inesencial, y el objeto y el yo son lo universal en lo que no permanece o es aquel *ahora* y *aquí* y aquel yo que yo supongo. Por donde llegamos al resultado de poner la *totalidad* de la certeza sensible misma como su *esencia*, y no ya sólo un momento de ella, como sucedía en los dos casos anteriores, en que su realidad debía ser primeramente el objeto con-

trapuesto al yo y luego el yo. Así, pues, sólo es la certeza sensible misma en su *totalidad* la que se mantiene en ella como *inmediatez*, excluyendo así de ella toda la contraposición que en lo anterior se encontraba.

Por consiguiente, a esta inmediatez pura no interesa ya para nada el ser otro del aquí como árbol que se toma en un aquí que es un no-árbol, el ser otro del ahora como día que se toma en un ahora que es noche u otro yo para el que un otro es objeto. Su verdad se mantiene como una relación que permanece igual a sí misma que no establece entre el yo y el objeto diferencia alguna con respecto a lo esencial y lo no esencial y en la que, por tanto, no puede tampoco deslizarse ninguna diferencia. Yo, éste, afirmo por consiguiente el aquí como árbol y no me vuelvo, evitando con ello que el aquí se convierta para mí en un no-árbol; ni me entero tampoco de que otro yo ve el aquí como no-árbol o de que yo mismo tomo en otra situación el aquí como no-árbol o el ahora como no-día, sino que yo soy puro intuir; yo, para mí, me mantengo en que el ahora es día o en que el aquí es árbol, y no comparo tampoco entre sí el aquí y el ahora, sino que me mantengo en *una* relación inmediata: el ahora es día.

Y, como, según esto, esta certeza se niega ya a salir de sí cuando llamamos su atención hacia un ahora que es noche o hacia un yo para quien es noche, vamos nosotros hacia ella y hacemos que se nos muestre el ahora que se afirma. Y tenemos que dejar que se nos *muestre*, pues la verdad de esta relación inmediata es la verdad de *este* yo, que se circunscribe a un *ahora* o un *aquí*. Si *después* asumiésemos esta verdad o nos mantuviésemos *alejados* de ella, carecería ya de toda significación, pues superaríamos con ello la inmediatez que le es esencial. Debemos, por tanto, colocarnos en el mismo punto del tiempo o del espacio, hacer que se nos muestre, es decir, convertimos en este mismo yo que es el que sabe con certeza. Veamos, pues, cómo está constituido lo inmediato que se nos muestra.

Se muestra el *ahora*, *este ahora*. *Ahora*; cuando se muestra, ya ha dejado de existir; el *ahora* que es es ya otro ahora que el que se muestra y vemos que el ahora consiste precisamente, en cuanto es, en no ser ya. El ahora tal como se nos muestra, es algo que ha *sido*, y ésta es su verdad; no tiene la verdad del ser. Su

verdad consiste, sin embargo, en haber sido. Pero lo que *ha sido no es*, de hecho, *una esencia; no es*, y de lo que se trataba era del ser.

En esta indicación vemos, pues, solamente un movimiento cuya trayectoria es la siguiente: 1º Indico el ahora, que se afirma como lo verdadero, pero lo indico como algo que ha sido o como algo superado, con lo que supero la primera verdad. 2º Ahora, afirmo como la segunda verdad que lo que *ha sido* está superado. 3º Pero lo que ha sido no es; supero lo que ha sido o el ser superado, o sea la segunda verdad, negando con ello la negación del ahora y retornando así a la primera afirmación: el ahora es. El ahora y la indicación del ahora están constituidos, pues, de tal modo que ni el ahora ni la indicación del ahora son algo inmediatamente simple, sino un movimiento que lleva en sí momentos distintos; se pone el *esto*, pero lo que se pone es más bien *un otro* o el esto es superado; y este *ser otro* o superación de lo primero es *nuevamente superado*, a su vez, retornándose así a lo primero. Pero este primero reflejado en sí no es exactamente lo mismo que primeramente era, es decir, algo *inmediato*, sino que es cabalmente *algo reflejado en sí* o algo *simple*, que permanece en el ser otro lo que es: un ahora que es absolutamente muchos ahora; y esto es el verdadero ahora, el ahora como día simple, que lleva en sí muchos ahora, muchas horas; y un tal ahora, una hora, es también muchos minutos, y este ahora es, asimismo, muchos ahora, y así sucesivamente. La *indicación* es, pues, ella misma el movimiento que expresa lo que el ahora es en verdad, es decir, un resultado o una pluralidad de horas compendiada; y la indicación es la experiencia de que el ahora es *universal*.

