



## “PARA NOSOTROS O EN SÍ” EN LA FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU

Fernando Leal

I

Obra en la *Fenomenología del Espíritu* una gnoseología dinámica —la ciencia de la experiencia de la conciencia— que muestra lo que acontece a la conciencia en el tránsito desde el saber natural hasta el saber absoluto. Pero esta ciencia se construye desde la elevada perspectiva de lo que se descubre *para nosotros o en sí*, o sea, desde la cima histórica trabajosamente conquistada en el desarrollo progresivo del Espíritu. Este esfuerzo culmina en el reconocimiento de la actividad de la conciencia como principio del conocimiento de lo real y como la propia realización de lo real, que se muestra como devenir más bien que como permanencia. Mas esto significa la conmoción de los fundamentos más firmes de la ontología secularmente triunfante desde los poemas parmenídeos hasta las proclamas de los ilustrados; se trata de que la concepción ontológica creada por el genio eleata y cimentada para los dos milenios subsiguientes por la *Metafísica* de Aristóteles, ha sido arrancada de su sagrado recinto y transfigurada por la revolución ontológica hegeliana. El esfuerzo por permanecer en el ser se derrumba como expresión de lo real, pues lo que hay que comprender es la unidad y el despliegue de la realidad en razón de su multiplicidad y movilidad constitutivas; asimismo, la escisión de lo real se comprende como lo que acontece a la unidad, y el movimiento como lo propio de una realidad que lleva en sí la dialéctica de la negación.

Mas donde no existe una realidad firmemente anclada en un substrato, una tierra inmóvil, subyacente y universal punto de referencia para explicar la sorpresa de lo que se genera y se

corrompe, ¿qué otro recurso cabe que convertir en lo incondicionado mismo la propia condición de acontecer de la totalidad, el devenir y la escisión lo que representa el tránsito de la unidad a la pluralidad, de la afirmación a la negación, de la verdad a la no-verdad, del ser a la nada, e igualmente a través de sucesivos abismos, a la restauración de lo positivo en un nivel más elevado, que a su vez será inexorablemente superado de modo similar? Esta revolución ontológica —que Herbert Marcuse contempla como la interpretación hegeliana del “ser como motilidad”— (1), sería, por lo tanto, el resultado de una ciencia abisal, una ciencia de las escisiones; plenos, sin embargo, de la energía que se desplaza a través de los períodos que la escisión separa y une al mismo tiempo, los abismos constituyen a las propias estaciones como núcleos energéticos, que en el campo de la totalidad se muestran positiva y negativamente como elevadas concentraciones de movimiento, es decir, como etapas revolucionarias que girasen vertiginosamente sobre sí mismas, mientras que a la vez se desplazaran en un movimiento universal, del cual ellas representarían las móviles estaciones.

Revolución tras revolución, cada período, como resultado progresivo de los movimientos anteriores, concentra en sí todo el devenir transcurrido y deviene a su vez el germen de su propia futura superación. Desde el abandono, a raíz de la dialéctica del *esto* y la *suposición*, de la seguridad de un espacio y un tiempo absolutos que sirviesen a la conciencia para la determinación inmediata de una aparente realidad empírica, progresivamente la conciencia conquista, a través de las etapas del desarrollo espiritual, el conocimiento de que por todas partes la *mediación* universal unifica y

multiplica la totalidad de lo real. Pero como la mediación, la escisión o el abismo dividen el propio ser de la conciencia, nosotros hemos de acercarnos cautelosamente a su propia experiencia, para que se nos muestre lo que haya de mostrarse.

Se concluye, entonces, en que si *nosotros* somos *en sí* el Espíritu que deviene progresivamente cada vez más sabio y más libre, *para nosotros o en sí* la mediación o el abismo constituye ontológicamente nuestra verdadera realidad, incondicionada en sí misma como movimiento absoluto que se despliega en la múltiple y contraria afirmación de los períodos sucesivos. Theodor W. Adorno dice que fue Hegel "el primero que, en la *Fenomenología*, dijo expresamente que la desgarradura entre el yo y el mundo atraviesa además el mismo yo" (2). Si, como se concluye, *para nosotros o en sí* la mediación, abismo o desgarradura es nuestra realidad ontológica, la división del yo no puede resolverse sino en la unidad de *nosotros*, que en sí somos el tránsito universal de la totalidad hacia la ciencia y la libertad del Espíritu. En tal caso, *nosotros* escindiríamos la entidad del yo, pero mantendríamos la desgarradura hasta que en la reconciliación final, en la coincidencia del concepto con el objeto y de la esencia con lo que se manifiesta, sucumban la angustia, la mezquindad, el egoísmo, la injusta relación del amo y el esclavo, y se alce hacia la meta infinita del Espíritu el *en sí* de nuestra verdadera realidad, en la medida en que participemos de la ciencia y la libertad que edificamos.

## II

Como su nombre lo dice, la ciencia de la experiencia de la conciencia es un saber de lo que como experiencia ocurre a la conciencia, pero de la definición hegeliana de "experiencia" como "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*" (3), se desprende una serie de dificultades teóricas que es necesario enfrentar gnoseológica y ontológicamente. Pues si ha sido posible construir la ciencia de la experiencia de la conciencia, es porque tal experiencia ha pasado ya como un tránsito que por sí mismo condujo a la necesidad de tal saber, de manera que propiamente ha debido, en la última etapa, acontecer una gran

reversión o reflexión de la conciencia que, iniciándose con la superación de la conciencia natural y pasando por la autoconciencia y la razón, y culminando en el saber absoluto del Espíritu, sea al propio tiempo tanto el resultado del movimiento dialéctico de la conciencia como la superación de las condiciones originales de la conciencia.

En efecto: originalmente, el movimiento dialéctico de la conciencia y el brotar ante ella el nuevo objeto —que convierte en antiguo y no verdadero el objeto primario—, "se ofrece a la conciencia sin que ésta sepa cómo ocurre ello, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas" (4), lo cual significa que originalmente no cabe suponer una "experiencia de la conciencia", sino un puro acontecer del que propiamente no hay ciencia alguna. Una conciencia "inmersa en la experiencia" no tiene de sí misma noción alguna, y aun la perplejidad que la aparición de los objetos pudiese ocasionarle, habría que considerarla como parte de la experiencia que absorbe la atención de la conciencia. Esta situación no permite otra cosa que una vida natural sin ciencia, de manera que con respecto a ella inútilmente cabría hablar de "unidad" o "multiplicidad", "sujeto" u "objeto", si no fuese porque *para nosotros o en sí* es posible, desde nuestra perspectiva actual, saber lo que aconteció a espaldas de la conciencia. Es por esto que Hegel agrega, a su observación de la situación original de la conciencia, inmediatamente las siguientes proposiciones:

Se produce, así, en su movimiento, un momento del *ser en sí* o *ser para nosotros*, momento que no está presente para la conciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia; pero el *contenido* de lo que nace ante nosotros es *para ella*, y nosotros sólo captamos el lado formal de este contenido o su puro nacimiento; *para ella*, esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que *para nosotros* es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir (5).

Cabe, por consiguiente, preguntarse hasta dónde es eficaz la precaución metodológica que, en una elaboración de la ciencia de la experiencia de la conciencia, prescindiese de lo que es *para nosotros*, sobre todo cuando anteriormente Hegel ha dado razones por las cuales

no necesitamos aportar pauta alguna ni aplicar en la investigación *nuestros* pensamientos e ideas personales, pues será prescindiendo de ellos precisamente como lograremos considerar la cosa tal y como es *en y para sí* misma (6).

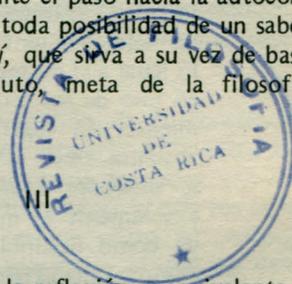
Sin embargo, lo que podría convertirse en una seria objeción al método de la reducción al fenómeno, no cabe aplicarlo en el caso de Hegel, quien en la misma razón que nos ofrece para prescindir de *nuestras* pautas, afirma cómo caen dentro del saber objeto de la investigación "el *concepto* y el *objeto*, el *ser para otro* y el *ser en sí mismo*", lo cual en este mismo párrafo había un poco más atrás expresado Hegel con las siguientes palabras:

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 /la verdad del saber como en sí y como para nosotros/ recae en ella (7).