El aquí indicado que yo retengo es también un *este* aquí que de hecho no es *este* aquí, sino un delante y un detrás, un arriba y un abajo, un a la derecha y a la izquierda. El arriba es, a su vez, también este múltiple ser otro en el arriba, el abajo, etc. El aquí que se trataba de indicar desaparece en otros aquí, pero también éstos, a su vez, desaparecen; lo indicado, retenido y permanente es un *esto negativo*, que sólo es en cuanto que los *aquí* se toman como deben tomarse, pero superándose en ello; es un simple conjunto de muchos aquí. El aquí supuesto sería el punto; pero éste no es, sino que, al indicárselo como lo que es, la indicación no se muestra como un saber inmediato, sino como un movimiento que, par-

tiendo del aquí supuesto, conduce a través de muchos al aquí universal, que es una simple multiplicidad de aquí, lo mismo que el día es una multiplicidad de horas.

Es claro que la dialéctica de la certeza sensible no es sino la simple historia de su movimiento o de su experiencia y, a su vez, la certeza sensible misma no es sino esta historia. La conciencia natural llega, por ello, siempre, por sí misma, a este resultado, lo que en ella es lo verdadero y hace la experiencia de ello; pero en seguida vuelve a olvidarlo y reinicia el movimiento desde el principio. Es, pues, sorprendente que, frente a esta experiencia, se presente como experiencia universal y también como afirmación filosófica y hasta como resultado del escepticismo, el que la realidad o el ser de las cosas exteriores, en cuanto *estos* o cosas sensibles, tiene verdad absoluta para la conciencia. Semejante afirmación no sabe lo que dice, ni sabe que dice cabalmente lo contrario de lo que se propone decir. La verdad del *esto* sensible para la conciencia debe ser experiencia universal, pero resulta que la experiencia universal es más bien lo contrario; toda conciencia supera a su vez una tal verdad, como por ejemplo *el aquí es un árbol* o *el ahora es mediodía*, y expresa lo contrario de ello: *el aquí no es un árbol, sino una casa*; y lo que en esta afirmación, que supera la primera, es a su vez una afirmación semejante de un *esto* sensible lo supera también inmediatamente; y así, en toda certeza sensible sólo se experimenta en verdad lo que hemos visto, es decir, el *esto* precisamente como un *universal*, lo contrario de lo que aquella afirmación asegura que es la experiencia universal. Y, al remitirnos a la experiencia universal, se nos permitirá que nos anticipemos a la consideración de lo práctico. A este respecto, cabe decir a quienes afirman aquella verdad y certeza de la realidad [*Realität*] de los objetos sensibles que debieran volver a la escuela más elemental de la sabiduría, es decir, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, para que empezaran por aprender el misterio del pan y el vino, pues el iniciado en estos misterios no sólo se elevaba a la duda acerca del ser de las cosas sensibles, sino a la desesperación de él, ya que, por una parte, consumaba en ellas su aniquilación, mientras que, por otra parte, las veía aniquilarse a ellas mismas. Tampoco los animales se hallan excluidos de esta sabiduría, sino que, por el contrario, se muestran muy

profundamente iniciados en ella, pues no se detienen ante las cosas sensibles como si fuesen cosas en sí, sino que, desesperando de esta realidad [*Realität*] y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran; y toda la naturaleza celebra, como ellos, estos misterios revelados, que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles.

Sin embargo, también quienes formulan semejante afirmación dicen, con arreglo a las anteriores observaciones, directamente lo contrario de lo que suponen, y este fenómeno es tal vez el que mejor se presta a llevarnos a reflexionar acerca de la naturaleza de la certeza sensible. Hablan de la existencia de los objetos *externos*, que cabe determinar todavía con mayor precisión como cosas *reales*, absolutamente *singulares*, *totalmente personales e individuales*, cada una de las cuales no tiene ya su igual absoluto, y dicen que esa existencia posee certeza y verdad absolutas. Suponen *este* trozo de papel en que escribo, o mejor dicho he escrito, *esto*; pero no dicen lo que suponen. Si realmente quisieran *decir* este trozo de papel que suponen y esto es lo que quieren decir esto es imposible, ya que el esto sensible supuesto es *inasequible* al lenguaje, que pertenece a la conciencia, a lo universal en sí. Por tanto, bajo el intento real de decirlo se desintegraría; quienes comenzaran a describirlo no podrían acabar su descripción, sino que deberían dejarlo a cargo de otros, los cuales tendrían que reconocer ellos mismos, a la postre, que hablaban de una cosa que no es. Suponen, por tanto, indudablemente, *este* trozo de papel, que aquí es completamente otro que el de arriba; pero hablan de "cosas reales, de objetos *externos o sensibles*, de *esencias absolutamente individuales*", etc.; es decir, sólo dicen de ellos lo *universal*; por tanto, lo que se llama lo inexpresable no es sino lo no verdadero, lo no racional, lo simplemente supuesto. Si no decimos de algo sino que es *una cosa real*, un *objeto externo*, no decimos solamente lo más universal de todo, y de este modo enunciamos más bien en su *igualdad* con todo que su diferenciabilidad. Si digo una *cosa singular*, la digo más bien como *totalmente universal*, pues todo es una cosa singular; lo mismo que *esta* cosa es todo lo que se quiera. Y si, más exactamente, se indica *este trozo de papel*, tendremos que *todo* papel es *un* este trozo de papel, y yo he dicho siempre solamente lo universal. Pero, si quiero echar mano del discurso, que tiene

la naturaleza divina de invertir inmediatamente la suposición para convertirla en algo distinto y no dejar, así, que se *exprese en modo alguno en palabras*, puedo *indicar* este trozo de papel, y hago entonces la experiencia de lo que es de hecho la verdad de la certeza sensible: lo indico como *un aquí* que es un aquí de otros aquí o en él mismo un *simple conjunto* de muchos *aquí*; es decir, que es un *universal*; lo tomo tal y como es en verdad y, en vez de saber algo inmediato, *lo percibo*.

II. LA PERCEPCIÓN O LA COSA Y LA ILUSIÓN

LA CERTEZA inmediata no se posesiona de lo verdadero, pues su verdad es lo universal; pero quiere captar el *esto*. La percepción, por el contrario, capta como universal lo que para ella es lo que es. Y siendo la universalidad su principio en general lo son también los momentos que de un modo inmediato se distinguen en ella: el yo es un universal y lo es el objeto. Aquel principio *nace* para nosotros, por lo que nuestro modo de acoger la percepción no es ya un acoger que se manifiesta, como el de la certeza sensible, sino necesario. En el nacimiento del principio han *devenido* al mismo tiempo ambos momentos, que no hacen más que *desdoblarse* en su manifestación; uno de estos momentos es el movimiento de la indicación, el otro el mismo movimiento, pero como algo simple; aquél es la *percepción*, éste el *objeto*. El objeto es, conforme a la esencia, lo mismo que es el movimiento; éste es el despliegue y la distinción de los momentos, aquél la reunión de ellos. Para nosotros o en sí, es lo universal como principio la *esencia* de la percepción y, frente a esta abstracción, los dos términos diferenciados, el que percibe y lo percibido, son lo *no esencial*. Pero, de hecho, por cuanto que ambos son a su vez lo universal o la esencia, ambos son esenciales; pero en cuanto que se relacionan el uno con el otro como contrapuestos, en esta relación solamente el uno puede ser lo esencial, y la diferencia entre lo esencial y lo no esencial tiene que repartirse entre ellos. Lo uno determinado como lo simple, el objeto, es la esencia, a lo que es indiferente el hecho de que sea percibido o no; ahora bien, el percibir como el movimiento es lo inconstante, que puede ser o también no ser, y lo no esencial.

Este objeto debe determinarse ahora con mayor precisión y esta determinación debe desarrollarse brevemente partiendo del resultado obtenido; el desarrollo más detallado no es de este lugar. Como su principio, lo universal, es en su simplicidad algo *mediado*, el objeto debe expresar esto en él como su naturaleza, mostrándose así como *la cosa de múltiples cualidades*. La riqueza del saber sensible pertenece a la percepción, no a la certeza inmediata, en la que, según ya se vio, era solamente algo concomitante; pues solamente la percepción tiene en su esencia la *negación*, la diferencia o la multiplicidad.

[1. *El concepto simple de la cosa*]

El esto se pone, pues, como *no esto* o como *superado y*, por tanto, no como nada, sino como una nada determinada o *una nada de un contenido*, a saber, *del esto*. De este modo, sigue presente aquí lo sensible mismo, pero no como debiera serlo en la certeza inmediata, como lo singular supuesto, sino como universal o como lo que se determinará como *propiedad*. La *superación* presenta su verdadera doble significación, que hemos visto en lo negativo: es al mismo tiempo un *negar* y un *mantener*; la nada, como *nada del esto*, mantiene la inmediatez y es ella misma sensible, pero es una inmediatez universal. Pero el ser es un universal porque tiene en él la mediación o lo negativo; en cuanto *expresa* esto en su inmediatez, es una propiedad *distinta, determinada*. Con ello se ponen al mismo tiempo *muchas* propiedades de éstas, la una negativa de la otra. Al expresarse en la *simplicidad* de lo universal, estas *determinabilidades*, que en rigor sólo son propiedades por otra determinación que ha de añadirse, se relacionan *consigo mismas*, son *indiferentes* las unas con respecto a las otras y cada una de ellas es para sí y libre de las demás. Pero la universalidad simple igual a sí misma es, a su vez, distinta y libre de estas sus determinabilidades; es el puro relacionarse consigo mismo o el médium en que todas estas determinabilidades son, y en el que, por tanto, se *compenetran* en una unidad *simple*, pero sin *entrar en contacto*, pues precisamente por participar de esta universalidad son indiferentes para sí. Este médium universal abstracto, que puede ser llamado la *coseidad* en general o la *esencia*

pura, no es sino el *aquí* y el *ahora*, tal como se ha mostrado, o sea como un *conjunto simple* de muchos; pero estos muchos son ellos mismos, *en su determinabilidad, universales simples*. Esta sal es un *aquí* simple y, al mismo tiempo, múltiple; es blanca y es *también* de sabor salino, y es *también* de forma cúbica, posee *también* determinado peso, etc. Todas estas múltiples propiedades se dan en un simple *aquí*, en el que, por tanto, se compenetran; ninguna de ellas tiene un *aquí* distinto del de otra, sino que cada una de ellas se halla siempre en el mismo *aquí* que las demás; y, al mismo tiempo, sin hallarse separadas por distintos *aquí*, no se afectan las unas a las otras en esta compenetración; lo blanco no afecta o hace cambiar a lo cúbico, ni lo uno a lo otro al sabor salino, etc., sino que, siendo cada una de ellas, a su vez, un simple *relacionarse consigo misma*, deja tranquilas a las otras y sólo se relaciona con ellas por el indiferente *también*. Este también es, por tanto, el mismo puro universal o el médium, la *coseidad* que las reúne.