Porque, como muestra la misma *Fenomenología del Espíritu*, no se trata de *nuestros* pensamientos, pautas o ideas personales en tanto que aislados, de manera que hay que tener muy presente que cuando se habla de *para nosotros* se dice propiamente *para nosotros o en sí* (8) y este "o" tiene en este caso una función de equivalencia. Por otra parte, si *nosotros* en la investigación dejamos que la conciencia corra y por sí misma nos ofrezca su propia pauta, es porque al fin y al cabo *nosotros o en sí* procedemos como un resultado de la historia o movimiento dialéctico de la conciencia, de manera que una ciencia de la experiencia de la conciencia vendría a ser una especie de autobiografía cósmica, la historia universal del Espíritu.

Por consiguiente, tenemos un fundamento para nuestra gnoseología en el hecho de que *para nosotros o en sí* como tales constituimos ya una determinación ontológica; así, es posible una fenomenología de la conciencia, una ciencia en la cual muestre la propia conciencia a nuestros ojos indagadores, que son en última instancia el producto de su larga historia, las sucesivas etapas de su devenir dialéctico. Mas, por lo pronto, fijemos nuestra atención para sorprender el momento en que, de alguna manera, se produce el principio de

la reflexión que permite el paso hacia la autoconciencia, principio de toda posibilidad de un saber *para nosotros o en sí*, que sirva a su vez de base para el saber absoluto, meta de la filosofía hegeliana.



El problema de la reflexión es equivalente al del desdoblamiento, la escisión o la desgarradura y, en última instancia, al de la constatación de la unidad y la multiplicidad, de sí mismo y de lo otro; lo cual implica el problema de la contradicción, la negación y la mediación. Al final de la parte dedicada a la conciencia Hegel se plantea en otros términos la cuestión que se presentaba en la *Introducción* como el brotar del nuevo objeto a espaldas de la conciencia, que no es otra que la cuestión de la experiencia o movimiento dialéctico de la conciencia en sí misma. Hay un pasaje en el que Hegel, más bien que a las razones de su propia investigación, parece atenerse al *hecho* de la existencia de la reflexión en un momento dado; esto inmediatamente pone en guardia a la mentalidad crítica, pero hay que advertir que una fenomenología tiene que atenerse a lo que acontece. Mas, por otra parte, en este mismo capítulo (9) Hegel ha advertido que "hay que *pensar* el cambio puro o *la contraposición en sí misma, la contradicción*", de manera se comprende mejor lo que en el pasaje susodicho dice:

Dicho en otros términos, cada término /de la infinitud simple/ no es el contrario de un otro, sino solamente el *contrario puro*; de este modo, por tanto, es en el mismo lo contrario de sí. O bien no es en general un contrario, sino que es puramente para sí, una esencia pura igual a sí misma, que no tiene en ella diferencia alguna; de este modo, no necesitamos presentar, y menos aún considerar como filosofía el atormentarnos con esta indagación, o incluso considerar como insoluble el problema de saber *cómo* brota la diferencia o el ser otro partiendo de esta esencia pura y *fuera* de ella; pues el desdoblamiento se ha producido ya y la diferencia ha quedado excluida de

lo igual a sí mismo y ha sido dejada a un lado; por tanto, lo que debiera ser lo igual a sí mismo se ha convertido ya en uno de los términos del desdoblamiento, en lugar de ser la esencia absoluta. Decir que *lo igual a sí mismo se desdobra equivale*, pues, a decir exactamente lo mismo, que se supera ya como desdoblado, que se supera como ser otro (10).

Aparte de los problemas lógicos que estas ideas puedan suscitar, son importantes porque constituyen una especie de introducción a la expresión del descubrimiento medular de la fenomenología, y que en el párrafo siguiente se expone con una distinción exacta de los planos gnoseológicos y ontológicos. Como se ha observado, el problema del descubrimiento de la reflexión corresponde en última instancia a la cuestión del descubrimiento de la diferencia. A estas alturas de la *Fenomenología*, al final del capítulo de la conciencia y, propiamente, en los umbrales de la autoconciencia, las proposiciones comienzan por distinguir entre lo que es *para nosotros o en sí* y lo que es para la conciencia el surgimiento de la *diferencia*:

Esta aprehensión de la diferencia como *en verdad es* o la aprehensión de la *infinitud* como tal es *para nosotros o en sí*. La exposición de su concepto corresponde a la ciencia; pero la conciencia, en cuanto lo posee de un modo *inmediato*, reaparece como forma propia o nueva figura de la conciencia, que en lo que precede no conoce su esencia, sino que ve en ella algo completamente distinto (11).

A través de toda la *Fenomenología*, la verdad para lo que es anterior a *nosotros o el Espíritu es para nosotros o en sí* la no-verdad, así como todo lo que se afirma de un modo inmediato en realidad no se afirma de tal modo, sino siempre mediatamente, como se descubre en las formas sucesivas de la conciencia. A esta distinción de los niveles gnoseológicos corresponde un conocimiento de lo que acontece ontológicamente. En el caso del descubrimiento de la diferencia, en medio de la complejidad dialéctica del suceso se expresa, sin embargo, con toda claridad la relación entre una

etapa superada de la conciencia y aquélla desde la cual la conciencia hecha Espíritu contempla el tránsito de su propia historia. En el siguiente texto, uno de los más profundos de la *Fenomenología*, esto se evidencia magníficamente:

Elevada por sobre la percepción, la conciencia se presenta unida a lo suprasensible por medio de la manifestación, a través de la cual mira a este fondo. Los dos extremos, uno el del puro interior y otro el del interior que mira a este interior puro, se juntan ahora y, lo mismo que desaparecen ellos como extremos, desaparece también el término medio, en cuanto algo distinto de ellos. Se alza, pues, este telón sobre lo interior y lo presente es el acto por el que lo interior mira lo interior; la contemplación del homónimo *no diferenciado* que se repele a sí mismo se pone como lo interior *diferenciado*, pero *para lo cual* es igualmente inmediata la *no diferenciabilidad* de ambos términos, la *autoconciencia*. Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto (12).

Como puede observarse, en el momento histórico del acontecer inicial de la autoconciencia, la inmediatez del fenómeno impide la conceptualización científica, y realmente "lo presente es el acto" en cuanto tal y no el saber verdadero de tal acto. Por lo mismo, ninguna realidad ontológica puede contemplarse en tal momento, a no ser que desde nuestra perspectiva introduzcamos lo que la conciencia históricamente ha devenido —el Espíritu—, en una circunstancia en que aún no podría saberse en cuanto tal. El último párrafo del texto transcrito, muestra aquella unión del concepto con el objeto, de la manifestación con la esencia, que indica la dirección hacia el saber absoluto: el interior sólo puede mostrar algo si *nosotros* penetramos en él y nos convertimos en objeto de la contemplación, mas, al propio tiempo, el acto de la contemplación sólo puede ser realizado por nosotros mismos.

Ahora bien: como el propio Hegel advierte,

este tránsito hacia la autoconciencia ha sido posible a raíz de la desaparición de los anteriores modos de la conciencia (la certeza sensible, la percepción y el entendimiento), de su consumación en esta nueva forma como su resultado. Sin embargo, el devenir hacia el Espíritu exige la aparición y extinción de nuevas formas de la conciencia, cuya historia se cuenta en las páginas subsiguientes de la *Fenomenología*. Así, el grandioso acontecimiento de la aparición de la autoconciencia, a pesar de su importancia esencial, resulta una de las etapas en el movimiento dialéctico de la experiencia de la conciencia. Pero de su elevada importancia, las propias palabras de Hegel son el mejor testimonio:

En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*. La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente (13).

#### IV

El tránsito que lleva de las figuras de la conciencia a las figuras del Espíritu, se cumple como el paso de figura a figura a través de las sucesivas escisiones, de manera que durante el transcurso dominan la negación, la oposición y la enajenación, pero en la cumbre o el saber absoluto, el movimiento general es hacia la reconciliación y la unidad. Mas éstas no se dan una sola vez y definitivamente en único instante de reunificación, sino que durante el desarrollo del Espíritu la reconciliación se ofrecía también como parte del movimiento. Así, por ejemplo, la “reconciliación de la conciencia con la autoconciencia” muestra

sin embargo, todavía la presencia de la polaridad, tanto en su producción como en su forma, según las siguientes palabras:

Esta reconciliación de la conciencia con la autoconciencia se muestra así como producida de dos lados, una vez en el espíritu religioso y otra vez en la conciencia misma como tal. Ambos modos se diferencian el uno del otro en que el primero es esta reconciliación en la forma del ser *en sí* y el segundo en la forma del ser *para sí* (14).