En esta conexión que así se desprende, sólo se observa y desarrolla, primeramente, el carácter de la universalidad positiva; pero se ofrece, además, otro lado que debe ser tomado también en consideración. En efecto, si las múltiples propiedades determinarlas fuesen sencillamente indiferentes y sólo se refirieran a sí mismas, no serían propiedades *determinadas*; pues sólo lo son en cuanto se *distinguen* y se *relacionan con otras* como contrapuestas. Pero, con arreglo a esta contraposición, no pueden hallarse juntas en la unidad simple de su médium, la cual es tan esencial para ellas como la negación; por tanto, la distinción dentro de esta unidad, en cuanto no es una unidad indiferente, sino excluyente, que niega a otro, cae fuera de este médium simple; por consiguiente, éste no es solamente un *también*, unidad indiferente, sino que es, asimismo, *uno, unidad excluyente*. Lo uno es el *momento de la negación*, en cuanto se relaciona consigo mismo de un modo simple y excluye a otro y aquello que determina a la *coseidad* como cosa. En la cualidad, la negación es, como *determinabilidad*, inmediatamente una con la inmediatez del ser, la que por esta unidad con la negación, es universalidad; pero, como *uno*, se libera de esta unidad con lo contrario y es en y para sí misma.

En el conjunto de estos momentos se consuma la cosa como lo verdadero de la percepción, en la medida en que es necesario desarrollarlo aquí. Es) la

universalidad pasiva indiferente, el *también* de las múltiples propiedades o más bien *materias*,) la negación asimismo como simple o lo *uno*, la exclusión de las propiedades contrapuestas, y) las múltiples *propiedades* mismas, la relación entre los dos primeros momentos, la negación en cuanto se relaciona con el elemento indiferente y se expande en él como una multitud de diferencias, irradiándose el foco de la singularidad en la multiplicidad en el médium de lo subsistente. Por el lado en que estas diferencias pertenecen al médium indiferente, ellas mismas son universales, se relacionan solamente consigo mismas y no se afectan entre sí; en cambio, por el lado en que pertenecen a la unidad negativa, son al mismo tiempo excluyentes; pero esta relación de contraposición va aparejada necesariamente a propiedades alejadas de su *también*. La universalidad sensible o la unidad *inmediata* del ser v de lo negativo sólo es, así, *propiedad* en cuanto que el uno y la universalidad pura se desarrollan partiendo de ella y se distinguen entre sí y aquella universalidad sensible enlaza la una con la otra; sólo esta relación de dicha universalidad con los momentos esenciales puros es la que consume la cosa.

[2. La percepción contradictoria de la cosa]

Así se halla, pues, constituida la cosa de la percepción; y la conciencia, en cuanto esta cosa es su objeto, se determina como conciencia percipiente; sólo tiene que *captar* este objeto y comportarse como pura aprehensión; lo que así obtiene es lo verdadero. Si la conciencia pusiera algo de su parte en esta aprehensión modificaría la verdad con lo que añadiese u omitiese. Siendo el objeto lo verdadero y lo universal lo igual a sí mismo, y la conciencia, en cambio, lo variable y lo no esencial, a ésta puede ocurrirle que aprehenda el objeto de un modo inexacto e incurra en ilusión. El que percibe tiene la conciencia de la posibilidad de la ilusión, pues en la universalidad, que es el principio, el *ser otro* mismo es inmediatamente para él, pero como lo *nulo*, como lo superado. Su criterio de verdad es, por tanto, la *igualdad consigo* mismo y su comportamiento aprehenderse como igual a sí mismo. Siendo la diversidad al mismo tiempo para quien percibe, su comportamiento es un relacionar entre sí los distintos momentos de su aprehensión; sin em-

bargo, si en esta comparación se muestra una desigualdad, no se trata de una no-verdad del objeto, ya que éste es lo igual a sí mismo, sino de una no-verdad de la percepción.