Pero si la figura del Espíritu que bajo el saber “para nosotros o en sí” representa a la vez la consumación del proceso en cuanto producto de la historia de la experiencia de la conciencia y la meta en la cual se recoge el proceso, la unión definitiva no se cumple como la del *para sí* y el *en sí*, de manera que el siguiente párrafo tiene que interpretarse como la idea del cierre de una serie de figuras de la conciencia, mas no como el de la totalidad de las series:

La unificación de ambos lados /el del *en sí* y el del *para sí*/ no se ha indicado aún /en la reconciliación de la autoconciencia con la conciencia/; es ella la que cierra esta serie de las configuraciones del espíritu; pues en ella el espíritu no llega a saberse no sólo como es *en sí* o según su contenido absoluto, ni tampoco como es *para sí* según su forma carente de contenido, o según el lado de la autoconciencia, sino como es *en sí* y *para sí* (15).

Lo cual significa que entre la “y” que media entre el “en sí y para sí” y la “o” que aparece en el concepto de “para nosotros o en sí”, hay una diferencia ontológica fundamental, pues la primera muestra no únicamente la polaridad existente todavía entre el “en sí” y el “para sí”, sino que muestra además la singularidad del “para sí”; mientras que en la segunda a la par de la identificación del “para nosotros” con el “en sí”, se expresa en el concepto de “para nosotros” la universalidad lograda como “reino de los espíritus”, cima gnoseológica y ontológica de la *Fenomenología del Espíritu*. Así se comprende por qué

dice Hegel que

El espíritu que es en y para sí, diferenciado en sus momentos, es saber que es *para sí*, el *concebir* en general, que como tal no ha alcanzado aún la *sustancia* o no es en sí mismo saber absoluto (16).

Pero alcanzar la sustancia o el propio contenido y superar el para sí del repliegue formal de la autoconciencia a su pura interioridad, representa para el Espíritu el saber absoluto de la dialéctica que se establece entre unidad y diversidad. Frente al temor de la autoconciencia de abandonar la forma en la cual el yo se reconoce a sí mismo y proclama la esencia como la identidad del yo consigo mismo, o la alternativa de la pérdida del para sí en el no ser de la sustancia como el contenido o la diferencia, encuentra Hegel que

la fuerza del espíritu consiste más bien en permanecer igual a sí mismo en su enajenación y, como lo que es *en y para sí*, en poner el *ser para sí* solamente como momento, como se ponía el ser en sí; ni el yo es tampoco un tercer elemento que rechace las diferencias arrojándolas al abismo de lo absoluto y proclamando su igualdad en el mismo, sino que el saber consiste más bien en esta aparente inactividad que se limita a considerar cómo lo diferente se mueve en él mismo y retorna a su unidad (17).

Esto significa nada menos que la elevación hasta el principio del saber absoluto, que en síntesis consiste en la identificación del contenido con el concepto, lo cual representa llevar la diversidad a la propia esencia del Espíritu, y con ella la negatividad, la enajenación y la determinación, pero que en el Espíritu no se presentan ya como la historia consumada de las figuras de la conciencia, "sino, en cuanto que la diferencia de la conciencia ha retornado al sí mismo, como *conceptos determinados* y como el movimiento orgánico, fundado en sí mismo, de dichos conceptos" (18), lo cual equivale a la identificación del concepto con el objeto. Por esta razón afirma Hegel que

Si en la Fenomenología del Espíritu cada momento es la diferencia entre el saber y la verdad y el movimiento en que esa diferencia se supera, la ciencia, por el contrario, no entraña esta diferencia y su superación, sino que —por cuanto el momento tiene la forma del concepto — conjuga en unidad inmediata la forma objetiva de la verdad y la del sí mismo que sabe (19).