Veamos ahora qué experiencia hace la conciencia en su percibir real. Esta experiencia se contiene ya *para nosotros* en el desarrollo ya dado del objeto y del comportamiento de la conciencia con respecto a él y será solamente el desarrollo de las contradicciones presentes en él. El objeto que yo capto se ofrece como un *puro uno*; mas yo descubro también en él la propiedad que es *universal*, pero que, por serlo, rebasa la singularidad. Por tanto, el primer ser de la esencia objetiva como un uno no era su verdadero ser; y, siendo el *objeto* lo verdadero, la no-verdad cae en mí, y la aprehensión no era acertada. La *universalidad* de la propiedad me obliga a captar la esencia objetiva más bien como una *comunidad* en general. Percibo, además, la propiedad como *determinada*, contrapuesta a otra y que la excluye. Por tanto, no aprehendía acertadamente la esencia objetiva cuando la determinaba como una *comunidad* con otras o como la continuidad, y debo más bien, en gracia a la *determinabilidad* de la propiedad, separar la continuidad y poner aquella esencia como uno excluyente. En el uno separado encuentro muchas propiedades de éstas que no se afectan unas a otras, sino que son indiferentes entre sí; por tanto, no percibía acertadamente el objeto cuando lo aprehendía como *excluyente*, sino que así como antes sólo era continuidad en general, ahora es un médium *común* universal en el que muchas propiedades, como *universalidades* sensibles, son cada una para sí y, como *determinadas*, excluyen a las otras. Pero, aun con esto, lo simple y lo verdadero que yo percibo no es tampoco un médium universal, sino la *propiedad singular* para sí, pero que así no es ni propiedad ni un ser determinado; pues ahora no es en un uno ni tampoco en relación con otros. Pero propiedad sólo lo es en el uno, y determinada solamente en relación con otros. Como este puro relacionarse consigo misma, ya no tiene en sí el carácter de la negatividad, permanece solamente como *ser sensible* en general; y la conciencia para la que ahora hay un ser sensible sólo es un suponer, es decir, ha salido completamente de la percepción y retornado a si misma. Pero el ser sensible y el suponer se forman ellos mismos en la percepción; yo me veo repelido hacia el punto

de partida y arrastrado de nuevo al mismo ciclo, que se supera en cada uno de sus momentos y como totalidad.

La conciencia vuelve, pues, a recorrer necesariamente este ciclo, pero, al mismo tiempo, no lo recorre ya del mismo modo que la primera vez. Ha pasado, en efecto, por la experiencia de que el resultado y lo verdadero del percibir son la disolución de la conciencia o la reflexión dentro de sí misma partiendo de lo verdadero. De este modo se ha determinado para la conciencia cómo se halla esencialmente constituido su percibir, a saber: no es una aprehensión pura y simple, sino que en su *aprehensión* la conciencia, al mismo tiempo, *se refleja dentro de sí*, partiendo de lo verdadero. Este retorno de la conciencia a sí misma, que se *mezcla* de modo inmediato en la pura aprehensión —y que se ha mostrado como algo esencial al percibir—, hace cambiar lo verdadero. La conciencia conoce este lado, al mismo tiempo, como el suyo y lo acoge, con lo cual se mantiene puro, por tanto, el verdadero objeto. Y así, encontramos ahora, como ocurría en la certeza sensible, que se hace presente en el percibir el lado de qua la conciencia se ve de nuevo empujada hacia sí misma, pero, de momento, no en el sentido en que allí acaecía, como si la *verdad* del percibir cayera en ello, sino que conoce más bien lo que cae en ello, es la *no-verdad* allí presente. Ahora bien, a través de este conocimiento la conciencia es, al mismo tiempo, capaz de superar esa no-verdad; distingue su aprehensión de lo verdadero de la no-verdad de su percibir, corrige éste y, en cuanto emprende ella misma esta rectificación, cae en *ella*, evidentemente, la verdad, como verdad del *percibir*. El comportamiento de la conciencia que de aquí en adelante hay que considerar está constituido de tal modo, que ya no percibe simplemente, sino que es, además, consciente de su reflexión dentro de sí y separa esta reflexión de la simple aprehensión misma.

Así, pues, comienzo dándome cuenta de la cosa como *uno* y tengo que retenerla en esta determinación verdadera; si en el movimiento de la percepción se da algo contradictorio con aquella determinación, habrá que reconocerlo como mi reflexión. En la percepción se dan también, ahora, diferentes propiedades, que parecen ser propiedades de la cosa; sin embargo, la cosa es un uno, y tenemos la conciencia de que esa diferencia, con la que ha dejado de ser uno, recae en noso-

tros. Por tanto, esta cosa, de hecho, sólo es blanca puesta ante *nuestros* ojos y es *también*, de sabor salino, en contacto con *nuestra* lengua, y *también* de forma cúbica cuando *nosotros* la tocamos, etc. Toda la diversidad de estos lados no la sacamos de la cosa misma, sino de nosotros; y los lados se presentan diferenciados ante nuestra lengua de un modo completamente distinto que ante nuestros ojos, etc. Somos nosotros, por consiguiente, el médium *universal* en el que esos momentos se separan y son para sí. Por tanto, por el hecho de considerar como nuestra reflexión la determinabilidad de ser médium universal, mantenemos la igualdad de la cosa consigo misma y la verdad de la cosa de ser un uno.

Pero estos *diferentes lados* que la conciencia asume, cada uno para sí, considerados como lados que se encuentran en el médium universal, son *determinados*; lo blanco es sólo por oposición a lo negro, etc., y la cosa es un uno precisamente porque se contrapone a otras. Pero, no excluye de sí a otras en cuanto es un uno, pues el ser uno es el universal relacionarse consigo mismo y por el hecho de ser un uno es más bien igual a todas, sino que las excluye por la *determinabilidad*. Así, pues, las cosas mismas son *determinadas en y para sí*; tienen propiedades mediante las cuales se diferencian de las demás. Y, siendo la *propiedad* la propiedad *propia* de la cosa o una determinabilidad en ella misma, la cosa tiene *varias* propiedades. En efecto, la cosa es, en primer lugar, lo verdadero, es *en sí misma*; y lo que es en ella es en ella misma como su propia esencia, y no en virtud de otras cosas; en segundo lugar, por tanto, las propiedades determinadas no sólo no son en virtud de otras cosas y para éstas, sino que son en ella misma; pero sólo son determinadas propiedades *en ella* en cuanto que son *varias* que se distinguen unas de otras; y, en tercer lugar, en cuanto que son así en la coseidad, son en y para sí e indiferentes las unas respecto a las otras. Es, en verdad, por consiguiente, la cosa misma la que es blanca y *también* cúbica, *también* de sabor salino, etc., o la cosa es el *también* o el médium universal en el que subsisten las múltiples propiedades las unas fuera de las otras, sin tocarse ni superarse; y así captada, la cosa se capta como lo verdadero.

Ahora bien, en este percibir, la conciencia es, al mismo tiempo, consciente de que se refleja *también* dentro de sí misma y de que en el percibir aparece el

momento contrapuesto al *también*. Pero este momento es *unidad* de la cosa consigo misma, que excluye de sí la diferencia; es, por tanto, esta unidad la que la conciencia tiene que asumir, pues la cosa misma es la *subsistencia de múltiples propiedades distintas e independientes*. Por eso decimos de la cosa que es blanca, y *también* cúbica, y también de sabor salino, etc. Pero, *en cuanto* es blanca no es cúbica, y *en cuanto* es cúbica y también blanca, no es de sabor salino, etc. La *unificación* de estas propiedades corresponde solamente a la conciencia, la que, por consiguiente, no debe dejar que caigan como un uno en la cosa. Es para eso para lo que introduce el *en tanto que*, con lo que las separa y mantiene la cosa como el también. En rigor, la conciencia asume el *ser uno* solamente cuando aquello que llamábamos propiedad se representa como *materia libre*. La cosa se eleva de este modo a verdadero *también* al convertirse en una suma de materias y, en vez de ser un uno, pasa a ser solamente la superficie que las implica.

Si ahora volvemos la vista atrás para ver lo que la conciencia asumía antes y lo que asume ahora, lo que antes atribuía a las cosas y ahora se atribuye a sí, resulta que la conciencia hace alternativamente tanto de sí misma como también de la cosa el *uno* puro y sin multiplicidad como un *también* disuelto en materias independientes. La conciencia encuentra, pues, por medio de esta comparación, que no sólo su *captar* lo verdadero tiene en sí la *diversidad de la aprehensión* y del *retorno a sí misma*, sino más bien que lo verdadero mismo, la cosa, se muestra de este doble modo. Se da, así, la experiencia de que la cosa se *presenta para la conciencia* que la aprehende de un determinado modo, pero, *al mismo tiempo*, es fuera del modo como se ofrece y *reflejada en sí* o tiene en sí misma una verdad opuesta.

[3. *El movimiento hacia la universalidad incondicionada y hacia el reino del entendimiento*]

La conciencia ha salido, pues, también de este segundo modo de comportarse en la percepción, que consiste en tomar la cosa como lo verdadero igual a sí mismo, pero tomándose a sí como lo desigual, como lo que retorna a sí partiendo

de la igualdad: ahora, el objeto es para ella todo este movimiento que antes se distribuía entre el objeto y la conciencia. La cosa es un *uno*, reflejado en sí; es *para sí*, pero es también *para otro*; y es tanto un *otro* para sí como ella es para otro. La cosa es, según esto, para sí y también un *uno*, aunque el ser uno contradiga a esta su diversidad; la conciencia debiera, por tanto, asumir de nuevo esta unificación, manteniéndola alejada de la cosa. Debiera, por consiguiente, decir que la cosa, *en tanto* es para sí, no es para otro. Sin embargo, es a la cosa misma a la que corresponde el ser uno, como la conciencia ha experimentado; la cosa se ha reflejado esencialmente en sí. El *también* o la diferencia indiferente cae, evidentemente en la cosa lo mismo que el *ser uno*, pero puesto que se trata de momentos diversos, no caen en la misma cosa, sino en cosas *distintas*; la contradicción, que es en la esencia objetiva en general, se distribuye entre dos objetos. La cosa es, por tanto, indudablemente, en y para sí, igual a sí misma, pero esta unidad consigo misma se ve perturbada por otras cosas; así se mantiene la unidad de la cosa y, al mismo tiempo, el ser otro tanto fuera de ella como fuera de la conciencia.