Mas hay que observar cómo es que la diversidad ha sido elevada hasta la propia esencia del Espíritu. Se trata, por una parte, de que la diferencia está en él como la historia de su despliegue, digámoslo así, narrada por el propio Espíritu o por nosotros o en sí, lo cual constituye el fundamento de la libertad y el valor del saber espirituales, pues, según dice Hegel:

... el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto, es la inmediata igualdad consigo mismo, que en su diferencia es la *certeza de lo inmediato* o la *conciencia sensible*, —el comienzo de que arrancábamos; este despojarse de la forma de su sí mismo es la más alta libertad y seguridad de su saber de sí (20).

Por otra parte, se trata de que el devenir del Espíritu presenta dos lados: uno, "... su devenir vivo e inmediato; la naturaleza, el espíritu enajenado"; otro, "la *historia*... el devenir que sabe, el devenir que *se mediatiza* a sí mismo"; o sea, en uno y otro caso respectivamente, el Espíritu enajenado en el espacio y el Espíritu enajenado en el tiempo. Pero mientras que la primera de estas enajenaciones es todavía imperfecta, la segunda, en cambio, es la enajenación de sí misma, y en ella "lo negativo es lo negativo de sí mismo" (19), lo cual, como puede observarse, es la presencia de la diferencia en la unidad del Espíritu que anuncia esta absoluta afirmación. La lenta sucesión de las figuras del Espíritu, perdidas en el pasado pero recobradas en el recuerdo, se eleva en profundidad en cada etapa de su devenir, cuya meta es el concepto absoluto, revelación en la cual se superan mediante la negación la extensión, el yo y el tiempo. Mas en la propia meta, el saber absoluto "o el espíritu que se sabe a sí mismo como

espíritu”, el recuerdo de los espíritus que es a la vez el camino del Espíritu, los separa en el recuerdo de “como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino”, o sea, “en sí” y “para”, como “historia” y como “organización conceptual”; pero es en la unidad de la ciencia del saber que se manifiesta, en el preciso concepto de “historia concebida”, donde se reúnen el *en sí* y el *para*, que como se trata del nuestro o del Espíritu, es asimismo el concepto que expresa el saber “para nosotros o en sí”.

De manera que si en el recuerdo y el calvario del Espíritu absoluto, nosotros realizamos y conce-

bimos la historia de su infinitud, a la vez representamos en la totalidad la pluralidad, en la unidad la diversidad y en la sucesión de nuestro devenir la negación que todo lo escinde. Así, nosotros escindimos el propio yo y realmente somos los que vemos en su interior que únicamente nosotros estamos en el trasfondo. Se trata, pues, de nuestra historia y la historia concebida es la del Espíritu que es el nuestro, pues si su infinitud rebosa de nuestro caliz, nuestra también es ella y nuestro también es él, así como nosotros somos su recuerdo y en la plenitud del presente el absoluto saber, sublime e ilusoria aspiración del gran filósofo de la dialéctica del Espíritu.

NOTAS

(1) Marcuse, H. *Ontología de Hegel*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Martínez Rocca, 1970. Primera Parte.  
 (2) Adorno, T.W. *Tres estudios sobre Hegel*. Trad. Víctor Sánchez de Ayala. Madrid: Taurus, 1969. p.69.  
 (3) Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1966. p.58.  
 (4) *Ibid.*, pp. 59-60.  
 (5) *Ibid.*, p.60.  
 (6) *Ibid.*, pp. 57-58.  
 (7) *Ibid.*, p.57.  
 (8) “für uns, oder an sich”. Cf. p. ej., la edición alemana: *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg:

Felix Meiner Verlag, 1952. p.127.  
 (9) *Fenomenología del Espíritu*, ed. cit., p.101.  
 (10) *Ibid.*, p.101.  
 (11) *Ibid.*, p.103.  
 (12) *Ibid.*, pp. 103-104.  
 (13) *Ibid.*, p.113.  
 (14) *Ibid.*, p.464.  
 (15) *Ibid.*, p.464.  
 (16) *Ibid.*, p.467.  
 (17) *Ibid.*, p.471.  
 (18) *Ibid.*, p.471.  
 (19) *Ibid.*, pp. 471-472.  
 (20) *Ibid.*, p.472.  
 (21) *Ibid.*, p.472.