Ahora bien, aunque la contradicción de la esencia objetiva se distribuya, así, entre distintas cosas, no por ello dejará de darse la diferencia dentro de la cosa singular y separada. Por tanto, las *distintas cosas* son puestas *para sí*, y la pugna cae mutuamente entre ellas de tal modo, que cada cual no se diferencia de sí misma, sino solamente de la otra. Pero cada cosa se determina *ella misma como algo diferente* y tiene en ella la diferencia esencial con respecto a otras, pero al mismo tiempo no de tal modo que esta contraposición se dé en ella misma, sino de modo que es para sí una *determinabilidad simple*, que constituye su carácter *esencial*, que la distingue de otras. Pero, de hecho, puesto que la diversidad se halla en la cosa, es en ella, necesariamente, como diferencia *real* de múltiple constitución. Sin embargo, como la determinabilidad constituye la *esencia* de la cosa, por medio de la cual ésta se distingue de otras y es para sí, tenemos que esta constitución diversa y múltiple es lo *no esencial*. Por tanto, la cosa tiene, evidentemente, en su unidad un *doble en tanto que*, pero con *valores desiguales*, lo que hace que este ser contrapuesto no llegue a ser la contraposición real de la cosa misma; sino que en cuanto la cosa se pone en contraposición a través de su

diferencia absoluta, sólo se contrapone a otra cosa fuera de ella. La multiplicidad diversa, sin embargo, se da también necesariamente en la cosa, de tal modo que no es posible eliminarla de ella, pero le es algo *no esencial*.

Esta determinabilidad, que constituye el carácter esencial de la cosa y la distingue de todas las otras se determina ahora de modo que la cosa se halla así en contraposición a las otras, pero debe mantenerse en ello para sí. Ahora bien, es cosa o lo uno que es para sí sólo en cuanto no se halla en esta relación con otras, pues en esta relación se pone más bien la conexión con lo otro, y la conexión con lo otro es el cesar del ser para sí. Es precisamente por medio de su *carácter absoluto* y de su contraposición como la cosa se *comporta* ante las otras y sólo es, esencialmente, este comportarse; pero el comportarse es la negación de su independencia, y la cosa se derrumba más bien por medio de su propiedad esencial.

La necesidad para la conciencia de la experiencia de que la cosa se derrumba precisamente a través de la determinabilidad, que constituye su esencia y su ser para sí, puede resumirse, ateniéndose al concepto simple, en los siguientes términos. La cosa se pone como ser *para sí* o como negación absoluta de todo ser otro y, por tanto, como negación absoluta, relacionada solamente consigo; ahora bien, la negación relacionada consigo es la superación de sí *misma*, o el tener su esencia en un otro.

De hecho, la determinación del objeto tal como se ha manifestado no contiene nada más que esto; dicho objeto debe tener una propiedad esencial, que constituye su simple ser para sí, pero debe tener también en él mismo, en esta simplicidad, la diversidad, que aun siendo *necesaria*, no constituya la determinabilidad *esencial*. Pero ésta es una distinción que sólo reside ya en las palabras; lo *no esencial*, que debe ser al mismo tiempo *necesario*, se supera a sí mismo o es aquello que acaba de ser llamado la negación de sí mismo.

Desaparece así el último en tanto que, que separaba el ser para sí y el ser para otro; el objeto es más bien, en uno y el mismo respecto, lo contrario de sí mismo: para sí en tanto es para otro y para otro en tanto es para sí. Es para sí, reflejado en sí, un uno; pero este para sí, este ser un uno reflejado en sí se pone

en unidad con su contrario, el ser para un otro, y, por tanto, sólo como superado; dicho de otro modo, este ser para sí es tan no esencial como aquello que debiera ser solamente lo no esencial, a saber: el comportarse con otro.

El objeto es superado así en sus puras determinabilidades o en las determinabilidades que debieran constituir su esencialidad, lo mismo que cuando en su ser sensible devenía algo superado. Partiendo del ser sensible, se convierte en algo universal; pero este universal, puesto que proviene de lo sensible, es esencialmente condicionado por ello mismo, y, por tanto, no es, en general, verdaderamente igual a sí mismo, sino una universalidad afectada de una contraposición, y esto explica por qué se separa en los extremos de lo singular y lo universal, del uno de las propiedades y del también de las materias libres. Estas determinabilidades puras parecen expresar la esencialidad misma, pero solamente son un ser para sí, que lleva implícito el ser para otro; pero, al ser estos dos momentos esencialmente en una unidad, se presenta ahora la universalidad absoluta incondicionada y es aquí donde la conciencia entra verdaderamente por vez primera en el reino del entendimiento.

Por tanto, aunque la singularidad sensible desaparezca en el movimiento dialéctico de la certeza inmediata y devenga universalidad, ésta es sólo *universalidad sensible*. La apreciación ha desaparecido y el percibir toma el objeto tal y como es *en sí* o como algo universal en general; por consiguiente, lo singular aparece en él como verdadera singularidad, como *ser en sí* del *uno* o como *ser reflejado en sí mismo*. Pero es todavía un ser para sí *condicionado, junto al cual* aparece otro ser para sí, el de la universalidad contrapuesta a lo singular y condicionado por esto; pero estos dos extremos contradictorios no sólo aparecen *yuxtapuestos*, sino en unidad o, lo que es lo mismo, lo común a ambos, el *ser para sí*, lleva implícita la contraposición en general, es decir, es al mismo tiempo lo que no es un *ser para sí*. La sofistiquería del percibir trata de salvar estos momentos sustrayéndolos a su contradicción y de retenerlos mediante la separación de los *puntos de vista*, mediante el *también* y el *en tanto que*, y, por último, de captar lo verdadero por medio de la distinción de lo *no esencial* y de una *esencia* contrapuesta a ello. Sin embargo, estos recursos, en vez de cerrar el paso a la ilusión en el aprehender, se

muestran por sí mismos como nulos; y lo verdadero, que debe ser ganado mediante esta lógica del percibir, resulta desde uno y el mismo punto de vista lo contrario y tiene como su esencia la universalidad carente de toda distinción y determinación.

Estas abstracciones vacías de la *singularidad* y de la *universalidad* contrapuesta a ella, así como de la *esencia* enlazada a un algo no esencial y de un algo *no esencial* que es, al mismo tiempo, sin embargo, necesario, son las potencias cuyo juego es el entendimiento humano percipiente, que con frecuencia se llama el buen sentido; se considera como la conciencia sólida y real y sólo es, en el percibir, el juego de *estas abstracciones*; y donde cree ser el más rico de todos es siempre el más pobre. Arrastrado de un lado a otro por esta esencia nula, empujado de los brazos de uno a los de otro y afanándose por afirmar, bajo la acción de esa sofistería, alternativamente lo uno y lo contrario, resistiéndose a la verdad, supone que la filosofía se limita a tratar de las *cosas del pensamiento*. Y es cierto que trata también de ellas y las reconoce como las esencias puras, como elementos y potencias absolutos; pero, con ellos, las reconoce al mismo tiempo *en su determinabilidad*, y de este modo, las domina, mientras que aquel entendimiento percipiente las capta como lo verdadero y se ve empujado por ellas de error en error. El mismo conocimiento percipiente no llega a la conciencia de que las que en él rigen son esas simples esencialidades y supone manejar siempre materias y contenidos perfectamente sólidos, del mismo modo que la certeza sensible ignora que su esencia es la abstracción vacía del ser puro; pero, de hecho, el entendimiento a que nos referimos va y viene a través de toda la materia y todo el contenido apoyándose en estos elementos, que lo mantienen en cohesión y le dan su posición dominante, y ellos solamente son lo que hace de lo sensible la *esencia* para la conciencia, lo que determina su comportamiento hacia ella y en lo que discurre el movimiento del percibir y de lo verdadero para él. Este curso, una determinación constantemente cambiante de lo verdadero y la superación de esta determinación, es lo que en rigor constituye la vida y la acción diaria y constante de la conciencia percipiente y que supone moverse en la verdad. Por este camino, dicha conciencia marcha inconteniblemente hacia el resultado de la misma superación

de todas estas esencialidades o determinaciones esenciales, pero en cada momento singular sólo tiene conciencia de *una* de estas *determinabilidades* como lo verdadero, para pasarse en seguida a la opuesta. Tal parece como si barruntase su no esencialidad; para salvarlas del peligro que las amenaza, recurre a la sofistería, afirmando ahora como lo verdadero lo que hace apenas un momento afirmaba como lo no verdadero. A lo que la naturaleza de estas esencias no verdaderas quiere, en rigor, empujar a este entendimiento es *a agrupar* los pensamientos de aquella *universalidad y singularidad*, del *también* y del *uno*, de aquella *esencialidad necesariamente* enlazada a una *no esencialidad* y de algo *no esencial* que es sin embargo necesario, los *pensamientos* de estas no-esencias, superándolos así; en cambio, el entendimiento a que nos referimos trata de resistir, apoyándose para ello en el *en tanto que* y en los distintos *puntos de vista* o recurriendo a asumir uno de los pensamientos para mantener el otro separado y *como* lo verdadero. Pero la naturaleza de estas abstracciones las agrupa en y para sí, y el buen sentido es presa de esos pensamientos, que lo arrastran en su torbellino. Trata de infundirles el carácter de la verdad asumiendo unas veces la no-verdad de ellas y otras veces llamando a la ilusión una apariencia nacida de la inseguridad de las cosas, separando lo esencial de algo que les es necesario y que, sin embargo, debe ser no esencial, y reteniendo aquello frente a esto como su verdad, pero, al proceder de este modo, no mantiene en ellos su verdad y se da a sí, la no-verdad.